АССОЦИАЦИЯ ЮРИДИЧЕСКИЙ ЦЕНТР

ЦЕНТР СТРАТЕГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РЕСПУБЛИКИ АБХАЗИЯ

О. Н. Дамениа

АБХАЗИЯ НА РУБЕЖЕ ВЕКОВ

ОПЫТ ПОНЯТИЙНОГО АНАЛИЗА



Санкт-Петербург
Издательство «Юридический центр-Пресс»
2011

ББК 60.56;71.0 (5Абх)
Д16

Редакционная коллегия несерийных изданий

Ю.В. Голик (отв. ред.), *М.Т. Агаммедов, Н.А. Винниченко, И.Х. Дамения, И.В. Елисеев, И.Э. Звечаровский, А.В. Земскова, А.В. Коновалов, С.Ф. Милюков, А.В. Сальников, А.В. Федоров, А.А. Эксархопуло*

Дамениа О.Н.

Д16 Абхазия на рубеже веков (опыт понятийного анализа). — СПб.: Издательство «Юридический центр-Пресс», 2011. — 535 с.

ISBN 978-5-94201-622-7

В предлагаемой вниманию читателей книге известного абхазского философа исследуются проблемы развития современного абхазского общества. Автор рассматривает происходящие в абхазской жизни изменения на фоне современных трансформационных процессов. Анализ проводится на основе комплексного подхода с использованием методов и понятийного аппарата социальной философии, культурологии, этнологии, феноменологии, герменевтики, психоаналитики и синергетики. Впервые предпринята попытка создания в контексте мировой и общекавказской культуры концепции развития абхазской культуры и государственности.

Книга рассчитана на широкий круг читателей — историков, философов, культурологов, политологов, а также всех, кто интересуется проблемами развития абхазской культуры.

ББК 60.56;71.0 (5Абх)

© О.Н. Дамениа, 2011
© ООО «Юридический центр-Пресс», 2011

ISBN 978-5-94201-622-7

YURIDICHESKY CENTER ASSOCIATION

CENTER FOR STRATEGIC STUDIES UNDER PRESIDENT
OF REPUBLIC OF ABKHAZIA

O. N. Damenia

ABKHAZIA ON THE TURN OF THE CENTURY

THE EXPERIENCE OF CONCEPTUAL ANALYSIS



Saint Petersburg
Yuridichesky Center Press
2011

ББК 60.56;71.0 (5Абх)
Д16

Editorial Board

Yu.V. Golik (managing editor), M.T. Agammedov, N.A. Vinnichenko, I.H. Damenia, I.V. Eliseev, I.E. Zvecharovsky, A.V. Zemskova, A.V. Konovalov, S.F. Milyukov, A.V. Salnikov, A.V. Fedorov, A.A. Eksarkhopoulo

O.N. Damenia

Д16 Abkhazia on the turn of the century (the experience of conceptual analysis). — St. Petersburg: "Yuridichesky Center Press" 2011. — 535 c.

ISBN 978-5-94201-622-7

In the present book, the famous philosopher studied the Abkhazian problem of the modern Abkhazian society. The author of concise reviews taking place in Abkhazian lifestyle changes based on current transformation's processes. The analysis is based on an integrated approach using the methods and conceptual apparatus of social philosophy, cultural studies, ethnography, phenomenology, hermeneutics, psychoanalysts and synergy. First attempt to develop in the context of world culture and the common Caucasian concept of Abkhazian statehood and culture in general was made.

The book is designed for a wide range of readers, historians, philosophers, culturologists, politologists, primarily for those interested in the problems of Abkhazian culture.

ББК 60.56;71.0 (5Абх)

ISBN 978-5-94201-622-7

© O.N. Damenia, 2011
© "Yuridichesky Center Press", 2011

ОГЛАВЛЕНИЕ

От редактора *(Даур Начкебиа)* 11
Предисловие автора 13
Введение. Историческое время, его образ и императивы 20
Время безвременья ..... —
Определение неопределенности 21
Порядок и хаос 22
Кризис бытия или переходный процесс? 23
Между двумя системами 25
О социальных последствиях техногенной цивилизации 26
Характер и динамика эволюционных процессов 27
Конструкция или деструкция? 30
Самоопределение или самоидентификация? 33
Глава I. Абхазия в контексте постсовременных культурно-цивилизационных коллизий 38
§ 1. Внешний мир и особенности его трансформации ..... —
Абхазия и внешний мир ..... —
Метаморфозы постсовременного мира 39
Новая дихотомия или возвращение к старой модели? 40
Катакомбы геополитических коллизий 42
Мир как противоречивый процесс 43
§ 2. Кавказ в меняющемся мире 45
В контексте глобального кризиса ..... —
Региональный аспект кризиса 47

§ 3. О кавказской культуре
(Опыт моделирования научной версии) 52
Культурно-цивилизационный контекст ..... —
Исходные реалии анализа 53
Социальная диагностика культуры: постановка проблемы 55
Переходный процесс: откуда, куда и почему? 57
Кризис культуры и поиск выхода из него 61
Сохранение культуры: повторение или творение? 64
Социокультурное разнообразие и проблемы моделирования кавказской культурной общности 65
О единстве этнокультурного разнообразия 70
Реформация или деформация? 72
От культурной гомогенности к гетерогенности 74

§ 4. Абхазия в геополитическом дискурсе 76
«Линия разлома» ..... —
Абхазия и Россия: взаимные интересы 78
Абхазия в условиях расширяющегося Запада 80
Турция на абхазском побережье 81
Абхазия и Грузия: врозь на одном пространстве 82

Глава II. Абхазия в конфликтном пространстве 87

§ 1. Из предыстории войны ..... —
Вначале было слово ..... —
Продолжение начала 89
Прелюдия к новой войне 91

§ 2. Военная стадия конфликта и ее политические последствия 93
Прерванное слово ..... —
И вновь война 94
Реалии и иллюзии победы 97
Политические последствия войны 98

§ 3. Поствоенная трансформация конфликта 100
От культа силы к диалогу ..... —
И вновь тупик?! 102
В поисках выхода из тупика 103
Познание конфликта как путь к его урегулированию 104

§ 4. Как мыслить Абхазию? 106
Постановка проблемы ..... —
О ключевых понятиях «абхазы» и «Абхазия» 107
Оппозиция «Мы» — «Они» 109
В лабиринтах познания 110
Еще раз о двух концепциях 112
В поисках версии 113
Версия первая ..... —
Версия вторая 116
Идея двуаборигенности и логика этнообразования 118
О роли этнического фактора в формировании социальной общности 122
Что собой представляет порядок внутри этносоциальной общности? ..... —
О чем глаголет культура? 124
Кризис сознания 127
§ 5. Об истоках конфликта и национальных интересах Абхазии 129
Социальная база конфликта ..... —
Абхазы и грузины как участники конфликта 130
О базовых интересах участников конфликта 131
Территориальные интересы 134
Социокультурная идентичность 137
Еще раз об оппозиции «Мы» — «Они» 139
§ 6. Проблемы и перспективы абхазо-грузинского урегулирования 140
О правовой ситуации ..... —
О дефиниции понятия «урегулирование» 142
Еще раз о геополитических коллизиях 143
Правовая антиномия и двойные стандарты 144
Предлагаемые модели урегулирования 146
О промежуточной модели 149
Балансирование базовых интересов сторон как основа урегулирования 152
Глава III. Поствоенная Абхазия: проблемы и перспективы развития 158
§ 1. По пути самоопределения ..... —
Преодоление неопределенности ..... —
Институционализация новой абхазской государственности 159

Издержки самоопределения.....160
Зачем Абхазии своя государственность? 163
Об основных подходах к формированию системы национальной государственности 164
Государство и организация внутрисоциального порядка.....167
Общество, государство и элита.....169
§ 2. В поиске новой модели экономического развития.....173
Исходные предпосылки ..... —
Продолжение борьбы за выживание 174
Моделирование экономической политики 178
Государство и экономика переходного периода 182
Экономика в системе ценностной ориентации общества.....186
§ 3. Абхазы: кто мы? (Опыт самоидентификации) 190
«О желании быть признанным»..... —
Коллективное самосознание «Мы».....192
Еще раз о человеческой кооперации 193
Смысл самоидентификации.....195
Об абхазской идентичности.....198
Как мы понимаем себя? 202
Культура и творчество 204
О типологии абхазской культуры 206
Абхазская культура и ее природная среда 207
О категориях пространства и времени 210
Структурная организация абхазского социума (функциональный подход).....214
Что такое Апсуара (Аԥсуара)?.....219
Жизнь и смерть («абзареи аԥсреи»).....225
Добро и зло («ацәгьеи абзиеи»).....227
Честь и позор («ахьӡи ахьмыӡԥи»).....230
Совестливость и бессовестливость («аламыси аламысдареи»).....235
Стыдливость и бесстыдство («аԥхашьареи аԥхамшьареи») 240
Истина и ложь («аҵеи амци»).....242
Еще раз о культуре вообще.....243
О системе ценностей 245
О человечности 250

Об основных акторах традиционной абхазской культуры....256
Сюжеты из нарративной литературы....260
Кавказские параллели....266
Народ или войско?....273
Культура и религия....278
Семья и община....281
§ 4. В контексте социокультурной трансформации: реформация или деформация?....288
Предварительные замечания.... —
О фундаментальных категориях бытия культуры....291
Традиция и инновация....293
Абхазия в культурном пространстве России....296
«Русь, куда ж несешься ты? Дай ответ…»....301
Переход к новой культурной матрице....313
Метаморфозы развития....320
И вновь в переходном процессе....323
О структурных изменениях....324
Индивидуализация человека....326
Кризис культуры....331
О демографической ситуации....348
Мораль, право и государственность....350
Формирование новых социальных игроков....355
Технология жизнеобеспечения в условиях кризиса....358
Еще раз о структурных изменениях....360
Язык в условиях кризиса культуры....365
Язык, сознание и самосознание (идентичность)....384
О феномене Д. Гулиа....390
О предварительных итогах анализа....402
§ 5. Абхазия: вновь перед вызовом! (Опыт моделирования будущего)....407
О пройденном пути.... —
В поисках будущего....408
Признание как новый вызов....412
Об исходных реалиях социального проектирования....414
Мысль и действо....415
Отношение человека к социальным реалиям....417
Цель как фактор социального развития....418
Цель как модель социального будущего....421

Об экологическом подходе 422
Культурологический (ценностный) подход 424
О формировании новой ценностной системы 430
Материальные условия жизни 434
Динамика ценностных изменений 439
Модернизация культуры 441
О сельской общине как среде культуры и проблемах ее модернизации 472

Заключение. Элита и культура 500

Резюме 511

Resume 520

Послесловие редактора *(Н. Томашевская)* 528

От редактора

Каждый народ считает свой образ жизни самым правильным и стремится сохранить его, передавая потомству с накопленным опытом и свое видение вещей. Но каждый народ не живет на острове, отгороженном от остального мира. Мир активно вмешивается в его жизнь, меняя, порой корежа ее. Малочисленному народу трудно, а иногда и невозможно, противостоять этой волне.

Если в советской империи мы, имея свою автономную нишу, были более или менее защищены, то с развалом СССР, последовавшей войной и обретением независимости мы оказались с миром один на один, будто внезапно открылись все двери и отовсюду подули ветры. Сумев отстоять свою свободу, наш народ оказался под другой угрозой — потери своей национальной идентичности.

Что делать в этой ситуации, чтобы сохранить себя, свою непохожесть на других, свою культуру, т. е. остаться самим собой, не потерять необщее выражение своего лица?

Над этими вопросами размышляет в своей книге философ Олег Дамениа. Проанализировав исторический и духовный опыт абхазского народа, особенности его культуры в контексте культур других народов Кавказа и вообще мировой культуры, на большом фактическом материале, с привлечением научных, литературных источников, он предлагает свое решение проблем, стоящих перед нами.

О. Дамениа не скрывает сложности этих проблем, он меньше всего озабочен поиском утешительных формулировок, паллиативов. Он ищет истину, а это порой чревато горькими открытиями, и таких горьких открытий читатель найдет в этой книге немало. Это может вызвать неприятие определенной части абхазов, не склонных к саморефлексии, все еще продолжающих жить по го-

товым дедовским образцам. Но без знания, а главное — озвучивания правды о себе никакой народ не сможет прорваться в будущее, он будет вечным заложником мифического прошлого.

Разумеется, не со всеми выводами О. Дамениа нужно и должно соглашаться. Так, вряд ли одно лишь возрождение абхазского села способно решить проблемы сохранения и развития абхазского этноса, абхазской идентичности. Мы должны стать полноценной частью человеческой цивилизации, и здесь не обойтись без города, без городской культуры, хотя город с его размытой моралью представляет определенную угрозу для малочисленного народа. Городская жизнь полна соблазнов, она сложна, и человеку необходимо иметь сильные адаптивные способности — не только чтобы выжить, но и сохранить свой духовный мир цельным, сохранить незамутненным свое понимание добра и зла. (Речь идет о новых горожанах, бывших сельских жителях, которых в послевоенное время среди нашего народа стало много и которые оказались неприспособленными к городской жизни и стремительно теряют свое абхазское лицо.) Но и для самореализации город представляет гораздо больше возможностей. Очевидно, что за последние сто лет наша культура, как правило, творилась в основном в городе. Другое дело, что наши города, в том числе и столица, не стали вполне абхазскими, в них мало абхазского колорита и, самое опасное, мало абхазской речи.

Каждая культура самоценна, она не нуждается в оправдании и отражает духовную сущность народа, создавшего ее, его вочеловечение на долгом историческом пути. Так же и абхазская культура, она является частью общечеловеческой культуры, ее сохранение и развитие — столь же важная, если не самая главная, задача в ряду других задач, стоящих перед нашим молодым государством.

Олег Дамениа написал честную книгу, не покривив душой, не спрятавшись за вымыслами и утопиями. Его глубоко волнует будущее Абхазии и абхазского народа. Через не всегда приглядную правду о нас сегодняшних он ищет пути в будущее, и этот поиск по определению не может не рождать надежды.

Даур Начкебиа

Светлой памяти тех,
кто принес свою жизнь
на алтарь Отечества,
посвящается

Предисловие автора

Прежде чем изложить то, что обычно предпосылается научному изданию, важным представляется разъяснить: что же побудило меня написать такую книгу? Сделать такое разъяснение тем более следует, поскольку я не являюсь абхазоведом и предлагаемая вниманию читателей книга не вполне вписывается в круг моих научных интересов. По профессии я — преподаватель философии, к которой питаю затаенную любовь уже более 40 лет. Проникся я этим чувством еще в годы учебы в аспирантуре Института философии АН СССР. Именно тогда в стенах этого института мне удалось увидеть и послушать известных философов: А.Ф. Лосева, М.К. Дынника, В.Ф. Асмуса, П.В. Копнина, Э.В. Ильенкова, психолога А.Н. Леонтьева, физика П.Л. Капицу, генетика Н.П. Дубинина, филолога М.М. Бахтина и многих других.

После окончания аспирантуры и защиты диссертации я опасался, что заниматься так полюбившейся мне профессией в условиях Абхазии будет трудно. Так оно и случилось. Вернувшись домой, я оказался в гуще политических событий, которые волнообразно разворачивались вокруг абхазо-грузинского противостояния. Смысл политики, проводившейся официальным Тбилиси в Абхазии, был довольно прост: *огрузинивание абхазов*, что, естественно, вызывало сопротивление со стороны абхазской общественности. В этих условиях мне, как и многим моим коллегам, часто приходилось работать над подготовкой различных

политических документов, в том числе и письма, известного под названием «Письмо 130-ти».

В дальнейшем противостояние между Абхазией и Грузией нарастало, что в конечном итоге привело их к вооруженному столкновению в июне 1989 г. и войне 1992–1993 гг.

Все это не только отвлекало, но и лишало меня возможности заниматься философией. Только изредка мне удавалось тешить себя чтением сочинений древнеиндийских, древнегреческих авторов и европейских классиков. Особенно поражали и продолжают поражать меня Платон, Кант и Гегель. Но в последнее время я их читал не просто из «любви к искусству», а в связи с реальными жизненными событиями, участником которых мне часто приходилось бывать. В таком ракурсе я лучше стал понимать сложнейшие философские тексты. В то же время с высоты философских абстракций становилась все более заметной невидимая часть айсберга. Из глубины веков, а то и тысячелетий, философская мысль порой высвечивает такие реалии нашей современной жизни, понять которые обычное сознание не в силах.

Здесь нельзя не вспомнить Платона, сочинения которого, в частности «Законы», написанные 2500 лет назад, звучат и сегодня так, будто их автор жил и творил в послевоенной Абхазии. Они — самый обстоятельный и исчерпывающий ответ на вопрос: что нам сегодня надлежит делать для благоустройства своего общества? Всех тех, кого поистине тревожит судьба современного абхазского общества, я отсылаю к философскому наследию древнегреческого жреца истины, который и сегодня может помочь нам, как никто другой, в понимании нашей жизни.

Именно платоновская метода часто помогала мне вести определенное («включенное») наблюдение за действиями людей. Она позволяла мне раскрывать в какой-то степени смыслы, которые были сокрыты в этих действиях и мотивировали их. Можно проиллюстрировать эту мысль и своими личными наблюдениями. Я был очевидцем и участником трагических событий начала грузино-абхазской войны. Я видел, как мирные люди, в их числе и мои студенты, шли на фронт, не имея ни оружия, ни элементарных представлений о войне. Шли они, чтобы разоружить врага и вооружиться самим! Причем шли они не по приказу, невыполнение которого грозило им су-

ровым наказанием, а по собственному желанию! Значит, это был их свободный выбор. Но ведь шли они на верную смерть! *Что же ими двигало? Какая же сила заставляла их идти на верную смерть? Во имя какой более высокой ценности они готовы были рисковать своей жизнью? Есть ли в иерархии ценностей человека вообще еще нечто такое, что имеет для него большую значимость, чем его жизнь?*

Как видно, в экстремальных условиях войны люди начинают действовать неординарно. Это делает более прозрачным то, что обычно скрыто в их действиях, а потому не всегда адекватно осознается ими. В этом плане показательным оказался и кризис, разразившийся на рубеже веков, — и не только в бывшем Советском Союзе. В условиях кризиса, продолжающегося еще сегодня, людям также приходится мыслить и действовать необычно. Понять их действия привычным способом крайне сложно. Приходится искать новые подходы, по-новому читать тексты, подтексты и контексты социальной жизни людей.

Более того, на рубеже веков мы оказались перед новым вызовом: *как мы, абхазы, собираемся жить дальше*? Одного только политического самоопределения, как видно, оказалось недостаточно. Возникла острая необходимость и в культурно-цивилизационном самоопределении. От нас требовалось ответить на вопрос: *кто мы, абхазы, и чего мы хотим*? Сегодня от нас уже требуется оценить свой человеческий потенциал, ибо только на его основе может быть обусловлена целесообразность самой идеи абхазской государственности и ее независимости. Без собственной интеллектуальной базы государство не может иметь смыслообразующего начала, и оно (государство), тем более такое маленькое, как абхазское, может превратиться в предмет различных геополитических игр.

Ситуация, сложившаяся в последние десятилетия в Абхазии и вокруг нее, оказалась, как видно, неординарной, весьма острой и неоднозначной. Вопрос «Быть или не быть абхазскому народу?», несмотря на последние завоевания, по-прежнему продолжает висеть над нами, как дамоклов меч. Абхазская общественность осознает эту угрозу, но не знает, как ее отвести. Эта книга в какой-то степени является ответом на вызов исторического времени.

Современное состояние абхазского общества, в условиях которого писалась книга, не могло не наложить определенного отпечатка на нее. Вследствие этого она не похожа на обычное академическое издание. Такое издание, как правило, снабжается специальным научным аппаратом (терминологией, обширной библиографией, комментариями и др.). По стилю изложения книгу следует отнести к научно-популярному жанру.

Однако это не означает, что я пренебрегал академическим подходом. Напротив, в меру своих возможностей я придерживался современных научных требований. Потому изложенная в книге концепция — это не субъективная позиция автора, а продукт научного анализа.

Выбирая такой жанр, я исходил из степени значимости анализируемой в книге тематики, которая была, повторяю, как бы «навязана» самой жизнью. В силу этого обстоятельства возникла острая необходимость в расширении читательской аудитории. Ведь к судьбе культуры имеют отношение не только ученые, которые ее изучают. Круг специалистов, имеющих профессиональный интерес к культуре, гораздо шире, чем узко академический. Именно тем, кто имеет профессиональное отношение к абхазской культуре, в первую очередь, и предназначается данное издание.

При этом свою основную задачу я видел не столько в скрупулезном изучении фактов абхазской культуры и выстраивании их в определенную систему, сколько в изложении самой идеи (концепции, версии) книги, как бы в «чистом виде». В наших представлениях об абхазской культуре больше всего не хватает как раз ее *понимания*. Именно через формулирование рабочей версии мыслится мне достижение *понимания* абхазской культуры в ее *системной целостности*. Собственно, в этом и состоит замысел книги.

Здесь важно уточнить понятия «понимание» и «целостность». Само *понимание* культуры, как известно, есть высший уровень, которым как бы завершается процесс ее познания. *Целостность* культуры не сводится к простой сумме ее (культуры) составляющих элементов. Культура (как, впрочем, и любой другой системообразующий объект) есть нечто единое, нерасчленимое и большее, чем совокупность структурных элементов, из которых

она состоит. Поэтому из знаний отдельных элементов и фрагментов культуры не может быть создано понимание ее целостности. Но понимание достигается лишь анализом предельно общих понятий и категорий, познавательный потенциал которых мало используется в работах, посвященных абхазской культуре. Именно это обстоятельство и определило понятийный подход, используемый в книге.

Важность такого подхода заключается в том, что он позволяет создать целостное (общее) понимание культуры, являющейся сложным структурным образованием. Культура и составляющие ее структурные элементы находятся в отношении части и целого, в котором части функционируют по законам целого. Это значит, что без знания целого трудно понять части, из которых оно состоит. Лишь в свете общего понимания культуры можно разобраться в ее отдельных элементах. Более того, именно это понимание, часто в форме методологии или логических процедур, предшествует и предваряет изучение самих структурных элементов. Получаемые при этом результаты во многом зависят от того, на базе какой исходной идеи проводилось их изучение. Именно эту идею нам важно было изложить и предложить предполагаемой аудитории для обсуждения.

Однако при всей важности такой идеи (теории) не следует преувеличивать ее роль. Значимость теории зависит от степени ее эффективности в познавательной практике. Даже самая корректная и логически безупречная теория остается искусственным изобретением ума, если она не применима к практике. Смысл теории, ее предназначение — объяснение фактов. Объяснять факты теория может лишь в том случае, если она выведена из них. Поэтому идея (версия), изложенная в книге, конструировалась не произвольно, создавалась не искусственно, а выводилась из жизни абхазской культуры. В какой мере это удалось автору — судить взыскательному читателю.

Вместе с тем воссоздание целостного образа абхазской культуры оказалось трудно разрешимой задачей. Такая задача легче решается при реальном наличии аналога той целостности, о которой здесь идет речь. Между тем реальность абхазской культуры сегодня такова, что не предполагает такой целостности. В последние столетия абхазы стали дисперсным народом.

Утраченную целостность народа усугубили война и ее последствия. Лишь недавно стали налаживаться контакты с той частью абхазов, которые отдельными анклавами (группами) были расселены в странах Ближнего Востока еще в XIX в.

Катаклизмы, выпавшие на долю абхазского народа, не могли не сказаться на состоянии его культуры. Многие ее элементы в ходе истории деформированы или вовсе утеряны. Их приходилось восстанавливать. Но эта работа, разумеется, не может считаться завершенной. Она требует разработки специальной методологии, на базе которой можно будет реконструировать культуру. В связи с этим свою задачу я видел лишь в постановке самой проблемы, но не в решении ее.

Значимость используемого в книге подхода состоит еще и в том, что он позволяет выявить и рационализировать смысл и ценностный потенциал абхазской культуры. Часто они воспринимаются широкой общественностью в гипертрофированной или мифологизированной форме. Их рационализация стала особенно актуальной в условиях кризиса, когда в обществе образовался непомерный разброс мнений в понимании феномена Аҧсуара. При этом из поля зрения общественности часто выпадает понимание *смысла* абхазской культуры, ее *экзистенциальной значимости* в жизни народа. Научное изучение реального положения абхазской культуры и выполнение ею своих основных социальных функций в экстремальных условиях кризиса не стало еще традицией.

Чтобы понять смысл абхазской культуры, следует рассмотреть ее роль в формировании современного абхаза через ценности, которыми она его наделяет. Важны также создаваемые культурой условия, при которых ее носитель может не только приобрести определенный человеческий потенциал, но и реализовать его. Но смысл любой отдельной культуры простирается не только в границах этнического пространства. Непреходящая ценность (смысл) этнической культуры состоит в ее своеобразии, которое выявляется при сравнительном анализе с аналогичными образованиями. При этом особенно важно, что своеобразие любого этнокультурного образования имеет общечеловеческую значимость. Ведь культурное разнообразие человечества — это, как известно, его богатство, сила и выживаемость. Исчезновение

хотя бы одного, достаточно самобытного, культурного образования — большая утрата для человечества вообще, тем более в условиях продолжающегося мирового культурно-цивилизационного кризиса. Каждая отдельная культура — это не только люди, но и их опыт совместного выживания. Поэтому абхазская культура рассматривается в книге как в региональном, так и в глобальном контексте.

Разумеется, охватить и рассмотреть все аспекты абхазской культуры в одной книге вряд ли возможно. Потому я стремился найти путь, позволяющий реально оценить современное состояние абхазской культуры и определить перспективы ее развития. Насколько мне удалось справиться с решением поставленной задачи, опять-таки судить взыскательному читателю.

При этом нельзя не отметить, что книга представляет первый опыт подобного рода, в силу чего она не лишена отдельных недостатков. Их было бы гораздо больше, если бы не скрупулезная работа над текстом редакторов — профессора Натальи Томашевской и писателя Даура Начкебиа, замечания и советы которых помогли мне глубже разобраться в существе проблемы. За эту работу я им признателен. Однако это не означает, что они наравне со мной делят ответственность за те недостатки, которые в книге все же встречаются. Несмотря на это, я все же рискнул ее издать. Быть может, эти недостатки послужат импульсом в развитии мысли вокруг поднятой в книге проблематики? Хотелось бы надеяться!

Я также признателен научным сотрудникам Центра стратегических исследований Жаде Джемре Эрджийес и Кристине Пачулиа, оказавшим мне техническую помощь в подготовке книги к изданию. Во многом благодаря этой помощи книга приобрела тот вид, в котором она предлагается читателю.

Введение

ИСТОРИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ, ЕГО ОБРАЗ И ИМПЕРАТИВЫ

Ключевые понятия: время, вызов, ответ, система, кризис, самопознание

Время безвременья

Мы вступили в новое тысячелетие. Его начало стало временем тяжелых испытаний, глубоких потрясений, радикальных перемен. Былая форма социального жизнеустройства разрушена, а на ее развалинах идет мучительное формирование новой.

Состояние, в котором мы сегодня пребываем, — время *безвременья*. Нормы и механизмы социальной преемственности нарушены. Происходящие события, составляющие жизнь общества, утратили причинно-следственную связь и не выстраиваются больше в той последовательности, в какой человек мог бы осознанно ориентироваться в настоящем и прогнозировать свою будущность.

Органичная целостность временного континуума (прошлое–настоящее–будущее) утрачивается, а потому время как бы перестает *быть*. Лишенное привычных координат — базовых признаков и свойств (длительность, необратимость, однонаправленность, линейность, цикличность, спиралеобразность и др.) — оно становится трудноуловимым, трудноосмысливаемым, а потому не столько ориентирует, сколько дезориентирует людей.

Многочисленные «вызовы» современного миропорядка еще больше усложняют настоящее и вуалируют образ социального будущего, на формирование которого нацелены сегодня усилия всего человечества. В этих обстоятельствах только прошлое кажется понятным, осмысленным. И потому в нем, прежде всего, мы ищем архетипы, способные объяснить смысловые параметры настоящего и подсказать пути движения в будущее.

Поиск образа будущего стал ныне глобальной задачей. И было бы упрощением говорить, что этот образ однозначно предопределен всем предшествующим ходом социального развития. Его ищут, моделируют теоретики и практики, ученые и политики. В этих условиях всем социальным общностям (в том числе этническим) предоставляется уникальная возможность стать активными участниками творческого поиска искомого образа будущего.

Определение неопределенности

Историческое время, переживаемое нами сегодня, характеризуется также как «время социальной *неопределенности».* Неопределенность выражает собой такое состояние социальной системы, когда прежний порядок составляющих ее структур (социальных институтов, социальных групп, консорций, индивидов и т. д.), а также механизмы их взаимосвязи и взаимодействия оказываются разрушенными.

Будучи изолированными друг от друга, т. е. вне системы, находясь в состоянии некоего «броуновского движения», эти структуры начинают поиск новой системы (порядка) как единственно возможной формы своего существования. В ходе этого процесса структуры могут либо сами образовывать новую систему (новый порядок в иерархии частей целого), либо вливаться в другую существующую систему.

Фактор деформации привычных структур, неопределенность их нового статуса порождают неустойчивость социальной системы, а вместе с ним — чувство утраты человеком социальной реальности. Этот процесс весьма сложный, не всегда однозначный, но всегда болезненный для общества.

Люди начинают испытывать растерянность и большие затруднения. Поддерживать жизнь старыми привычными спосо-

бами становится невозможным, а новой технологии жизнеобеспечения еще нет, как нет и единых (общих) правил и норм совместной жизнедеятельности — они еще неясны и в обществе не сложились. Каждому приходится находить свой способ выживания. Не все выдерживают испытание такой самостоятельностью: выживают лишь наиболее инициативные, предприимчивые, мобильные, не только *способные*, но и *готовые* адаптироваться к экстремальным условиям.

Порядок и хаос

Выжить во время социальной неопределенности возможно, лишь определившись, т. е. создав такие условия, при которых люди могут достаточно эффективно и стабильно поддерживать свое существование. Это означает не что иное, как необходимость создания новой социальной системы. Система как таковая есть *упорядоченность* составляющих ее структур или, говоря иначе, определенный порядок. Сама упорядоченность, в свою очередь, есть такое состояние структур, при котором они могут существовать лишь в связи друг с другом. И только при наличии такой связи структур можно говорить об их упорядоченности и системности.

Взаимосвязь структур происходит на разных (механическом, органическом, надорганическом) уровнях, но при этом суть ее (взаимосвязи) сохраняется. Однако порядок (система) не есть данность, вечная и неизменная. Напротив, любая система, в том числе и социальная, изнашивается и, исчерпав свои внутренние ресурсы, разрушается. Впрочем, разрушение системы может произойти и под воздействием внешних сил и факторов. Ведь никакая система не существует изолированно, а лишь в связи с другими системами, с которыми она взаимодействует. Не всегда это взаимодействие конструктивно; часто оно носит деструктивный характер, и тогда происходит очередное исчезновение одних и возникновение других систем.

Это означает, что в процессе эволюции порядок (системность) может перейти в иное состояние — беспорядка (бессистемности), или *хаоса*. Хаос противоположен порядку. Если в условиях порядка причинно-следственная обусловленность происходящих событий, процессов просматривается достаточно хорошо, то при

хаосе такую закономерную последовательность (причина — следствие) проследить трудно.

События и действия людей в условиях хаоса произвольны, «аритмичны», что не позволяет им что-то планировать, тем более — строить прогнозы. Все ресурсы людей, в том числе интеллектуальные, тратятся, главным образом, на потребность *выжить любым способом*. Именно она, эта потребность, становится основополагающей мотивацией человеческих действий в каждый текущий момент жизни. Заниматься же совершенствованием формы наличного социального бытия и, тем более, интеллектуальным поиском своего социального будущего ни времени, ни возможности у людей просто не остается.

Кризис бытия или переходный процесс?

На рубеже веков не только мы, абхазы, но и все человечество оказались перед угрозой серьезных катастроф — термоядерной, экологической, техногенной, цивилизационной, демографической и др. Они составляют содержание более общего понятия — кризис.

Истоки нарастающего кризиса (а сегодня ни у кого уже не осталось сомнений в его нарастании) трудно объяснить обычными ссылками на те или иные, якобы устаревшие, идеологические доктрины и социальные порядки. Тем более, что они вторичны относительно людей, их создавших. Было бы перспективнее искать первопричину в самом *способе* бытия вида “Homo sapiens”.

На планете, как известно, человек — единственное существо, которое поддерживает свое существование через и посредством *преобразования* природной среды обитания. Преобразование среды человеком происходит не только по законам природы, но и по *социальным законам,* что делает его *активным* и творческим существом, а сообщество людей — *динамично развивающейся* социальной системой. Поэтому в процессе социо- и культурогенеза человек вынужден приспосабливаться уже не столько к условиям естественной (природной), сколько созданной и наращиваемой им искусственной (социальной) среды. Оставаясь частью природы, человек становится в оппозицию природе, начинает противостоять ей, что с неизбежностью приводило и приводит их к различного рода взаимным столкновениям.

В связи с этим следует отметить пройденные человечеством этапы (стадии) исторической эволюции. Они отличаются друг от друга по технологии жизнеобеспечения, обусловленной характером взаимоотношения человека и природы.

На первом (доиндустриальном) этапе человек строил свои действия в соответствии с нормами биогеоценоза. Это позволяло поддерживать существовавший в природе баланс.

На втором (индустриальном) этапе происходил непомерный рост потребностей человека, что коренным образом изменяло его отношение к природе. Человек стал относиться к себе как к самоцели, а к природе — как к средству достижения этой цели. Произошедшая в связи с этим смена технологической парадигмы повлекла за собой нарушение баланса природы и общества в пользу максимального потребления природных ресурсов. Следствием этого стало истощение ресурсного потенциала природы.

Дальнейшее безудержное наступление на природу и вызванное этим забвение всех норм биогеоценоза явились основой формирования третьего (постиндустриального) этапа, когда человек переходит к иной (инновационной) технологической парадигме. Сутью ее стало снятие каких-либо ограничений в удовлетворении базовых потребностей человека. Научные и технические «прорывы» (освоение космоса, проникновение в микромир, компьютеризация, нанотехнологии и т. д.) поставлены на службу еще большего производства разнообразных услуг и предметов потребления. Удовлетворяя постоянно разрастающиеся потребительские запросы, людям приходится отступать от норм не только биогеоценоза, но и морали, порождая тем самым угрозу существования вида Homo sapiens. Нетрудно заметить, что источником этой угрозы является используемая человеком технология жизнеобеспечения, которая лишает и его самого, и природу перспективы дальнейшего сосуществования. Потому со всей очевидностью и остротой встает вопрос: *как человечеству сохранить себя*?

К сожалению, пока человек не может противопоставить надвигающейся реальной угрозе ничего конкретного, кроме абстрактных моральных сентенций. Но уже это означает осознание им ситуации и стремление найти адекватные ответы на фундаментальные вызовы времени.

Кризис, таким образом, не есть некая *стагнация*, а есть *процесс* напряженного поиска выхода из него. Происходящие в ходе этого процесса изменения, хотя нередко и произвольны, хаотичны, все же имеют определенный *смысл* и *направленность*, поскольку ведут, как уже отмечалось, либо к распаду функционирующей системы и ее исчезновению, либо к формированию новой.

Применительно к социальной форме жизни речь может идти о вероятной гибели той или иной социокультурной общности (этноса, нации, цивилизации) или образовании новой. Причем между распадом старой и образованием новой общности четкой временно́й границы нет — это единовременный, взаимопереходящий друг в друга процесс.

Следовательно, кризис как некое переходное состояние содержит в себе не только деструктивные, но и конструктивные перспективы развития. В этом видится его позитивный смысл, поскольку в этих условиях человеку приходится искать пути выхода из него.

Справиться с решением такой, отнюдь не простой, задачи общество может, лишь наращивая свой творческий и интеллектуальный потенциал. Кризис, таким образом, побуждает человека не только повторять накопленный родовой опыт, но и развивать его.

Между двумя системами

Историческое время, в котором мы сегодня пребываем, можно рассматривать также как «состояние между двумя системами», причем несуществующими: старая система разрушена и уже не действует, а новая — еще не утвердилась. Этим «системным вакуумом» объясняются многие социальные недуги, которые сотрясают современный мир.

Но так продолжаться долго не может: либо человеческое сообщество как системообразующее формирование окончательно распадется, утратив способность самовосстановления в прежней форме, либо же, найдя выход, перейдет в более устойчивое состояние, с новой формой своего существования.

Происходящие ныне процессы и тенденции в их развитии можно, видимо, как раз и рассматривать как напряженный и

мучительный поиск этой новой, более эффективной формы (системы) человеческого существования.

О социальных последствиях техногенной цивилизации

При всей противоречивости и неопределенности переживаемого нами сегодня исторического времени некоторые основополагающие черты и особенности эволюции постсовременного общества все же просматриваются.

Несмотря на серьезные прорывы, осуществленные человечеством, особенно в сфере экономики, науки, техники, а также предпринятые им усилия, направленные на совершенствование социально-политического мироустройства, человечество продолжает еще оставаться необустроенным. Более того, само существование человечества находится перед лицом серьезной угрозы самоуничтожения.

Трудно предсказать, каковы будут конечные последствия всех этих опасных тенденций. Более определенно можно судить лишь о причинах, их вызвавших. Мы имеем в виду социальную модель общества, которая получила широкое распространение в современном мире, особенно на Западе, под названием *техногенной цивилизации*.

Как модель социального устройства техногенная цивилизация образовалась на базе определенного миропонимания. В нем центральное место занимает человек, стремящийся стать «мерой всех вещей», высшей ценностью в иерархии ценностей вообще.

Главная задача, которую решает человек в условиях техногенной цивилизации, — это реорганизация наличного природного и социального порядка вещей. Реорганизация проводится человеком в соответствии со своими желаниями сверхпотребления и наслаждения. Человеческий разум подчинен этой цели и превращен в мощное средство ее достижения.

Такая ценностная ориентация в свое время сыграла определенную позитивную роль в решении накопившихся, в частности, в европейском обществе социальных проблем. Но в дальнейшем, когда сложившиеся внутри техногенной цивилизации идеологемы стали абсолютизироваться, данная ориентация начала тормозить социальное развитие. Более того, зачастую она приво-

дила человека к результатам, противоположным поставленным им изначально целям.

Создание несметного количества материальных и духовных благ отнюдь не улучшило человеческое сообщество, не уменьшило, как того ожидалось, проблем, стоящих перед ним. Концентрация богатства у одних и нищенское существование других всегда создавали социально-политическую напряженность, сделав постоянными спутниками общества мятежи, гражданские войны, революции. И сегодня «благополучие» и «стабильность» некоторых обществ — лишь кажущиеся. Пока единство человечества подрывается вопиющим неравенством стран и народов, пока существует силовой приоритет отдельных этнических, государственных, групповых и других корпоративных интересов над интересами общечеловеческими, стабильного миропорядка не будет.

Специфический способ существования человека (его активно *преобразующая деятельность*, *целесообразная самоорганизация*) все чаще предстает не счастливым даром разумного существа, а источником многих его социальных бед. Оказалось, что разум не всегда обеспечивает *разумность* действий человека. Кризис, переживаемый сегодня западным сообществом, — это кризис, прежде всего, европейского рационализма, шагнувшего теперь и за пределы своего континента.

В связи с этим нелишним мог бы стать опыт восточной цивилизации, позволяющий иначе взглянуть на происходящие в мире процессы и на возможные варианты нашей национальной модели развития.

Характер и динамика эволюционных процессов

Постсовременный мир — это, пожалуй, наисложнейший объект изучения и понимания. Чтобы разобраться в его сути, нужна особая теория, которая, выражаясь в терминах Н. Бора, должна быть «*достаточно безумной*». Приходится даже конструировать специальный языковой каркас (понятийный аппарат), который весьма существенно отличается от языка классической науки. Поэтому мы и вводим здесь такие понятия, как *«определенность-неопределенность», «стабильность-нестабильность», «устойчивость-неустойчивость»*, «*равновесность-нерав-*

новесность», «порядок-хаос» и др., позволяющие «*схватить*» и «*выразить*» (Гегель) специфику осмысливаемого объекта.

Выше уже давалось описание постсовременного мира через дихотомию определенности-неопределенности. Имелось в виду состояние «определенной неопределенности», в котором мир постоянно меняется, трансформируется, не давая человеку зафиксировать его и вдумчиво осмыслить. Все труднее и труднее предсказать, каким мир будет в будущем. Прошлое и настоящее однозначно не детерминируют будущее — о нем мы можем судить лишь на языке вероятности.

К осмыслению текущих процессов в мире можно подойти и с точки зрения понятия стабильности-нестабильности. При этом важно учитывать, что абсолютно стабильного состояния системы не бывает, как, впрочем, и наоборот; речь может идти лишь о том, какое из состояний (стабильность или нестабильность) доминирует в жизни системы. Такая внутренняя диалектика превращает систему не в нечто застывшее, а в динамичный процесс взаимного перехода стабильности в нестабильность и наоборот.

При этом стабильность понимается как такое состояние структурной организации системы, при котором она (система) может достаточно надежно поддерживать и воспроизводить себя. В свою очередь дееспособность системы обеспечивается *равновесностью* и *отлаженностью* взаимодействия ее структур. Как видим, структуры образуют систему и обеспечивают ей жизнь, но и система создает условия для полнокровного функционирования этих структур.

В условиях отсутствия стабильности системы происходит нарушение равновесности ее структур. При такой ситуации система и ее структуры вступают в противоречие: система не может поддерживать прежний режим функционирования структур, а последние не обеспечивают функционирование системы, что приводит к системному кризису, *бифуркации* и к нарушению внутрисистемного порядка. Кризис может привести к реконструкции старой системы или к полному ее распаду. В этом случае освободившиеся структуры либо прекращают свое существование, либо продолжают функционировать (в иной конфигурации) в условиях новой системы.

Это дает основание думать, что при всей кажущейся хаотичности происходящих в постсовременном мире событий в них все же просматривается определенная закономерность: сменяемость материальных (социальных) систем, стремление к иерархизации, предельность жизненного времени и др.

В эволюции постсовременного мира наблюдается еще одна закономерность (тенденция) — это *нарастающее ускорение процессов социального развития*. Она тесно связана с другой тенденцией — *усложнением* структурной организации социальных систем. Как правило, распад устаревшей системы и образование новой происходят путем перехода от *простой* формы существования к более *сложной*. Стремление к более сложным формам существования позволяет системе быть более дееспособной. Именно на развитие своей дееспособности направлено действие любой системы.

Однако следствием нарастающего ускорения процессов развития и *усложнения* структурной организации систем является понижение степени их стабильности. Поэтому постсовременный мир следует характеризовать как более *динамичное*, *сложное* и *дееспособное*, но *менее стабильное* образование.

Еще одна особенность постсовременного мира — усиление взаимодействия двух взаимоисключающих и в то же время взаимополагающих тенденций. Одна из них направлена на интегрирование всех основных культурно-цивилизационных образований в единую планетарную социокультурную суперсистему. Идеологическим выражением этой тенденции является *глобализм*.

Однако процессы глобализации вызывают противодействие другой тенденции, направленной на сохранение культурно-цивилизационного разнообразия — регионализации (локализации). Появление понятия *глокализация* (Р. Робертсон), состоящего из соединения двух слов «глобализация» и «локализация», попытка подчеркнуть их взаимное осуществление не сняли их реального противостояния.

Человечество остается *единым* видовым образованием. Но это единство существует в разнообразных социокультурных формах. Культурно-цивилизационный полиморфизм, подобно генетическому, защищает человечество от случайных превратностей судь-

бы и позволяет выживать. В то же время это разнообразие может служить и часто служит, как показывает практика, источником различных противоречий, сотрясающих жизнь человечества.

Диалектика взаимодействия двух этих тенденций во многом предопределяет социальное развитие, усиление интеграционно-дезинтеграционных процессов в обществе, активизацию взаимодействия различных культурно-цивилизационных генераций, глобализацию истории и вовлечение в нее периферийных регионов и народов, ранее находившихся как бы «вне истории», вне активной политической жизни.

Пространство «осевого времени» (К. Ясперс), когда социальное пространство-время уплотняется, когда социальные системы становятся более сложными и менее стабильными, а политическая ситуация быстро меняющейся, человек вынужден приобретать новые навыки и способности. Речь идет о чувстве исторической ориентации, о даре социального предвидения, большей осмысленности организации мироустройства, большей рефлексии на происходящее и др.

Динамика социального развития ведет, как уже отмечалось, к понижению уровня стабильности и повышению напряженности в обществе, к росту его конфликтогенного потенциала. Это дает основание многим ведущим аналитикам современности предполагать, что великие раздоры в среде человечества будут порождены не только идеологическими и экономическими факторами, но и культурно-цивилизационными различиями [1].

Сегодня в мире, наряду с западной (христианской) цивилизацией, существуют и другие, например китайская, индийская, исламская, православная цивилизации, которые отнюдь не собираются растворяться в каком-либо другом культурно-цивилизационном образовании. Вероятнее всего думать, что борьба за доминирование между основными цивилизационными системами, в первую очередь, между западными и восточными, продолжится и впредь, причем с нарастающим обострением.

Конструкция или деструкция?

Проведенный нами выше дискурс будет неполным, если мы не скажем о том, как современные эволюционные процессы влияют на структурные основы человеческого бытия. Тем более,

что человек — не сторонний наблюдатель происходящих вокруг него событий, а *активный* их *участник*. Именно человек меняет социальный облик мира, в котором живет, и при этом меняется сам. Именно человек творит свой социальный мир, который в то же время творит и его самого.

Человек строит свой мир достаточно осознанно, преследуя определенную цель. Однако цель и результаты, достигаемые при этом, далеко не всегда совпадают. Имеется в виду следующее. Человек есть, пожалуй, единственное существо, способное *создавать, творить*. Но он не может строить, не ломая (не расщепляя) целостность природного вещества или целостность им же созданного социального мира.

Человек — не только творец, но и разрушитель. Разрушение-созидание — это двуединый процесс, имя которому — социальное бытие человека. Амбивалентность в деятельности человека часто делает его заложником своих деяний. Обрушившиеся на него сегодня социальные недуги — продукт и результат как раз таких деяний.

В этом контексте логично предположить, что переживаемый постсовременным миром кризис — это, прежде всего, кризис самого человека, его *социальности* и *неспособность* организовать свою жизнь в соответствии с естественными нормами окружающей среды.

Другим следствием происходящих сегодня в мире процессов стало также усложнение социальной дифференциации общества, появление еще более мелких групп вплоть до своего рода «атомарных частиц» — индивидов. Распадаются не только большие социальные общности (системы), но и различные социальные группы (классы, касты, слои и др.) внутри отдельной общности. Сегодня, к примеру, трудно говорить о пролетариате так, как о нем писал К. Маркс в «Манифесте Коммунистической партии» (1848 г.). Рабочий класс уже не выступает как носитель единой идеологии и как выразитель общих интересов — он разделен на многие переходные и маргинальные группы, интересы которых слабо связаны между собой.

Однако и небольшие объединения не могут считаться устойчивыми, поскольку со временем индивидуальные интересы входящих в них лиц все чаще берут верх над интересами групповы-

ми. Индивид предпочитает сегодня быть свободным (независимым) не только от природы, но и от социальных уз (классовых, партийных, семейных и др.), которые чаще всего ограничивают свободу его действий. Он хочет быть самостоятельным, подчеркивая все больше свою индивидуальность, свою уникальность. И не хочет быть носителем лишь коллективной психологии, коллективного менталитета, коллективной воли.

Реальный социальный мир, который индивид застает как бы в «готовом» виде, не отвечает всем его требованиям и пожеланиям. Пытаясь уйти от него, он создает свою социальную нишу — свой микромир, в котором рассчитывает не столько на унаследованный, сколько на формируемый им самим социальный опыт. Это дает основание говорить об *индивидуализации* постсовременного общества, в котором индивид становится все более автономным существом и все чаще выступает от имени своего «Я».

Как пишет видный российский ученый Г.Г. Дилигенский, индивидуализация ведет к размыванию «традиционной модели группового человека, черпавшего свои мотивы и знания, нравственные нормы и мировоззренческие установки из относительно устойчивых групповых культур». Следствием этих процессов стали «такие тревожные явления, как десоциализация, усиление индивидуализма, уход в замкнутый мир адаптационных, потребительских и гедонистических ориентаций. Социальные нормы и интересы вытесняются из внутреннего мира индивида...» [2].

Однако бегство индивида из преднаходимого им вокруг себя социального мира приводит его к другому миру, в котором его индивидуальность проявляется еще меньше, а стремление к независимости (свободе) приводит к еще большей зависимости. Этот парадокс объясняется тем, что в новой социальной среде человек вынужден постоянно искать себя, самоутверждаться, формировать новые ценности индивидуального существования, приобретать новый опыт. Однако мир меняется быстрее, чем приобретаемый индивидом опыт. Опыт же предыдущих поколений в условиях разлома традиционных систем не исчерпывает всего объема необходимых в новых условиях знаний и навыков, а потому не может служить надежным гарантом успеха в его жизнедеятельности. Остается одно — меняться так же быстро, как меняется окружающий мир.

В этом контексте речь идет по существу о *формировании* нового человека. Но *каким* он будет, пока трудно сказать. Можно говорить лишь о том, каким он *должен* быть. И хотя это будет лишь нашим субъективным пониманием, оно все же способно внести свою лепту в процесс антропосоциогенеза — процесс, который не завершился и все еще продолжается. Протекая не без нашего участия, этот процесс все же нами не управляется, но мы можем *влиять* на него.

Самоопределение или самоидентификация?

Культурно-историческое время, современниками которого мы являемся, перешло не только в новое тысячелетие; судя по всему, время трансформируется в какую-то другую форму бытия с неясными пока социальными очертаниями и системой ценностных ориентаций. В таких условиях, когда старая форма жизни уже разрушена, а новая еще не сложилась, человек оказывается вне системы координат. Достойно жить и выживать в такой ситуации человеку не так-то просто — сделать это можно лишь в социуме достаточно *определенном и упорядоченном*. Поэтому ему приходится самоопределяться, т. е. *конструировать* свое социальное настоящее и будущее и проецировать его черты на себя.

Решение такой задачи требует от человека определения своих социальных (мировоззренческих, ценностных и др.) предпочтений: *по-новому* оценивать внешний мир и самого себя, *по-новому* отвечать на фундаментальные вопросы бытия: *Кто Я? Каков смысл и ценность моего бытия? Какое место Я занимаю в системе мироздания? Какова моя миссия в жизни Универсума? Какую роль Я могу и должен играть в формировании своего жизнеустройства*?

Казавшиеся туманными, подчас праздными, эти извечные философские вопросы сегодня вновь обрели вполне определенный, актуальный земной смысл и звучание. Более того, критическое переосмысление человеком своей культурно-цивилизационной идентичности становится сегодня одним из гарантов его выживания в современном социуме. Сохранение исторических перспектив этого выживания возможно лишь на базе нового мировоззрения, новой системы ценностных ориентаций и новой технологии жизнеобеспечения, а также на новых,

адекватных текущим реалиям, адаптационных механизмах. Глубинное самопознание, включающее в себя понимание предельных основ бытия, должно стать доминантой социальной политики постсовременного общества.

Очевидно, что необходимость решения такой задачи вызвана спецификой текущего времени, когда находиться в стороне от магистральной линии исторического развития так называемым периферийным странам будет все труднее. Абхазии также предстоит войти в русло развития мировой цивилизации, по-новому осознать себя, найти свое место в новом формирующемся мироустройстве, свой путь в будущее. В контексте разворачивающихся в стране и вокруг нее геополитических и социокультурных процессов народ Абхазии может рассчитывать на историческую перспективу — социокультурное выживание — в том случае, если он глубоко осознал: *Кто он есть на самом деле? Как он собирается жить в будущем?*

Духовно самоопределиться нам, абхазам, возможно только в контексте происходящих вокруг нас, особенно на Кавказе, процессов. На исходе XX в. наш регион, как видно, вновь становится ареной выяснения геополитических притязаний ведущих стран мира. Следствием разыгрывающихся здесь этими странами «сценариев» стало начало процесса политико-правового разделения единого в экокультурном плане Кавказа на различные по своему политико-правовому статусу государства.

Можно было бы рассматривать этот процесс как повышение роли Кавказа в геополитике, как результат роста политического сознания народов кавказского сообщества, но, вероятнее всего, речь идет о разделении региона на сферы влияния внешних «игроков». И здесь могут быть предложены самые разнообразные формы будущего политического устройства Кавказа. Какая из них будет реализована и насколько будет выражать жизненные интересы коренных народов — задача, на решение которой должен быть нацелен весь наличный интеллектуальный потенциал сообщества.

Из многообразия возможных форм (моделей) политического устройства региона наиболее вероятными можно считать две: Кавказ становится суверенным субъектом культурно-исторической жизни и в качестве такового участвует в формировании

своего социокультурного будущего [1]; Кавказ остается инертным материалом истории, провинцией какой-либо сверхдержавы с ее (а значит, не своим) будущим [2].

Более вероятным представляется сохранение геополитической и культурно-цивилизационной зависимости Кавказа. Правда, эта зависимость может быть выражена на другом уровне и в другой форме. Но при этом не следует недооценивать того, что процесс осознания себя народами кавказского сообщества уже идет.

Каковы будут последствия этих судьбоносных процессов — пока трудно предсказать. Они могут быть самыми неожиданными, в том числе драматичными, поскольку преследуемые коллективным социальным субъектом цели и достигаемые при этом результаты для отдельных участников, как свидетельствует историческая практика, не всегда совпадают, а порой, исключают друг друга.

Вместе с тем нарастающая динамика процессов социально-политического развития в регионе показывает, что самоосознание народами Кавказа своего сообщества лишь на политическом уровне (политическое самоопределение) оказалось недостаточным. Процесс самоопределения обретает исторические перспективы только в том случае, если он проходит на базе определенных социокультурных реалий. Потому столь важно формирование концептуального объяснения и постижения той культурно-исторической реальности, в которой находится сегодня Кавказ. Без общих, теоретически выверенных представлений о мире в целом и Кавказе в частности трудно понять суть региональной культурно-исторической конкретики, решать стоящие перед народами сообщества задачи, предвидеть направление развития и возможные последствия принимаемых решений, осмысленно ориентироваться во все более усложняющемся мире и конструктивно участвовать в формировании его (а значит, и своего) будущего.

Перед лицом этих сложных проблем мы пока мало в чем меняемся. Взять хотя бы наше собственное, исторически выработанное клише мышления, те интеллектуальные навыки и стиль рефлексирования, которые давно стали для нас традиционными, привычными и по отношению к которым нам так трудно перейти в оппозицию.

Готовы ли народы кавказского сообщества к таким поворотам судьбы, в частности к фундаментальному переосмыслению своего социокультурного «Я», как того требует время? Обладает ли вообще Кавказ своей социокультурной идентичностью или же его культурно-историческая самостийность исчерпывается биоэтноразнообразием, неким, если можно так выразиться, «экзотическим эффектом», с которым регион обычно и воспринимается внешним миром?

Такая задача, задача *самоидентификации*, со всей остротой встала сегодня и перед нами, абхазами, но готовы ли мы к ее решению? Готовы ли мы перед внешним миром со всей ответственностью сказать, *кто мы есть на самом деле*?

Рациональное осмысление абхазским этносом своей духовной субстанции как определенной культурно-исторической реальности (в форме логически выстроенных понятий, суждений, умозаключений) не стало еще привычным делом, новой традицией в развитии нашего национального самосознания. Для нас созерцательное отношение к внешнему миру и к самим себе предпочтительнее и удобнее, чем активно преобразующая познавательная деятельность.

Нам удобнее и привычнее изображать и объяснять объективную реальность, в том числе и себя, в категориях этики и эстетики, чем сухими и лаконичными понятиями теории познания, которая, выражаясь словами М. Бахтина, не стала еще «жанром» абхазской культуры.

По существу, наше национальное самосознание живет еще в своей собственной традиционной стихии, осуществляет свою деятельность в клише архаических форм и норм, находится как бы в себе; ему трудно абстрагироваться, дистанцироваться от самого себя, посмотреть на себя со стороны, стать объектом собственных познавательных интересов, анализа и критической оценки. Мы используем опыт ассоциативного мышления, нам чуждо мышление дискурсивное, саморефлексирование в европейском стиле (хотя элементы последнего в нашем самосознании, несомненно, имеются).

Иначе говоря, дух наш не привык погружаться в дебри бытия, осмысливать возможные пути и формы его самосовершенствования или заниматься культурно-историческим оформлени-

ем своего мироустройства. Удобным было для него оберегать и соблюдать вековые предписания «своего» мира, рассматривать его как нечто раз и навсегда данное. Переделывать, преобразовывать, совершенствовать его, тем более разрушать до основания и воссоздавать заново, как это происходит со многими народами других государств, в частности, России, абхазам еще не приходилось. Впрочем, в условиях традиционного общества, когда социальное будущее было в основном предопределено единообразием предшествующего развития, это и не было особенно нужно.

Теперь же ситуация радикально изменилась. Пожалуй, мы впервые столь остро начинаем осознавать потребность в духовном самоопределении, фундаментальном самопознании, обосновании исторической целесообразности нашего национального существования, в определении своей ценностной ориентации и новой мировоззренческой парадигмы.

Выполнение такой работы тем более важно, поскольку мы сегодня предстали перед международным сообществом в иной ипостаси, а инерция восприятия им нашего мира остается прежней. Мы должны переломить ситуацию, ибо нам небезразлично, *что* и *как* думает внешний мир о нас. Впрочем, не меньшее значение имеет для нас и то, что мы сами думаем о себе и мире, окружающем нас.

Примечания

1. *Huntington P.S.* The ungovernability of democracy? // Democracy in the 1990s. Vienna, 1994. N 6. January. P. 34.

2. *Дилигенский Г.Г.* В защиту человеческой индивидуальности // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 43.

Глава I

АБХАЗИЯ В КОНТЕКСТЕ ПОСТСОВРЕМЕННЫХ КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ КОЛЛИЗИЙ

§ 1. Внешний мир и особенности его трансформации

Ключевые понятия: Абхазия, мир, геополитика, противоречие, процесс, столкновение

Абхазия и внешний мир

Такие небольшие страны, как Абхазия, более зависимы от внешнего мира и менее способны влиять на него. Поэтому наш успех, равно как и неуспех, в достижении своей стратегической цели — сохранения национальной идентичности — во многом зависит от того, насколько мы адекватно осознаем свое место и роль в жизни целого мира, частью которого являемся; насколько объективно оцениваем происходящие вокруг нас процессы и основные тенденции в их развитии; насколько адекватны обстоятельствам времени наши действия. Важно не ошибиться в понимании основного вектора развития современного мира, в котором нам приходится обустраиваться.

Чтобы приобщиться к мировому сообществу в качестве равноправного субъекта, необходимо, в первую очередь, не только осознать себя (*кто мы есть на самом деле),* но и понять, *что*

собой представляет внешний мир, с которым мы собираемся интегрироваться.

Формировать свое новое жизнеустройство, наполнять его смысловым и ценностным содержанием можно на основе собственного культурно-исторического опыта, но с учетом тех базовых принципов и правовых норм, по которым организован и развивается остальной мир. Другого пути национального выживания нам просто не дано.

Коль скоро безопасность Абхазии во многом зависит от внешнего мира, то нам следует заинтересовать его в нашем национальном существовании. Думается, добиться этого возможно в том случае, если существование Абхазии как суверенного государства будет иметь достаточно позитивный смысл и для них.

Это значит, что мы должны преподнести себя внешнему миру так, чтобы ему было выгоднее строить отношения с Абхазией как с равноправным партнером, нежели как с пассивным объектом своего воздействия. Важно продемонстрировать, что стать таким партнером нам вполне по силам. Для этого необходимо, прежде всего, так организовать свою жизнь, чтобы быть в состоянии самим на правовой основе строить и поддерживать социальный порядок, эффективно управлять процессами своего внутреннего развития. Не решив задач внутрисоциального обустройства, вряд ли можно предстать перед внешним миром серьезным партнером.

Партнерские отношения с Россией, Грузией, Турцией и со странами Запада возможны на основе четкого понимания того, *что представляет собой каждый из них* и *что представляем собой мы сами*. Путь достойного взаимодействия с более сильными партнерами в условиях, когда правовые основы сосуществования стран и народов серьезно расшатаны [1], для нас непривычный, поэтому и нелегкий. Тем не менее другого пути самосохранения у нас нет.

Метаморфозы постсовременного мира

В последнее время в мире произошли разительные перемены. Общий мировой порядок, сложившийся после Второй мировой войны и казавшийся долгие годы незыблемым и окончательным, на рубеже столетий претерпел неожиданные изменения. Одни государства (СССР, Югославия, Чехословакия и

др.) распались, прекратив свое существование, а на их прежних территориях образовались новые государства (Россия, Украина, Казахстан, Черногория, Сербия, Чехия, Словакия и др.). Другие же государства, ранее расколотые, напротив, объединились (например, Германия). Изменились межгосударственные границы, территория и численный состав населения многих стран. И все это вопреки требованиям правовых норм и конвенций [2], принятых, в частности, ООН и европейским сообществом.

Вследствие этих изменений не стало Восточного военно-политического блока («Варшавский договор») — одного из двух, наряду с Западным блоком (НАТО). Противостояние между ними, несомненно, несло в себе угрозу человечеству, но в то же время поддерживало баланс сил в мире и определенный порядок в нем.

С прекращением существования Восточного блока мир перестал быть биполярным и теперь воспринимается как однополярный, во главе с США. Можно было бы рассматривать образование однополярного мира как выражение наступившего единства человечества и преодоления им своей былой расколотости, как окончание эпохи «холодной войны» и переход к стабильному и безопасному социальному развитию.

Однако единым мир так и не стал: война не перестала сопутствовать человечеству, она лишь перестала быть «холодной», о чем свидетельствуют события — и не только на Кавказе. Жизнь на планете не стала более стабильной и безопасной. Напротив, борьба за новый передел мира, новые сферы влияния между ведущими странами еще более обострилась, что сделало человеческую жизнь менее стабильной и менее безопасной.

Новая дихотомия или возвращение к старой модели?

Сразу же после распада Восточного блока началось формирование «нового мирового порядка» по модели США, преследующих главным образом собственные интересы. Проводимый ими сегодня внешнеполитический курс недвусмысленно дает понять, что после распада СССР США рассматривают себя единственной в мире сверхдержавой и носителем глобальных геополитических интересов, считая при этом интересы других держав лишь *региональными*.

Политика, проводимая сегодня США, оказалась явно не по душе другим ведущим странам мира, в первую очередь Китаю, Японии, Индии, России и др., выступающим за многополярный мир. За исключением, пожалуй, Великобритании и еще нескольких стран, мало кто сегодня разделяет и поддерживает геополитические амбиции США. Даже в Европе им трудно рассчитывать на былую безоговорочную поддержку, что показала война в Ираке. Но реально противостоять США и сдерживать их экспансию на планете могут лишь страны Дальневосточного региона (далее — ДВР), которые, вступив на путь динамичного развития, весьма интенсивно наращивают свой экономический и военно-политический потенциал.

Такой динамизм в развитии не может не беспокоить США, но пока они бессильны помешать росту экономик ДВР. Более того, сегодня США стали явно уступать им в темпах роста и по другим важнейшим показателям.

Для нас важно подчеркнуть специфику развития стран Дальневосточного региона (Япония, Китай, Южная Корея, Сингапур, Малайзия, Гонконг, Тайвань, Таиланд, Индонезия и др.). Модель развития этих стран существенно отличается от западной. Если западная модель основывается на *экономических ценностях* [3], то модель дальневосточных стран — *культурных ценностях.*

Разные модели дают разные результаты. Если в развитии стран Запада, особенно США, в последнее время просматривается определенное замедление, а то и спад, то применительно к Дальневосточному региону, напротив, — подъем. Странам Запада, в том числе США, становится все труднее конкурировать со странами ДВР.

Не менее важно здесь и другое: добиться такого экономического эффекта странам ДВР удалось путем ускоренной *модернизации с опорой на* свою *культурную генерацию.* Поэтому модернизация в каждой из этих стран не привела к *вестернизации*, как это происходит в других регионах. Напротив, в контексте такой формы модернизации собственные культурные ценности стали играть в жизни этих обществ еще более важную роль [4] и «работать» на экономический прогресс. В свою очередь именно культурная общность стала здесь той доминантой, на базе которой происходит дальнейшая интеграция Дальневосточного ре-

гиона. Следует отметить, что интегрирование стран и народов на базе культурно-цивилизационной идентичности наблюдается сегодня и в других регионах мира.

Развитие стран ДВР дает основание говорить о *формировании нового блока,* который не скрывает своего противопоставления Западу. Это значит, что традиционное противостояние между Востоком и Западом, по существу, сохраняется, меняется лишь состав «фигурантов». Причем характер этого противостояния не столько идеологический, сколько культурно-цивилизационный, что гораздо более фундаментально, чем противостояние в недавнем прошлом между западным либерализмом и восточным коммунизмом.

Катакомбы геополитических коллизий

Постсовременный мир раздирают не только узкоэгоистические интересы и противоречия разных стран и народов. Это лишь видимая часть айсберга. В основе геополитических реалий лежат куда более глубинные пласты, которые, находясь в движении, часто предопределяют противоречивость действий массы людей в процессе их совместной жизни. Такие процессы трудно поддаются однозначному осмыслению, еще труднее — управлению, особенно привычному волевому. Но повлиять на них можно. Мы имеем в виду культурно-цивилизационные процессы — невидимую часть айсберга.

Признано, что геополитические противоречия между странами и народами регулируются нормами международного права, специальными правовыми актами. Но такой метод регуляции совершенно не применим к противоречиям, действующим в сфере взаимодействия различных культур и цивилизаций, которые образовались в ходе естественно-исторической эволюции человечества. Такие противоречия гораздо более фундаментальны и по существу неустранимы. В таких условиях человеку остается лишь учитывать их и считаться с ними в своих действиях.

Понять логику культурно-цивилизационных взаимодействий возможно, если рассматривать мир (человечество) как определенную целостную систему. Существование (развитие) такой системы обеспечивается (поддерживается) через *взаимодействие* составляющих ее структур, каждая из которых тоже есть система, но только меньшего масштаба.

Человечество, будучи единым, состоит, как известно, из различных культур, цивилизаций, стран, народов, конфессий и множества других форм объединения людей в отдельные, автономные социальные общности, взаимодействие которых выражает и определяет общий мировой порядок. Заметим, любая система, в том числе и социальная, как уже отмечалось, есть определенная *упорядоченность,* точнее, *упорядоченное взаимодействие* составляющих ее структур. Система призвана поддерживать этот порядок, ибо изменение порядка, в конечном итоге, ведет к распаду системы, т. е. к хаосу, который можно рассматривать как поиск пути к образованию нового порядка [5].

Мир (человечество) предстает сегодня как противоречивое единство различных культур, цивилизаций, стран, народов и т. д., преследующих различные, порой несовместимые, интересы и цели. В этом единстве причудливо переплетается многообразие интересов и целей, что дает основание говорить об отсутствии однолинейности (одновекторности, однонаправленности) в развитии мира. Взаимодействие различных сил и тенденций превращает развитие в сложный, многомерный процесс, в котором трудно предугадать социальное будущее.

Мир как противоречивый процесс

Выше уже отмечалось, что при всей сложности происходящих в постсовременном мире культурно-цивилизационных процессов можно заметить взаимодействие двух взаимоисключающих и в то же время взаимополагающих друг друга тенденций. Одна из них направлена, как уже отмечалось, на *интегрирование* различных культурно-цивилизационных образований в единую планетарную социокультурную суперсистему, а другая — на сохранение социокультурного разнообразия мира.

Первая тенденция описывается в терминах глобализации. При этом глобализация понимается как «возрастающая целостность мира», или как «возрастающая интенсивность связей — экономических, политических, культурных, коммуникационных, объединяющих общества современного мира» [6]. В этом контексте нетрудно заметить уплотнение постсовременного мира. Целостность мира достигается через разрушение исторически сложившихся различий между цивилизациями, культурами, странами и народами.

Однако эта тенденция (глобализация) вызвала противоположное движение, получившее название *локализация* (регионализация). «Реакцией на глобализацию является интенсивное стремление различных человеческих общностей к сохранению собственной идентичности» [7].

В самом деле, сегодня нетрудно заметить, как нарастает движение различных стран и народов за сохранение своей самобытности и социокультурной идентичности, образование различных и многочисленных объединений, организаций, ассоциаций и альянсов по региональным и культурно-цивилизационным признакам. Это дает основание говорить о действии другой тенденции, противоположной первой. Если первая тенденция направлена на стирание различий между разными культурно-цивилизационными образованиями, странами и народами, то вторая направлена на сохранение этих различий. Причем интенсивность взаимодействия этих тенденций в постсовременном мире все более нарастает, что, несомненно, вызывает рост напряженности.

При этом важно отметить, что глобализация и локализация (регионализация) не просто находятся во внешней оппозиции друг другу — они друг в друга переходят, друг в друга превращаются, друг друга «поддерживают». Ведь любое новое объединение происходит за счет разделения некой прежней целостности, путем включения распавшихся ее структур в другую целостность. Поэтому разъединение есть не что иное, как образование нового объединения, ибо «свободно блуждающих» структур в природе и обществе не бывает. Это значит, что обе тенденции, находясь в диалектическом единстве, не только не исключают друг друга, но с необходимостью полагают друг друга.

Вышесказанное позволяет рассматривать историю человечества как процесс перманентной перегруппировки сил, постоянного стремления к реорганизации (улучшению, обновлению, совершенствованию и т. д.) существующей формы жизни.

Истоки такого процесса находятся в глубине природы самого человечества, представляющего собой, как известно, *видовое единство*. Но это единство, как и любое другое в природе, представлено и существует в *разнообразных* формах. Культурно-цивилизационное разнообразие единого человечества — это не отклонение от норм или логики естественно-исторической эво-

люции вида Homo sapiens, а *необходимость, условие, возможность* развития этого вида.

Культурно-цивилизационное разнообразие — это биологический, социальный, интеллектуальный потенциал человечества, это источник его выживания и сохранения перспектив существования как социального вида живой природы. В то же время именно это разнообразие может служить и часто служит источником различных противоречий и столкновений, в том числе и вооруженных, сопровождающих человечество на протяжении всей его истории. Поэтому, вероятнее всего, борьба за доминирование между основными мегацивилизационными системами не только продолжится, но и обострится.

Пока трудно однозначно судить о том, как будет протекать борьба между основными силами, определяющими, в конечном итоге, судьбу мира, и каков будет характер и динамика этой борьбы. Более ясно другое: в условиях действия различных противоречивых сил и тенденций и, самое главное, действия такого дестабилизирующего фактора, каковым является продолжающаяся борьба за новый передел мира, нам трудно ожидать наступления в скором времени желаемой социально-политической стабильности. Мир будет становиться все более сложным, но менее стабильным и менее безопасным. При таком сценарии развития событий нам следует думать: как выживать в условиях такого мира, как *сохранить себя?* При этом важно уяснить, что сохранить себя мы можем, лишь *развиваясь!* Другого пути существования сегодня нам не дано.

§ 2. Кавказ в меняющемся мире

Ключевые понятия: Кавказ, кризис, конфликт, урегулирование, стабильность

В контексте глобального кризиса

Нарастающие сегодня в мире глобальные процессы социального развития не обошли стороной и Кавказ. Более того, Кавказ оказался одним из эпицентров, где столкновение различных

геополитических сил, культур и цивилизаций вылилось в пожар разрушительных и кровопролитных войн, превратив регион в своеобразный огнедышащий вулкан. И сегодня ситуация в регионе остается крайне взрывоопасной. Хотя череда широкомасштабных боевых действий будто бы прошла, но нет еще таких политико-правовых механизмов, которые могли бы предотвратить возобновление новой войны и гарантировать стабильный мир. Это дает основание рассматривать сегодня Кавказ, наряду с Ближним Востоком и Балканами, как один из наиболее конфликтогенных регионов в евразийском пространстве, как пояс повышенной опасности.

Августовские события 2008 г. вновь подтвердили, что время стабильности на Кавказе еще не наступило. Эти же события высветили изъяны современного мира, в первую очередь, всю пагубность той конфигурации миропорядка, которая сложилась после распада Восточного блока («Варшавского договора»).

Однополярный мир во главе с США оказался лишенным механизмов «сдержек и противовесов», без которых трудно поддерживать равновесие во взаимодействии стран, составляющих постсовременное сообщество. Вследствие этого США, будучи единственной сверхдержавой, стали чаще действовать вне правового поля, прибегать не к «силе права, а к праву силы». Они навязывают свои национальные интересы миру в качестве всеобщих. При этом имеются в виду, прежде всего, интересы транснациональной финансово-олигархической верхушки, действия которой нелегитимны и неподконтрольны. Между тем именно эта верхушка, а не легитимные политические институты международного сообщества, влияет на жизнь постсовременного мира, определяет и навязывает ему угодную ей стратегию развития.

Противоречия между основными геополитическими игроками нарастают. Мир преодолел противостояние времен «холодной войны», но от этого более единым, безопасным и стабильным не стал. Напротив, рост разрушительного потенциала становится все более угрожающим. Модель однополярного мироустройства, просуществовав лишь пару десятков лет, уже исчерпала себя и стала ущербной. Сложившаяся в рамках такой архитектуры система международной безопасности, ее «двойных стандартов»,

как показали события на Кавказе, не может гарантировать безопасность многих народов. Судя по всему, прежняя форма существования мировой системы изжила себя, начинается переход к новой системной организации мира.

Что же лежит в основе системного кризиса? Нетрудно понять, что коллизии, его вызвавшие, в конечном итоге, сводятся к борьбе за ресурсы и их распределение. Именно из-за ресурсов США добиваются всеми средствами установления своего монопольного контроля над Кавказским регионом. Не во имя столь часто декларируемых ими либерально-демократических ценностей или благополучия народов регионального сообщества они стремятся включить Кавказ в свой глобальный проект, а с целью использования в своих интересах его ресурсного и геостратегического потенциала.

Из-за интереса к ресурсам осуществляется расширение Североатлантического альянса на Восток. Через расширение подконтрольного ему военного блока США добиваются монопольного контролирования новых богатых ресурсами территорий и ослабления влияния на них других конкурентоспособных геополитических игроков, в первую очередь России. С этой целью они в спешном порядке приняли ряд восточноевропейских стран, бывших членов «Варшавского договора», в члены НАТО и провели «Балканскую кампанию» (разделение бывшей Югославии, признание Косово и создание на его территории мощной военной инфраструктуры альянса). Продолжением этого проекта служат попытки создания в странах Восточной Европы системы ПРО и подготовка других стран, в том числе и бывших советских республик, к членству в НАТО.

Региональный аспект кризиса

В этом (глобальном) контексте нетрудно понять смысл августовских событий 2008 г. на Кавказе. Стратегическая задача, решаемая сегодня альянсом на Кавказе, та же самая, что и на Балканах, — это вытеснение России из региона. Решение данной задачи мыслилось руководству блока через принятие Грузии в НАТО. При этом в альянсе Грузию хотели видеть не иначе как вместе с Абхазией и Южной Осетией. Оставить Абхазию и Южную Осетию вне зоны контроля альянса означало для США

сохранить возможность доступа России в регион, что совершенно не вписывалось в их план. Вот почему территориальная целостность Грузии так нужна была США.

Теперь, уже после августовской неудачи, руководству США будет намного сложнее выполнять свой кавказский проект. Но это не дает основания думать, что они собираются сворачивать «свои дела» на Кавказе. Напротив, несмотря на разразившийся мировой кризис, США принимают усилия, направленные на ускоренное восстановление военного потенциала Грузии (что означает поддержку напряженности в регионе). В связи с этим становится понятным и газовый кризис, искусственно вызванный для того, чтобы осуществлять транспортировку среднеазиатского газа через Грузию, в обход российской территории.

Оснований думать, что США и впредь будут стремиться сохранять свое «миротворческое» присутствие в южнокавказском регионе, более чем достаточно. Этому способствует сама политическая ситуация в регионе, где дефицит безопасности и стабильности ощущается весьма остро. Вряд ли можно считать дружественными взаимоотношения стран Южного Кавказа. Свою ключевую роль в сохранении напряженности в регионе играет Грузия, которая не собирается отказываться от своих притязаний на Абхазию и Южную Осетию. Руководство Североатлантического альянса, прежде всего США, владеющие большим набором отработанных технологий («управляемый хаос», «управляемый кризис», «экспорт напряженности» и др.), при «необходимости» создадут и поддержат нужные им региональные ситуации.

По всему видно, что в условиях продолжающегося политического, а теперь уже и финансового, и экономического, кризиса ситуация на Южном Кавказе будет стремительно меняться. Какова она будет в будущем, во многом зависит от характера взаимодействия участников треугольника «США — РФ — ЕС». Но даже среди сторонников США нет единства взглядов на кавказскую ситуацию. Турция, например, будучи членом НАТО, поддержала российскую операцию по принуждению Грузии к миру и выступила с политическими инициативами, направленными на укрепление безопасности на Южном Кавказе.

Далеко не во всем совпадают интересы США и стран ЕС, особенно «старой» Европы. Имеются серьезные противоречия между США и РФ, с одной стороны, и РФ и ЕС — с другой. Например, США заинтересованы, как отмечалось выше, в сохранении напряженности на Кавказе, Россия — в восстановлении политической стабильности в регионе. Несмотря на эти расхождения, треугольник «США — РФ — ЕС» — это реально действующая геополитическая сила, от которой, повторяю, во многом зависит будущее Кавказа.

Сами же непосредственные участники этнополитических конфликтов в регионе уже второй десяток лет находятся в состоянии поствоенно-предвоенном. Вряд ли можно считать дружественными (из-за проблемы Нагорного Карабаха) взаимоотношения Азербайджана и Армении. Территория Грузии все больше превращается в антироссийский плацдарм.

Новая политическая конфигурация государств Кавказа увеличила разрыв между ними. Недавно еще единый Кавказ сегодня расколот, политически разделен на Северный (российский) и Южный. Даже отдельные этнические общности (осетины, лезгины и др.) оказались при этом разделенными.

По своему правовому положению национально-государственные субъекты Кавказа разнородны: одни из них (Азербайджан, Армения и Грузия) признаны международным сообществом, другие (Абхазия и Южная Осетия) признаны Российской Федерацией, Никарагуа, Венесуэлой, Республикой Науру. Нагорный Карабах не признан никем, но существует de facto; северокавказские республики входят в состав Российской Федерации.

Такую чересполосицу правовых статусов государств Кавказа вряд ли можно считать перманентной, скорее всего, она является правовым закреплением определенного этапа раздела региона на сферы влияния.

При этом нетрудно заметить символический характер «суверенности» некоторых южнокавказских государств, особенно Грузии, которая выживает, главным образом, за счет иностранных, прежде всего американских, дотаций. Такая суверенность вряд ли может быть гарантом стабильного мира и безопасности в регионе. Скорее, она выступит инструментом конкурирующих между собой внешних геополитических сил.

Объектом такой борьбы Кавказ оказался в связи с распадом СССР и началом политического формирования региона в соответствии с «новым мировым порядком». Распад одних государств и образование других, как показывает исторический опыт, — сложный и неоднозначный процесс, который, как правило, сопровождается обострением противоречий между участниками этого процесса, а порой и столкновением их друг с другом. Причем такие столкновения чаще происходят в так называемых «контактных зонах», где проходят линии противостояния или «линия разлома» (С. Хантингтон). Одна из таких линий сегодня проходит именно через Кавказ.

Правда, не впервые Кавказ оказывается в такой ситуации; он и раньше привлекал к себе внимание внешнего мира, ибо здесь, как известно, перекрещивались многие коммуникационные артерии евразийского пространства. Кавказ был своеобразной пограничной зоной, где соприкасались, порой сталкивались, интересы различных стран и народов, культур и цивилизаций, что не всегда способствовало сохранению и развитию сложившейся здесь уникальной по разнообразию экокультурной системы. Тем не менее народам кавказского сообщества удавалось выживать, сохраняя при этом свою самобытность. Удастся ли им на этот раз сохранить себя — предсказать трудно.

Более вероятным представляется сохранение и в будущем геополитической и культурно-цивилизационной зависимости Кавказа. Но при этом нельзя не заметить, что процесс осознания народами регионального сообщества своей социокультурной идентичности все более возрастает. Это дает основание думать, что борьба между реально действующими сегодня на Кавказе политическими силами будет только обостряться.

Такое повышенное внимание к Кавказу ведущих стран мира, прежде всего США, России, Германии, Франции, Турции, Ирана и др., вызвано главным образом геостратегическим положением региона, его природными ресурсами и социокультурным потенциалом.

Интересы этих стран трудносовместимы, тем более что они принадлежат разным типам цивилизаций, которые придерживаются различных моделей социального устройства, систем ценностной ориентации и технологий жизнеобеспечения. Каждая

из них, естественно, преследует свои интересы и, исходя из них, влияет на ход развития событий в регионе. В конъюнктурных интересах используются имеющиеся внутрирегиональные противоречия, в том числе и этнополитические конфликты [8]. Именно посредством конфликтов эти страны внедряются в политическую жизнь региона. И пока геополитическое соперничество за Кавказ сохраняется, вряд ли следует ожидать наступления стабильности в регионе.

Среди активных соперников в этой борьбе следует выделить США и Россию. В зависимости от того, как будут складываться взаимоотношения между ними на Кавказе, и определится, видимо, политический статус региона — останется ли Кавказ разделенным или будет реинтегрирован под протекторатом новой метрополии. Соотношение сил между ними в регионе зависит также от того, как будут развиваться дальше сами эти страны, какую роль они будут играть в формировании новой геополитической картины мира. Поэтому трудно сегодня судить о том, каков будет окончательный результат российско-американского взаимодействия на Кавказе. Пока же можно говорить о попытках России восстановить свое геополитическое присутствие на Южном Кавказе. Подтверждением этого могут служить события в августе 2008 г. Запад, а также США небезуспешно пытаются противостоять этому и вытеснить Россию — и не только из Южнокавказского региона.

Проведенный анализ не может считаться завершенным без моделирования определенной политической картины, в контексте которой можно мыслить существование Кавказа. Иначе говоря, сама неопределенность сложившейся на Кавказе и вокруг него геополитической ситуации вызывает острую потребность в осмыслении его положения в евразийском пространстве. Исходя из этого, можно предположить возможные сценарии развития событий:

I сценарий — образование единого и суверенного Кавказа, что маловероятно;

II сценарий — интеграция Кавказа с Россией. В ближайшее время такой вариант маловероятен;

III сценарий — сохранение разделенности Кавказа на Северный (российский) и Южный (нероссийский). Это более вероятно;

IV сценарий — интеграция Кавказа с Западом, что требует изоляции региона от влияния как со стороны России, так и Ирана;

V сценарий — интеграция Кавказа с Ближним Востоком.

Возможны и другие сценарии развития событий на Кавказе. Но нетрудно при этом заметить, что все они требуют специального изучения и анализа, подробного описания каждого из них в отдельности. Решение такой задачи выходит за рамки данной работы.

Пока же можно отметить следующее: при всей неопределенности текущей ситуации и труднопредсказуемости политического будущего региона вероятнее всего ожидать сохранения геополитической и культурно-цивилизационной зависимости Кавказа. Поэтому поиск пути безопасного существования и стабильного социального развития народам кавказского сообщества следует осуществлять в параметрах этой реальности.

§ 3. О кавказской культуре (Опыт моделирования научной версии)

Ключевые понятия: Кавказ, культура, ментальность, менталитет, культурно-исторический тип

Культурно-цивилизационный контекст

Сегодня Кавказ представляет собой средоточие не только геополитических противоречий и коллизий; здесь столкнулись также различные культурно-цивилизационные образования. Их взаимодействия весьма существенно влияют на характер и динамику происходящих сегодня в регионе процессов.

Культурный плюрализм, какой сегодня наблюдается, встречается здесь не впервые. Как отмечалось выше, на евразийской территории Кавказ — место пересечения многих культур и цивилизаций. И хотя он не входил в эпицентр, где в свое время зарождались фундаментальные идеи и разворачивались события всемирно-исторического значения (Ближний Восток), но и не был в стороне от этих процессов.

Именно на Кавказе проходила граница между различными мегакультурными центрами: древнегреческим, древнеримским, византийским, арабским, тюркским, славянским и др. Здесь непосредственно соприкасались и продолжают соприкасаться сегодня интересы различных конфессий, прежде всего христианской (православной) и мусульманской.

Результатом таких контактов стало то, что кавказская культура впитала в себя ценности многих других культур, в том числе противоположных (например, западной и восточной). Тем не менее кавказская культура не может считаться ни западной, ни восточной. Ее следует рассматривать как достаточно самобытный тип культурной генерации, который идентифицирует себя с самим собой. Поэтому здесь следует более подробно рассмотреть кавказскую культуру как таковую. Это тем более важно сделать, поскольку среди различных культур, активно взаимодействующих сегодня в регионе, кавказская культура является одной из них. К тому же о кавказской культуре мы осведомлены гораздо меньше, чем о культурах внешнего мира, скажем, той же западной. Не воссоздав живой образ кавказской культуры, нам трудно будет разобраться в сути происходящих сегодня в регионе социокультурных процессов.

Исходные реалии анализа

Хорошо известно, что Кавказ всегда выделялся из окружающего его внешнего мира удобным географическим расположением и природно-климатическим своеобразием. Наукой отмечается, что существо этого своеобразия состоит в высокой степени концентрации природного (биологического) *разнообразия* [9].

Однако это разнообразие отнюдь не означает хаотичного сочетания различных биологических объектов на единице пространства. Биоразнообразие Кавказа обусловлено не следствием каких-то масштабных природных катаклизмов, оно формировалось эволюционно, путем естественного отбора, что предопределило упорядоченность (даже довольно жесткую) чрезвычайного разнообразия живых организмов [10]. Именно этим разнообразием обеспечивается *самодостаточность, целостность* и *завершенность* биологических процессов в регионе, их жесткая детерминированность природно-климатическими условиями.

Иначе говоря, биоразнообразие Кавказа является формой проявления закономерности эволюции организмов в условиях горных и предгорных территорий региона.

Разумеется, социальная форма жизни не тождественна биологической. В известном смысле она является качественно новой — надбиологической — формой жизни. Тем не менее существование человеческой популяции мыслимо лишь при сохранении живой преемственной связи с биотой. Как бы ни совершенствовалась технология жизнеобеспечения человека, пока будет существовать такой вид живой природы, каким является Homo sapiens, эта связь не может быть прервана. Формы ее (связи) разнообразны и зависят как от природных условий, так и от уровня развития социальной общности. Наиболее рельефно эта связь проявляется в архаичных формах социальной организации, а также в жизнедеятельности социальных общностей, сложившихся в условиях горных территорий.

Это важно учитывать при осмыслении феномена кавказской культуры, ибо Кавказ характеризуется горным ландшафтом, в суровых условиях которого преобразовательные возможности человека более ограниченны, чем на равнине. Это своеобразие существования нашло отражение в мифологизированной форме сознания, в менталитете и ментальности местного населения. Все горные народы, с точки зрения их самосознания, являются, как правило, космогенными, а исходной основой, прообразом жизнедеятельности становится природа. Именно «по образу и подобию» природы происходит формирование социальной общности в горах.

Организованная таким способом социальная общность (социум) более консервативна (традиционна, замкнута), менее подвержена социальному изменению (развитию, модернизации, инновации), но зато более стабильна. И поскольку жизнь человека приближена к жизни природы и организована в рамках биогеоценоза, постольку потребности его предопределены и строго нормированы. Поэтому человек не стремится к совершенствованию формы своего социального бытия, к выработке новой технологии жизнеобеспечения. Все это необходимо учитывать, пытаясь раскрыть своеобразие кавказской культуры как отдельного феномена.

Социальная диагностика культуры: постановка проблемы

Определение состояния культуры в режиме исторического времени — это наисложнейшая и в то же время наиважнейшая задача. Ведь текущее состояние любого объекта познания есть исходная система отсчета, без которой никакой анализ, тем более научный, проведен быть не может. Определение текущего состояния культуры, в частности кавказской, для нас тем более важно, поскольку мы живем в этой культуре. Однако непосредственно, на опыте, она не наблюдаема; наблюдаемы лишь явления культуры. Потому для регистрации наличной формы бытия культуры науке приходится прибегать к различного рода абстракциям. Такие абстракции могут считаться научными в том случае, если они подтверждаются опытными данными (наблюдаемыми явлениями) и объясняют их. Это значит, что без опытных (наблюдаемых, статистических и др.) данных вряд ли возможно рассчитывать на глубину анализа текущего состояния кавказской культуры. Однако таких данных, к сожалению, в нашем распоряжении сегодня нет. Научное изучение Кавказа проводится пока главным образом на методологической базе лишь исторической и филологический науки.

При всей важности собирательного, описательного методов исследования для концептуального понимания социокультурного феномена Кавказа необходимы также другие методы и подходы (объяснение, толкование, понимание). Решение такой задачи требует проведения специальных исследовательских проектов. Потому нам приходится ограничиться моделированием лишь определенной версии (гипотезы) путем умозрительного наблюдения, логического рассуждения, а также выбором понятийного аппарата (языка) этой версии.

Описывая и объясняя социокультурные процессы, современная наука оперирует понятиями *кризис*, *переход, трансформация, реформация, бифуркация*, *аннигиляция, диффузия, традиция, инновация, модернизация* и др. Применение такого рода понятий к социокультурным процессам на Кавказе оправдано тем, что традиционно использующийся в кавказоведении понятийный аппарат не позволяет раскрыть суть происходящих

сегодня процессов. Между тем эти процессы характеризуются *сосуществованием* (взаимодействием) на небольшом социальном пространстве разнородных по своему смыслу и ценностям культурных образований. Речь идет не только и не столько об этнокультурном разнообразии в традиционном (этнографическом) смысле слова. Имеется в виду такая культурная *смешанность* населения Кавказа, когда один и тот же этнос становится носителем разных культур. Более того, поликультурным становится не только отдельный этнос, но и его *базовая личность* (этнофор).

В условиях глобализации и сокращения дистанции между различными культурными образованиями говорить о *гомогенности* культуры можно весьма и весьма условно. Различные культуры *взаимопроникают,* причем процесс этот интенсивно нарастает. В данном контексте пример Кавказа является наиболее показательным. Сегодня здесь нет ни одной гомогенной культуры. Культура, в мире которой мы сегодня реально живем, *гетерогенна,* типологически разнородна. Нормы и ценности, которых мы придерживаемся в своей повседневной жизни, принадлежат различным культурам. Один и тот же человек является носителем разнородных культурных ценностей. Причем сочетание этих ценностей, принадлежащих разным культурным генерациям, часто носит произвольный характер.

Разнообразие предметного мира культуры, в условиях стремительной либерализации общества и его индивидуализации, открывает гораздо больше возможностей для выбора не только товаров и услуг, стиля одежды, но и ценностных ориентаций, мировоззренческих установок, идей, согласно которым каждый по-своему организует свою жизнь.

При гомогенности культуры такой возможности нет — здесь индивид строит свою жизнь по тем стандартам и образцам, которые предписывались ему существующей культурой. Это ограничивало возможность для выбора.

Приоритет личных (или групповых) интересов предает забвению нормы и предписания традиций. Тем самым культура все более превращается в своеобразный рынок духовных ценностей, где каждый «выбирает» их по своим субъективным предпочтениям. На этом рынке царит дух конкуренции за внутренний мир индивида, за самосознание этноса. В этой конкурентной борь-

бе нет победителя, а есть процесс, который протекает в самых разнообразных формах: *взаимодействия, взаимовлияния, взаимоприспособления*, *взаимопроникновения, взаиморазрушения*, *взаимопревращения* и т. д. По существу, идет процесс формирования новой культурной генерации, наблюдаемый сегодня не только в кавказском регионе.

Изменения происходят не только с ценностным отношением человека к культуре, но и с ценностью самой культуры. В контексте современной техногенной (западной) цивилизации культура стала утрачивать свою имманентную самоценность и превращаться в технологию социальной деятельности человека. Технологическая (инструменталистская) сторона культуры стала все чаще превалировать в ее жизни. Культура здесь выступает в качестве средства, целью которого являются, как уже отмечалось, экономические ценности. И оценивается культура только с точки зрения ее экономической эффективности, что, несомненно, ведет к девальвации культуры. Кавказ не оказался в стороне от этой всеобщей тенденции трансформации культуры. Сегодня мы не только свидетели, но и участники таких ценностных трансформаций.

Переходный процесс: откуда, куда и почему?

Одна из существенных особенностей современных социальных процессов — переход культуры из одной матрицы в другую. Проделанный выше анализ позволяет рассматривать современное состояние кавказской культуры как переходное. Разобраться в сути этого перехода можно на примере самой кавказской культуры, обладающей своей матрицей — необходимо присущими ей существенными признаками. Одним из таких признаков является традиционализм, что позволяло специалистам относить кавказскую культуру к традиционному типу.

Особенность любой традиционной культуры вообще и кавказской в частности состоит в том, что в условиях такой культуры человек производит и воспроизводит свою жизнь, обеспечивает ее безопасность (социальный гомеостаз), опираясь главным образом на накопленный опыт. Каждое новое поколение в традиционном обществе, по существу, *повторяет* опыт предыдущих поколений. Разумеется, в этих условиях исторически на-

копленный опыт не остается неизменным; он корректируется, шлифуется, совершенствуется, обновляется. Но все это не столь важно. Более важным является повторение наличного социального опыта каждым новым поколением. Именно на это тратится человеческий потенциал традиционного общества.

В условиях традиционной культуры развитие общества происходит медленно, постепенно, эволюционно, количественно. Внутрисоциальное состояние общества стабильно и определенно. Коллективному социальному субъекту не приходится заниматься реорганизацией, переделыванием исторически сложившегося жизнеустройства; ему чужды идеи социального конструирования, развития, совершенствования, реформации, модернизации, революции.

В жизни такого общества нет резких скачков, переходов, качественных и системных преобразований. Даже тогда, когда такие качественные переходы в условиях традиционной культуры имеют место, они занимают длительное время, измеряемое историческими эпохами или стадиями (добывание огня, неолитическая революция, промышленный переворот и др.).

Социальное прошлое рассматривается здесь как исходное идеальное, представляющее собой предел совершенства структурной организации жизни людей. Социальное конструирование сводится к формированию будущего по образу и подобию прошлого. Поэтому перед социальным актором не стоят извечные вопросы: «Что делать?», «Как делать?» и др. Становление социальной формы жизни как бы завершено, достигло своего предела (совершенства) и нет надобности ее менять. Но при всей монотонности и неспешности социальных изменений в условиях традиционной культуры они все же происходят и в итоге приводят к качественному переходу в жизни общества.

Таким образом, традиционное общество не есть нечто окостеневшее. Происходящие в нем эволюционные процессы, в конечном итоге, приводят его в иное состояние, когда оно начинает динамично развиваться, совершенствовать структурную организацию существующей формы бытия и переходить из одной социальной формы в другую.

Чтобы удовлетворить в таких условиях свои базовые интересы и потребности, социальному актору недостаточен тот опыт, ко-

торый унаследован им от предшествующих поколений. С точки зрения совершенства этот исторический опыт не считается больше идеальным. Актор опирается на него, но использует не в том виде, в каком он ему достался, а в осознанно измененном, улучшенном, усовершенствованном. Более того, отношение человека к прошлому в нетрадиционном (развивающемся) обществе критическое, порой негативное; социальное прошлое — это предмет критики, предмет преобразования, улучшения. Поэтому социальное будущее не является просто повторением прошлого; прошлое в будущем сохраняется, но присутствует в нем как бы «в снятом виде» (Гегель). Социальное будущее *творится*, *конструируется* действующим поколением. При этом исходным началом социального конструирования является не социальный образ прошлого, а определенный *мысленный конструкт* (модель), выступающий в то же время и в качестве цели субъекта деятельности.

Но цель, которую преследует субъект, и достигаемые при этом результаты, как известно, далеко не всегда совпадают. Поэтому процесс социального конструирования не может быть завершен, а субъект конструирования оказывается в ситуации, когда ему приходится искать все новые пути и способы достижения своего идеала. Но для этого человек должен быть мобильным, ловким, хватким, деятельным, способным приобретать и применять новые приемы и навыки жизнедеятельности.

Разумеется, такой тип социального жизнеустройства и такой тип человека имеют немало преимуществ и перспектив: они позволяют обществу и человеку динамично развиваться, обновляться, совершенствоваться и, самое главное, становиться более дееспособными и адаптированными к постоянно меняющимся условиям внешней среды. В итоге общество прогрессирует, а человек приобретает новые навыки жизнедеятельности и наращивает свой интеллектуальный потенциал.

Но преувеличивать значение таких преимуществ все же не следует, ибо жить и выживать в развивающемся (нетрадиционном) обществе непросто. К тому же любое развитие — это не только созидание, но и разрушение, при котором не избежать социальных противоречий, напряженности в обществе, конфликтов, коллизий, потрясений и т. д. Более того, развитие как способ бытия вообще противоречиво: в нем заложено единство противопо-

ложностей, в котором завершение определенного цикла изменений есть не что иное, как *тупик*. В условиях тупика существующая система разрушается. Единственная перспектива, которая при этом открывается обществу, — это необходимость поиска и формирования новой социальной системы.

Для этого у общества должны быть наготове социальные проекты, направленные на обновление жизнеустройства, на его реформацию и модернизацию. Отсутствие таких проектов часто приводит к революции — к насильственной смене одной социально-политической системы другой.

Можно было бы продолжить описание этих типов социального жизнеустройства (традиционного и нетрадиционного), по которым, в общем и целом, организована жизнь постсовременного мира. Но для нас было важным зафиксировать принципиальное различие между двумя этими типами. Если попытаться «схватить и выразить» существо этого различия в какой-то словесной формуле, то, видимо, она будет представлять следующее суждение: традиционное общество *стабильно,* но *медленно развивается*, а нетрадиционное общество *быстро развивается, но менее стабильно*. Какое из этих обществ предпочтительнее с точки зрения человеческой экзистенции? Вряд ли здесь возможно найти однозначный и безупречный ответ.

На этот вопрос ответить можно лишь с позиции конкретной социокультурной общности. Например, абхазы, как и другие народы кавказского сообщества, предпочли бы жить в условиях традиционного общества, причем кавказской модели, поскольку их менталитет и ментальность сформировались именно в таких условиях. Точнее говоря, эти условия вырабатывались предками и шифровались в социокоде (информационной программе) абхазов. Не случайно еще и сегодня в культуре абхазов, как и в других культурах кавказского сообщества, довольно часто встречается почтительно-трогательное отношение к прошлому (исторически пройденному), особенно со стороны представителей старшего поколения.

Но, увы, помочь им в их тоске по прошлому вряд ли возможно. Мы сегодня живем уже в иных условиях, когда поддерживать свое национальное существование одним только повторением прошлого опыта вряд ли возможно. Этот опыт, несомненно,

важен и необходим, но, повторяю, сегодня он уже недостаточен для того, чтобы служить решению стоящих перед нашим обществом задач. Социальный опыт прошлого должен быть критически переосмыслен и приспособлен к новым условиям. В текущих условиях нам следует конструировать новую модель своего будущего социального устройства, с учетом не только национального опыта, но и опыта других стран и народов.

Кризис культуры и поиск выхода из него

Ситуация, в которой сегодня оказались народы кавказского сообщества, довольно сложная, необычная и таит немало угроз их общей безопасности. Эта ситуация лишает людей возможности действовать согласно привычной и исторически наработанной технологии жизнеобеспечения и не предлагает взамен ничего нового и готового.

Былой уклад жизни разрушается, и исторически пройденный предками путь уже не играет той роли, какую он играл раньше в условиях социальной повторяемости. По сути, люди оказались на развалинах истории, под которыми погребены скрепы прежней системообразующей социальной целостности, превратившейся в груду обломков былого, без ясных контуров образа «светлого будущего».

Наступило состояние *безвременья (межвременья),* в котором народы сообщества не могут удовлетворить свои социальные потребности возможностями одной только кавказской культуры, поскольку в ходе исторической трансформации, точнее, *деформации* она перестала быть *самодостаточной.* Ее возможности сузились, в то время как потребности людей — расширились. В силу этого им приходится прибегать к «услугам» других культур, часто произвольно и неосознанно из-за отсутствия осмысленной и перспективной культурной установки.

Усилия коллективного социального субъекта (народов кавказского сообщества) по сохранению своей культуры — это, скорее всего, попытки *повторять* ее, но не *развивать.* Определенные сдвиги в направлении развития кавказской культуры наблюдались в XIX–XX вв., но в последние десятилетия, вследствие социальной деструкции, принявшей угрожающий размах и масшта-

бы, уникальная древнейшая культура вновь оказалась перед лицом угрозы.

Выживать в условиях острого культурного кризиса удается не всем народам, ибо, повторяю, каждый из них оказывается в состоянии *наименьшей стабильности, наименьшей социальной упорядоченности*. Выбраться из него вряд ли возможно без специального, научно обоснованного проекта, в котором мы сегодня испытываем острую потребность.

Следствием кризиса культуры может стать распад самой социальной системы. При распаде социальной системы, как и любой другой, происходит высвобождение энергии составляющих ее структур (людей, различных социальных групп, институтов и т. д.), которые оказываются в *неопределенном, произвольном и беспорядочном* состоянии. В этом «броуновском движении» люди вынуждены продолжать совместную жизнь, но уже без общих правил, без общих норм морали и права, т. е. в состоянии социального *хаоса* (беспорядка).

Распад системы может произойти под воздействием внешних сил и факторов, а также по причине износа самой системы. Нет в природе и обществе вечных систем — есть лишь их вечная смена (распад и образование). Именно вследствие распада социальной системы, как известно, погибали многие, некогда процветавшие, цивилизации, культуры, народы. Правда, бесследно они не исчезали. Освободившиеся при распаде системы структуры начинали поиск пути к формированию новой системы либо же вступали в другую, уже существовавшую систему и начинали жить по ее законам и нормам.

Распад системы не является единственным и неизбежным следствием кризиса культуры. При определенном стечении обстоятельств и в результате энергичных действий большой массы людей такие крайние последствия кризиса могут быть предотвращены. Более того, кризис может даже стать источником (стимулом) нового взлета культурной жизни. Так было, скажем, в Европе в позднее Средневековье. Без кризиса средневековой европейской культуры не было бы ни эпохи Ренессанса, ни классической культуры Нового времени. Так называемое «японское чудо» является следствием кризиса японской культуры середины XX в. И таких примеров в истории множество. Они показыва-

ют, что кризис — это не только *разрушение* старой формы жизни, но и *поиск* пути к новой. Поэтому важно, чтобы наиболее влиятельные слои общества умели видеть и использовать положительный потенциал кризиса в социальном творчестве.

И еще важно отметить. Проходя через горнило кризиса Средневековья, европейская культура не перестала быть европейской, а японская культура, как известно, пройдя процесс сильной технологической модернизации, не утратила своей самобытности. В столь существенном аспекте, как, в частности, мировоззренческий, средневековая культура, как известно, *теоцентрична,* а классическая культура Нового времени *антропоцентрична.* Между ними немало и других различий, но и та, и другая идентифицируются как *европейская* культура.

Таким образом, в процессе своей исторической трансформации культуре приходится приспосабливаться к постоянно меняющимся и не всегда благоприятным для ее развития внешним условиям, даже менять свою «тему». Современная культура — и кавказская, и русская, и европейская, и восточная, и т. д. — разнородна, гетерогенна и состоит из иерархии различных ценностей, норм и стандартов жизни. При этом культура — это не просто некая сумма ценностей, а их *система.*

Кавказская культура сегодня оказалась как бы вне контекста своего времени и привычных социальных условий. Достаточно сказать, что она лишилась традиционной хозяйственной базы. Возникнув и функционируя в свое время на базе натурального хозяйства, ей были чужды идеи товара, торговли, прибыли, вещного богатства и др. Она исповедовала в качестве высших не экономические, а духовные ценности: *честь, достоинство, благородство, мудрость* и др. Поэтому кавказская культура в своем онтологическом статусе трудно вписывается в контекст современной хозяйственной (экономической) модели, построенной на примате материальных ценностей.

По существу, наше сообщество сегодня находится одновременно в двух различных и разбалансированных системах (культурной и экономической); наше бытие амбивалентно, разнородно и дискретно, что лишает его необходимой стабильности и перспективы развития как социокультурной целостности. Именно этой *системной целостности* больше всего не хватает сегодня

кавказской культуре. Поэтому нам дискомфортно жить в современных условиях.

Одновременное сосуществование на небольшом жизненном пространстве стандартов и ценностей различных культур, в том числе политической культуры, создает напряженность в духовной жизни и взаимодействии народов кавказского сообщества. Это взаимодействие есть процесс — *процесс формирования новой культурной генерации*. Мы все находимся в этом процессе и являемся его участниками. Исходя именно из такого понимания ситуации, следует, на наш взгляд, и определять задачи, которые стоят сегодня перед сообществом в сфере культуры и системы его ценностной ориентации.

Сохранение культуры: повторение или творение?

Среди задач, стоящих сегодня перед народами кавказского сообщества, сохранение культуры, пожалуй, является одной из важнейших. Эта задача простых решений не имеет. И простым повторением былой формы культуры этой задачи не решить. Наиболее перспективным, на наш взгляд, видится сохранение кавказской культуры *через механизм творчества*. Потому следует пояснить эту ключевую мысль.

Во-первых, культура сама по себе есть творчество. Именно через творчество раскрывается сущность культуры. Там, где нет творчества, нет культуры, и наоборот. Культуры нет в природе; она есть изобретение и творение человека и надбиологическая форма организации жизни.

Культура есть также изобретение (творение) человеком универсального механизма надбиологического существования. В той мере, в какой человек творит культуру, в такой же мере культура творит человека. Культура, таким образом, есть продукт не повторения, а творения. В этом ее отличительная специфика.

Некоторое оживление в культурной жизни Кавказа, начавшееся в XIX столетии, связано, в первую очередь, с появлением таких представителей элиты, которые тяготели главным образом к духовному творчеству. Включение в культурную жизнь региона творческого начала придало ей дополнительный импульс и помогло сохраниться в социальных перипетиях последующего

XX в. Поэтому к кавказской культуре не следует относиться как к чему-то неизменному и постоянному, ее надо *творить, развивать* с учетом *текущих реалий и условий*.

Во-вторых, своя культура нам нужна не для того, чтобы отличаться от других. Своя культура нам нужна для того, чтобы мы могли удовлетворять через нее свои базовые потребности. Для этого необходимо, чтобы сама культура развивалась. Только развиваясь, она может стать фактором социального, в том числе и экономического, развития. Только развиваясь, она может в полной мере выполнять свои социальные функции, в том числе *повышать творческий* потенциал общества, без чего выстоять в конкурентной борьбе за существование нам вряд ли удастся.

В-третьих, никакое обилие информации и технологическая мощь, никакое социально-экономическое процветание не могут заменить собой творческого потенциала культуры — условия дееспособности и перспективы на развитие. И напротив, неразвивающаяся культура в условиях динамичного социального развития внешнего мира становится обузой для общества. Поэтому не следует оценивать, как это часто происходит, переживаемый нами кризис культуры как тупиковую ситуацию в ее развитии.

Кризис нашей культуры — противоречивый процесс, в котором переплелись возможности как ее утраты, так и ее сохранения. Сохранить ее можно, вдохнув в нее новые силы через реконструкцию, которой требуют новые исторические условия. Сама же реконструкция должна опираться на специальные концептуальные разработки, *комплексные проекты модернизации нашей культуры*. И здесь как раз опыт стран Дальневосточного бассейна, о котором шла речь выше, мог быть стать весьма полезным подспорьем. Но это уже другая тема, требующая специальной разработки.

Социокультурное разнообразие и проблемы моделирования кавказской культурной общности

Выше уже отмечалось, что природное своеобразие Кавказа можно выразить через его биологическое разнообразие, хотя содержание этого своеобразия не исчерпывается его разнообразием. При анализе социокультурных реалий разница объемов

этих понятий намного возрастает. Тем не менее к проблеме социокультурного своеобразия [11] Кавказа можно подойти через его социокультурное *разнообразие*. Такой подход тем более важен, поскольку в научной литературе о Кавказе эти понятия, как правило, отождествляются. Многие авторы, пишущие о Кавказе, сводят своеобразие региона к его социокультурному, точнее, этнокультурному разнообразию, рассматривая этот регион как территорию некой культурной конгломерации или «мозаики различных этнокультурных образований» [12].

При этом исследователи ограничиваются лишь констатацией и описанием этноразнообразия, а само понятие «кавказская культура» чаще используют в собирательном смысле слова. Потому в представлении внешнего мира Кавказ — это многоликий Янус, который лишен внутренней дееспособности из-за противоречивости составляющих его частей. Именно этноразнообразие Кавказа служит теоретическим основанием различного мифотворчества, в частности мифа о «несовместимости» народов кавказского сообщества, который политическая конъюнктура насаждает в общественном сознании. Поэтому здесь будет не лишним более подробно рассмотреть природу социокультурного, в особенности этнокультурного, разнообразия Кавказа.

Хорошо известно, что образование этноса как достаточно устойчивой социальной общности происходило в процессе совместного освоения людьми определенной экологической ниши, которая впоследствии превращалась в территорию совместного проживания и владения. На Кавказе же, в силу его естественных географических условий, освоение природной территории шло, надо полагать, разрозненными и немногочисленными группами, поскольку осваивались здесь небольшие по своим размерам пространства, пригодные для ведения хозяйства.

Сама территория гор и предгорья делится на такие участки, на которых невозможна концентрация больших масс людей. Именно в рамках таких участков (экологических ниш) весьма ограниченного пространства людям приходилось объединяться для совместной жизнедеятельности и конструировать свой социальный мир, обладавший такими базовыми признаками, как социальная дееспособность и самодостаточность. При этом он отличался от других аналогичных социальных общностей региона

единством своего культурного пространства: языком, правилами жизни, нормами порядка и всем тем, что было необходимо для производства и воспроизводства жизни. Именно такая малая (этническая) общность людей стала на Кавказе наиболее эффективной формой социальной организации, которая на протяжении многих столетий успешно осуществляла свою жизнедеятельность.

Этническая доминанта всегда давала о себе знать. Кавказ был и остается чрезвычайно разнообразным в этническом плане макромиром. Но, при всем различии между кавказскими этносами (народами), в них все же просматривается определенное *единообразие,* что дает основание говорить о едином *культурно-историческом типе.* Иными словами, с точки зрения структурной организации социальной системы (этносоциальной общности), мировоззренческой и ценностной ориентации человека, технологии жизнеобеспечения, формы хозяйствования и других базовых характеристик и признаков, кавказские этносы *однотипны* и отличаются от аналогичных образований, но сложившихся в иных (равнинных) условиях.

Обращает на себя внимание *немногочисленность* кавказских этносов. В горных условиях этнос и не мог быть многочисленным (многомиллионным) в силу ограниченности его жизненного пространства. Сама природа как бы препятствовала непомерному численному разрастанию этноса. Поэтому каждому этносу приходилось ограничиваться, как правило, простым воспроизводством своей численности. Такая демографическая «установка» диктовалась нормами биогеоценоза и была закреплена в обычаях и традициях общества.

И вообще, горный этнос (народ), будучи космогенным, тратит свой наличный потенциал главным образом на простое воспроизводство своей жизни, на повторение наличной формы социального бытия. У этноса нет нужды в самосовершенствовании; социальное развитие (становление) как бы завершено, общество создано — в нем только надо жить. И создано это общество сообразно природе, а потому социальные изменения в нем носят, как и в природе, преимущественно *циклический* характер, что делает этнос более жестким и менее гибким.

Порядки, условия, нормы, правила и другие механизмы, обеспечивающие жизнедеятельность этноса, жестко регламентированы и периодически воспроизводятся. Именно через воспроизводство этих порядков, их повторяемость и четкую упорядоченность горный этнос выживал и существовал как очень собранная и мобилизованная социальная организация.

Внутри такой социальной организации люди теснее взаимосвязаны и сплочены. Такая взаимосвязь и сплоченность часто поддерживается и родственными узами. И вообще, в горном этносе сильно развито коллективистское начало. Наиболее важные социальные структуры, образующие и поддерживающие существование горного этноса, — это семья и община. В свою очередь семья и семейные отношения строго регламентированы и во многом сакрализованы. Семья здесь — не только хозяйственная и социальная ячейка, но и институт, формирующий коллективно-общинного человека. Именно в семье человек проходит полный курс своей социализации, после чего становится полноправным членом общинного коллектива («горной общины»).

Сама горная община достаточно своеобразна и заметно отличается от аналогичных формирований на равнине; она не подавляет, не поглощает, не растворяет в себе личностных качеств составляющих ее индивидов. Члены горной общины — не только производители материальных благ и охранители семейного очага, но также и «стражи» (Платон) общины и общества в целом. Здесь каждый ее член должен уметь воевать, поэтому он всегда вооружен. Военным искусством он занимался еще дома в процессе социализации, где его воспитывало не только и не столько слово, сколько пример и действо старших.

В известной степени горная община (общество) является военизированной организацией, что часто воспринималось представителями внешних кругов, особенно ангажированных, как изначальная агрессивность и воинственность горцев.

В коллективизме горной общины достаточно заметен индивидуализм каждого ее члена. Более того, в этом обществе каждому приходилось активно участвовать в обсуждении и решении важных и общезначимых задач [13]. Это значит, что интеллектуальный потенциал личности был востребован и что были люди, обладавшие достаточно продвинутым интеллектом.

Общинная психология здесь не исключает авторитарности, приобретенной не только в героических делах; в общине высоко ценится как коллективный ум, так и персонифицированная мудрость, часто проявлявшаяся публично, особенно в деятельности такого политического института, как народное собрание. Поэтому было высокоразвито ораторское искусство, которое демонстрировало не только эстетику живого слова, но и глубокое понимание смысла и тайн человеческого бытия.

Своим искусством выделялись народные сказители — живые хранители и носители всей культурно-исторической информации. Такие люди играли, повторяю, ключевую роль в жизни этноса. Именно они составляли народное собрание, правившее обществом. Их наличие лишний раз подтверждает *демократичность* жизни этноса на Кавказе. Как раз через такие порядки формировался и поддерживался тот достаточно развитый интеллектуальный потенциал, на базе которого функционировало горное общество. Судя по всему, горная демократия была военно-аристократической, поскольку в иерархии общества именно военная аристократия находилась наверху социальной лестницы.

Весь этот накопленный интеллектуальный потенциал хранится в живой памяти горного этноса и через институты социального наследования транслируется во времени в том виде, в каком он был унаследован от предыдущих поколений. Жизнь каждого нового поколения является «калькой» опыта предыдущих поколений. Социальное прошлое расценивается как некая исходная идеальная (совершенная) модель, сообразно которой должно быть построено (повторено) настоящее и будущее.

Будущее здесь не покрыто мраком неизвестности; будущее — это прошлое, которое, благодаря цикличной повторяемости во всем объеме наследуемой информации, достаточно хорошо известно. Поэтому люди не тратят свой потенциал на улучшение, обновление, совершенствование или реорганизацию социального жизнеустройства; оно воспринимается ими как достаточно совершенное [14]. Стратегическая задача, которая решалась этносами на Кавказе, состояла в *освоении* не столько жизненного пространства, сколько *исторического времени*. Видимо, поэтому этнос в горах живет сравнительно дольше.

Такая жизненная стратегия кавказского этноса наделяла его еще одним специфическим признаком — ему чужда идея *расширения* своего жизненного *пространства — этнической территории*. Каждый этнос занимал свою территорию. Причем границы этнической территории и занимаемой этносом экологической ниши часто совпадали, что делало эти границы достаточно стабильными.

Разумеется, этнические границы менялись, но резкое их изменение не допускалось. Земля в условиях ее острого дефицита в горах представляла особую ценность и воспринималась горцами не только и не столько как кормилица, сколько как усыпальница своих предков, память о которых всегда сакральна. Поэтому на Кавказе было недопустимо претендовать на чужую территорию или покидать свою. Каждая этническая общность достаточно хорошо осознавала собственную, изначальную сращенность со своей природной средой, вне которой она себя не мыслила [15].

Во многом этим обусловливалось численное доминирование каждого отдельного этноса на своей территории. Так можно, на наш взгляд, объяснить образование и функционирование отдельной (немногочисленной) этнической культуры на Кавказе. И в целом население Кавказа не было дисперсным, смешанным и не знало чересполосицы; оно как бы «распределено», «разделено» по отдельным этническим «квартирам» на территории региона.

О единстве этнокультурного разнообразия

Разделенность этнических общностей не означает изолированности их друг от друга. Само формирование народов кавказского сообщества и их развитие могло происходить как процесс совместного освоения горных и предгорных территорий региона. При всех трудностях природных условий они всегда поддерживали определенные контакты и отношения. Через главный хребет были проложены дороги, которые связывали народы Северного и Южного Кавказа. Без такой взаимосвязи они просто не выжили бы.

О тесных контактах и взаимосвязях народов сообщества свидетельствуют многочисленные факты, в том числе *однотипность* модели социальной организации, единообразие культурно-исторического типа, особенности миропонимания, а

также обычаи, нравы, нормы, верования, символы и т. д. Это позволяло людям без особых трудностей соседствовать, общаться, родниться через смешанные браки, поддерживать родственные отношения. Более того, многие кавказские этносы, в частности абхазо-адыгские, вайнахские, дагестанские, картвельские и др., объединяло и генетическое родство.

Однако межэтническое взаимодействие и взаимопроникновение (диффузия) не нарушали этнической целостности, с присущим ей социальным порядком. Напротив, именно благодаря таким контактам с внешним миром этнос мог поддерживать свое существование и транслировать себя во времени. Выстраивая отношения с внешним миром, этнос, тем самым, признавал его и адаптировался к нему.

Взаимоприспосабливаясь, поддерживая взаимную связь, народы кавказского сообщества формировали единое смысловое пространство, внутри которого каждый из них ощущал безопасность, так как был среди «своих». Будучи частью целого, но самодостаточной частью, каждая отдельная этническая общность сохраняла свою идентичность и, тем самым, этнокультурное разнообразие Кавказа.

Подчеркну еще раз — социальная общность (этнос) формировалась не произвольно, а в соответствии с условиями внешней среды — и природной, и социальной, а потому порядки, которые она устанавливала для себя, не должны были противоречить порядкам, принятым во внешнем мире. Кроме того, установившийся на Кавказе межэтнический порядок, с одной стороны, и внутриэтнический порядок — с другой, должны были находиться в достаточно устойчивом равновесии. Достичь такого равновесия можно было только при наличии непротиворечивости, а значит, схожести (или однотипности) моделей жизнеустройства различных этнокультурных образований. Как показывает экскурс в историю, все кавказские этносы организованы по одной и той же модели.

Это дает основание думать, что в прошлом на Кавказе был накоплен довольно уникальный культурно-исторический опыт [16]: на сравнительно небольшом географическом пространстве сконцентрировалось большое количество различных, хотя и небольших по численности, этнических общностей, в про-

цессе взаимодействия которых образовалось единое суперэтническое пространство (мегаобщность) [17]. При этом этносы не смешались, не растворились друг в друге, как это происходило с этносами на равнине. Сохраняя себя, каждый из них способствовал сохранению этнического разнообразия Кавказа.

В свою очередь макросоциальное целое не подавляло составлявших его частей и не растворяло их в себе; оно существовало как бы во благо последних, обеспечивая пространство стабильных взаимоотношений. Разумеется, это не исключало различных распрей и коллизий, в том числе и вооруженных. Но они не доводились до разрушения социокультурной системы региона [18].

Реформация или деформация?

Разрушение социокультурной целостности региона началось, видимо, с процесса интеграции Кавказа и России. В этом процессе столкнулись, по существу, два разных типа культурной генерации — кавказский и русский. Каждый из них обладал своей моделью социального устройства и системой ценностей. В ходе интеграции Россия стала волевым способом внедрять на Кавказе свою систему социальной организации и управления, чуждую народам сообщества. Следствием проводимой реорганизации стала не трансформация культурной матрицы Кавказа, а *замена* ее другою. Между этими культурами не было преемственной связи.

Русско-кавказская война, длившаяся не одно десятилетие, явилась этнической катастрофой для многих народов сообщества. Некоторые из них (убыхи) вовсе исчезли. Война истребляла наиболее дееспособную часть населения, что нанесло весьма ощутимый ущерб кавказскому генофонду. Значительная часть населения, оставшегося в живых, была депортирована. Население Кавказа лишилось своей компактности и целостности, оно стало рассеянным (дисперсным). После окончания войны в регионе началось новое заселение опустевших земель другими этносами и этническими группами. Война и ее последствия (выселение, заселение и др.) привели к тому, что многие народы на Кавказе оказались в инокультурной среде и в численном меньшинстве.

Социально-политическая деструкция продолжалась и в советское время. Депортации целых народов по этническому признаку (чеченцев, ингушей, карачаевцев, балкарцев, турок-месхетинцев и др.), неоднократное перекраивание, в конъюнктурных интересах партийной системы, административных границ привели к разделению некоторых народов (адыгов, осетин и др.) и искусственному объединению их с другими народами в рамках так называемых национальных автономий (по существу — административно-территориальных единиц) — Карачаево-Черкесской, Кабардино-Балкарской, Чечено-Ингушской и др. Тем самым был нарушен исторически сложившийся этнический порядок — порядок расположения этнических общностей на территории региона.

Население внутри каждой этнической территории стало смешанным, что лишило этнос условий и возможности для выполнения им своих смыслообразующих функций. Из самоуправляемого социального субъекта этнос превратился в управляемый социальный объект. Привычные ценности и нормы культуры стали быстро утрачивать свой смысл и не могли больше служить опорами в жизнеобеспечении. Взамен предлагались другие ценности и нормы, которые не были выношены человеком, но он был вынужден ими пользоваться. В условиях современной (постсовременной) культуры этнофор на Кавказе стал носителем различных, порой малосвязанных и трудносовместимых по смыслу и целевой установке, культурных ценностей и норм.

Несмотря на это, кавказская культура не исчезла. Многие ее структурные элементы (ценности, стандарты, стереотипы, самосознание и др.) сохранились и продолжали функционировать. На их базе народы сообщества еще и сегодня выделяют себя из окружающего мира, самоидентифицируясь и на этническом, и надэтническом, или суперэтническом (по Л. Гумилеву), уровнях. Так, они разделяют народы на *кавказские — «Мы»* и *некавказские — «Они». Отождествляя* себя с сообществом «Мы», они в то же время *отличают* себя друг от друга. Такое двухуровневое самосознание (этническое и суперэтническое) позволяет говорить не только о существовании отдельной этнической общности в лице каждого из них, но и единой кавказской общности народов и их общей идентичности [19].

От культурной гомогенности к гетерогенности

Несмотря на все испытания и деформации, которым подвергалась кавказская культура в течение последних столетий, она не перестала быть *субъектом* социокультурной жизни региона. Но сегодня кавказская культура — не единственная в регионе; наряду с нею здесь представлены и другие типы культур — русская (преимущественно на Северном Кавказе), западная, восточная и др. Достаточно заметную роль в культурной жизни Кавказа играют также различные конфессии: мусульманская (суннитская и шиитская), христианская (православная) и др.

Кавказ перестал быть территорией *гомогенной культурной* реальности. Современная культурная реальность региона *разнородна, разнотипна, гетерогенна*. Элементы различных по смыслу и происхождению культур переплелись друг с другом, но единой культурной целостности и идентичности не сформировали. Можно говорить лишь о процессе создания новой культурной генерации. Все это делает культурную жизнь в регионе напряженной и нестабильной.

При всей неоднозначности современных процессов на Кавказе некоторые тенденции в их течении все же просматриваются. Это, прежде всего, *взаимопроникновение* (культурная диффузия), *взаимное структурное разрушение* (культурная аннигиляция), *мирное сосуществование* (культурный параллелизм или плюрализм), *межкультурное взаимовлияние* или *полемика* (диалог), *межкультурное противостояние* (конфликт) и др. Все эти процессы характерны как раз для гетерогенной культурной среды.

Важно не смешивать этнокультурное разнообразие кавказского сообщества с той ситуацией, которая сложилась на Кавказе в последнее время. Этнокультурное разнообразие, как уже отмечалось, — это исторически сложившаяся реальность, которая функционировала в рамках *единой матрицы* (системы). В условиях горных и предгорных территорий Кавказа разнообразие было *формой проявления* и *способом существования* данной культурной системы. Но, по существу, система была гомогенной, так как имела единое смысловое начало (архетип). Этнические общности на Кавказе несли в себе одну и

ту же смысловую нагрузку: мировоззрение, систему ценностей и др. Поэтому, несмотря на языковое и другие различия, они легко понимали друг друга.

В конце XIX — начале XX в. здесь резко изменилась не только геополитическая, но и культурная ситуация. Духовная жизнь лишилась своей внутренней цельности, гомогенности и стабильности; она стала неустойчивой, амбивалентной, гетерогенной. Кавказ перестал быть территорией монокультурной реальности и стал поликультурным регионом.

В условиях поликультурности, взаимного недоверия различных социальных слоев и групп, особенно этнических, и нарастающей динамики межкультурной конкуренции возникает острая потребность в самоидентификации. Удовлетворение этой потребности у одной части населения отрицательно резонирует у другой, что нередко вызывает рост социальной напряженности в обществе; оживают прежние обиды и подпитывают эту напряженность.

Однако было бы неверным объяснять эти социокультурные процессы лишь унаследованным историческим прошлым. Культурная гетерогенизация региона — продукт также напряженного взаимодействия, соперничества типологически различных культурно-цивилизационных образований. Именно на Кавказе сегодня, как уже отмечалось выше, проходит линия противоборства между западной техногенной и восточной цивилизациями, между европейско-христианской, русской (православной), тюркской (исламской) культурными системами. Каждая из них, естественно, преследует свои интересы и пытается установить свою гегемонию, стать доминирующей в регионе. При этом интересы собственно кавказской культуры, интересы народов сообщества учитываются меньше всего. Но как раз через эти народы каждая из соперничающих культур стремится достичь своей цели — внедрить свою модель социального жизнеустройства и технологию жизнеобеспечения, и расширить тем самым свое жизненное пространство.

Активизировавшийся сегодня интерес различных мировых игроков к Кавказу можно рассматривать как сложный и малопредсказуемый процесс втягивания региона в водоворот мировых событий. Среди них — глобализация. Постсовременный

мир глобализируется, становится более целостным, а структуры, его составляющие, — более связанными. В этих условиях Кавказ утрачивает статус замкнутой культурной генерации; границы его разрушаются и он становится более *открытым, многомерным, многовекторным*. В этих условиях идет сложный и мучительный процесс формирования новой культурной генерации. Какова будет ее новая социокультурная идентичность — пока судить трудно. Вероятнее всего, происходящие сегодня на Кавказе социокультурные процессы приведут к образованию региональной формы культурно-цивилизационной матрицы более общего характера, которая все же будет самоидентифицироваться как *кавказская*.

§ 4. Абхазия в геополитическом дискурсе

Ключевые понятия: Абхазия, геополитика, ресурсы, интересы, взаимодействие

«Линия разлома»

Происходящие сегодня в мире и на Кавказе культурно-цивилизационные, в том числе и геополитические, процессы весьма остро и болезненно протекают в Абхазии. Более того, Абхазия оказалась одним из эпицентров, где непосредственно проходит «линия разлома» (С. Хантингтон), где противостояние между внешними геополитическими силами достигло наибольшего напряжения.

Из этого отнюдь не следует, будто конфликт во взаимоотношениях между Абхазией и Грузией привнесен внешними силами, как это преподносится грузинской стороной. Но об этом попозже. Здесь же следует отметить геостратегическую важность Абхазии с точки зрения интересов тех внешних сил, которые сегодня ведут конкурентную борьбу за овладение регионом.

Выше уже говорилось о значимости Кавказа на евразийской территории. В геополитической структуре самого же Кавказа

Абхазия занимает одно из ключевых мест: она была и остается своеобразными морскими воротами на юго-западном секторе Большого Кавказа. Если при этом учитывать значимость рек, морей и океанов в возникновении и развитии цивилизаций, поддержании ими контактов с внешним миром, то становится понятной та важная роль, которую играла Абхазия в культурно-исторической жизни Кавказа. Именно через «абхазские ворота» осуществлялась взаимосвязь региона с цивилизациями Ближнего Востока и Средиземноморского бассейна. Через эти ворота культурно-цивилизационные потоки двигались с Юга на Север и наоборот. Благодаря таким связям и контактам с внешним миром культурно-историческая жизнь Абхазии наполнялась качественно новым содержанием.

В то же время это преимущество — выгодное географическое положение — делало территорию Абхазии зоной повышенной опасности. Сюда приплывали не только для обмена культурными ценностями. Внимание внешнего мира привлекало и геостратегическое положение Абхазии, и ее геобиоресурсный потенциал. Если Кавказ выделяется в евразийском пространстве, прежде всего, биологическим разнообразием, то это разнообразие на территории Абхазии достигает высокой степени концентрации. Абхазия является одним из трех (наряду с Аджарией и Ленкоранью) субтропических уголков Южного Кавказа. Поэтому здесь пространство чрезвычайно уплотнено богатством растительного и животного разнообразия, что способствовало превращению Абхазии в сырьевой источник. Еще в древности отсюда вывозились такие ценные породы древесины, как красное дерево, самшит, дуб, каштан и др.

Интерес к Абхазии со стороны динамично развивавшихся соседних стран и цивилизаций постоянно возрастал, что часто вызывало конкурентную борьбу за господство над нею. В Новое время такая борьба велась, в частности, между Российской и Султанской империями. Основной мотив этой борьбы — геополитические интересы и ресурсы. Противостоять таким странам Абхазии в одиночку было не под силу. Поэтому приходилось ориентироваться на внешнюю силу, которая могла бы гарантировать безопасность. В условиях отсутствия политического един-

ства иного пути выживания, кроме как стать частью крупной метрополии, у народов регионального сообщества не было.

Именно в таком статусе, в статусе российского региона, воспринимался в последние столетия Кавказ, в том числе и Абхазия, внешним миром, но скрытая борьба за этот регион никогда не прекращалась. Не раз эта борьба принимала открытый военный характер, особенно тогда, когда Российская империя переживала большие социально-политические потрясения и ослабевала. Так было и в начале XX в., когда борьба между ведущими странами мира за Кавказ вспыхнула вновь. Тогда России (советской власти) удалось отстоять свои интересы на Кавказе.

В конце XX столетия ситуация вновь повторилась, но и по сей день неясно: удастся ли России и на этот раз отстоять свое право на Кавказ? Хотя после трагических августовских событий 2008 г. уже можно говорить об усилении российского влияния на Кавказе.

Абхазия и Россия: взаимные интересы

Государственные интересы Абхазии и России во многом совпадают. С распадом СССР и образованием на его бывшей территории новых суверенных государств, в частности, Грузии и Украины, Россия лишилась своего былого положения в Черноморской акватории, сохранив за собой лишь узкую полосу от Анапы до Адлера. Усугубляют положение российско-грузинские межгосударственные взаимоотношения, которые трудно назвать дружественными.

В этих условиях России весьма выгодно поддерживать укрепление государственного суверенитета Абхазии, которая продолжает придерживаться традиционной для нее пророссийской ориентации. Разумеется, России было бы выгоднее держать ориентированную на нее Абхазию в составе Грузии с тем, чтобы удерживать Грузию (через Абхазию) в сфере своего геополитического влияния. Но сегодня это нереально.

В новых условиях поддержка Абхазии позволяет России:

во-первых, иметь важную геополитическую опору на Южном Кавказе, где присутствие России не бесспорно. Поддерживая суверенитет Абхазии, Россия могла бы усиливать свою позицию и на Северо-Западном Кавказе;

во-вторых, пользоваться большим и важным в геостратегическом плане коммуникационным потенциалом Абхазии, прежде всего абхазской морской и воздушной акваториями;

в-третьих, удовлетворять свои потребности в развитии рекреационной индустрии на Черноморском побережье;

в-четвертых, расширять свое торгово-экономическое и культурно-цивилизационное пространство, которое значительно сузилось после распада СССР.

В свою очередь Абхазия также обладает базовыми интересами, удовлетворить которые она может благодаря России. Среди них, прежде всего, следует выделить проблему обеспечения безопасности. Очевидно, что только Россия может выступать надежным гарантом безопасности Абхазии.

Кроме того, Россия для Абхазии — это:

— выход во внешний мир;

— важный фактор стабильного социально-экономического и культурного развития;

— сохранение связи с этнической диаспорой в России и народами северокавказского сообщества;

— возможность обмена товарами и услугами;

— сохранение своей культурно-цивилизационной идентичности.

Теперь, после признания Россией Абхазии и заключения между ними широкомасштабного договора, возникла реальная возможность ускорения выхода республики из послевоенной разрухи и форсирования процессов ее социально-экономического развития. В этом, а также в стабильности региона в целом интересы Абхазии и России совпадают.

Послевоенные годы показывают, что при благоприятных условиях Абхазия может выступать субъектом международных правовых отношений и поддерживать на государственном уровне взаимовыгодные партнерские связи с внешним миром. Для этого Абхазия и Россия располагают большими резервами, которые не исчерпываются вышеперечисленными (российскими и абхазскими) интересами. В какой мере эти резервы будут реализовываться, зависит от того, как будет развиваться политическая ситуация вокруг Абхазии, как будет меняться геополитическое положение России в мире и регионе. Но даже при неблагоприят-

ных условиях, в которых нам приходится жить сегодня, следует искать и находить формы и способы сотрудничества с широким внешним миром, не дожидаясь наступления лучших времен.

Абхазия в условиях расширяющегося Запада

Как отмечалось выше, Абхазия сегодня заинтересована в сохранении и расширении взаимовыгодных отношений с Россией. Но как будут развиваться эти отношения — мало зависит от Абхазии. Более того, далеко не все зависит в этих отношениях и от России. Здесь важно, как будет меняться ситуация в мире, в первую очередь, на Западе, в самой России, на Ближнем Востоке, в других близлежащих к нам регионах, а также от того, в сфере чьих глобальных интересов окажется ресурсный и коммуникационный потенциал Кавказа.

Одна из линий соприкосновения (противостояния) между Россией и Западом переместилась и проходит сегодня по территории Абхазии. Но именно здесь, повторяю, это противостояние достигло наибольшего напряжения. Однако эта линия непостоянна и может измениться. Если она изменится в пользу России, то Грузия, скорее всего, переориентируется на Россию. Однако это не будет означать, как можно было думать еще недавно, автоматического возвращения Абхазии в состав Грузии. Вероятнее ожидать определенную рекомбинацию государств Южного Кавказа. В этом случае нельзя исключать возможность заключения договора о мире и сотрудничестве между Абхазией и Грузией.

Но если эта линия будет меняться в пользу Запада и российское влияние на Кавказе, особенно в его южном секторе, ослабнет, безопасность Абхазии вновь окажется под серьезной угрозой. Вероятность развития событий по такому сценарию осознается в нашем обществе, но это осознание не доводится до моделирования такой политической конфигурации стран Кавказа, при которой Абхазия также могла бы быть защищена и сохранена. Хотим мы того или нет, но нам придется думать и об иной геополитической ситуации на Кавказе и искать в ней свое место.

При наихудшем варианте развития событий Россия окончательно вытесняется с Южного Кавказа, в том числе из Абхазии. Западом сразу же начнут реализовываться конкретные проекты, направленные на использование геостратегического положения

Абхазии и ее ресурсного потенциала. Очевидно, решить такие задачи возможно посредством определенного политического инструментария. Но именно здесь, в этом ключевом вопросе, интересы Абхазии и ведущих стран Запада (США, Великобритании, Франции, Германии и др.) диаметрально расходятся.

Свое политическое будущее Абхазия видит только в форме суверенного государства, а вышеназванные страны — пока в форме прежней автономии в составе Грузии. В этих условиях чрезвычайно важна не столько демонстрация политической воли ведущих игроков Запада на возвращение Абхазии в состав Грузии, сколько создание эффективной системы управления территорией и контроля над ее ресурсами. Это под силу только суверенному государству — самой Абхазии. *Функционирование такой системы государственности может быть наиболее весомым аргументом в отстаивании своей позиции* перед внешним миром.

Для этого следует форсировать овладение инновационной технологией жизнеобеспечения. Сделать это будет непросто, особенно в таких сферах, как общение, социальные услуги, образование, наука, здравоохранение, право и т. д. И хотя ценности и стандарты западного образа жизни не чужды абхазской культуре, им еще предстоит стать ее органичными элементами.

Предстоящие изменения приведут к трансформации социокультурной матрицы абхазов: приобретая новое, не потерять себя, не утратить своей культурной идентичности. Функционирование нашей национальной культуры в условиях доминирования западной модели социального развития — это особая тема, о которой речь пойдет ниже.

Турция на абхазском побережье

Появление Турции на Черноморском побережье бывшего Советского Союза, в том числе и Абхазии, хорошо заметно. Оно вызвано не только распадом СССР и появлением суверенной Абхазии. В последнее время Турция как динамично развивающаяся страна нуждается в расширении экономического и торгового пространства. Кавказ для амбициозных проектов Турции — весьма удобный и выгодный источник сырья и рынок сбыта продукции. Именно в эту сферу, в сферу бизнеса, Турция внедряется весьма эффективно. По существу, она заполняет тот вакуум, ко-

торый образовался здесь в постсоветское время. Конечно, абхазская территория рассматривается Турцией, в первую очередь, как важная трасса перемещения товаров и услуг. Но через эту территорию Турция может не только продвигать свои товары, свой бизнес, но и укреплять свое присутствие в регионе.

В свою очередь и Абхазия весьма заинтересована в налаживании и расширении торгово-экономических отношений с Турцией. Негосударственный сектор турецкого бизнеса играл ключевую роль в выживании Абхазии в условиях войны, блокады, непризнанности нашего государства и, как следствие, правового ограничения внешних связей.

Наряду с Россией, Турция — еще один коридор, по которому Абхазия может выходить во внешний мир. Ценность добрососедских отношений с Турцией важна и потому, что в ней сосредоточено наибольшее число представителей кавказской, в том числе и абхазской, диаспоры. Без налаживания и развития связи со своей диаспорой, проживающей в Турции, нам трудно рассчитывать на успех в осуществлении национальной стратегии — не только восстановиться, но и получить новый импульс в развитии, стать самостоятельным и признанным субъектом международного права.

Абхазия и Грузия: врозь на одном пространстве

Абхазо-грузинское взаимоотношение — это тема, которая в силу своей значимости требует специального анализа. Такой анализ будет проведен ниже. Здесь же ограничимся рассмотрением геополитического аспекта этого взаимоотношения.

Нет необходимости доказывать тезис о том, что Абхазия и Грузия принадлежат одному и тому же социокультурному, в том числе и геополитическому, пространству. В самом деле, абхазы и грузины как кавказские народы по своей культурно-исторической характеристике, по своему менталитету и ментальности гораздо ближе друг к другу, чем к другим народам, кроме абазин и адыгов. Тысячелетиями они жили бок о бок, непосредственно соприкасаясь и общаясь друг с другом. За это время они немало переняли друг у друга, немало приобрели того, что роднит их друг с другом. Поэтому естественно было ожидать, что они станут поддерживать добрососедские отношения и дальше, с тем чтобы эффективнее решать проблемы безопасности и развития.

Однако этого не произошло. Еще в XIX в., во время русско-кавказской войны, Абхазия и Грузия оказались по разные стороны. Если Абхазия вместе с другими народами северокавказского сообщества противостояла российской военной экспансии на Кавказе, то Грузия, как известно, поддерживала эту экспансию.

Что же побудило Грузию к таким действиям? Если попытаться разобраться в сути этих действий и понять их смысл, то, видимо, это *коллективный* (этнический) страх перед внешней угрозой, который осознавала, прежде всего, элита грузинского общества. Раньше такой страх (ощущение незащищенности) Грузия испытывала перед Ираном, Турцией и другими странами, что вынудило ее искать и добиваться покровительства у России. Но и в составе России Грузия не чувствовала себя защищенной. Поэтому, как только Россия начинала утрачивать свое влияние в регионе, Грузия искала себе нового покровителя.

Чувство коллективного страха, как известно, присуще любой социальной общности, в том числе и абхазскому народу, который никогда не представлял Грузию в качестве гаранта своей безопасности. Напротив, в последние столетия абхазы рассматривали Грузию как источник угрозы своей национальной безопасности. Поэтому абхазам также приходилось искать гаранта своего безопасного существования, и находили они его в лице не Грузии, а России. Когда же влияние России на Кавказе в конце XX в. ослабло, образовавшийся вакуум стали быстро заполнять страны Запада, прежде всего США. Грузия тут же переориентировалась на США, а Абхазия по-прежнему сохраняла пророссийскую ориентацию. Тем самым пути развития Абхазии и Грузии еще больше разошлись.

Однако Грузии нужна абхазская территория. Через превращение Абхазии в свою провинцию Грузия пытается решить важную для себя двуединую задачу: защитить себя от внешней (российской) угрозы и устранить ресурсный дефицит, который она давно испытывает. Но, в отличие от других, она претендует на эту территорию как на *свою*. И это понятно — силой Грузия не способна отвоевать Абхазию.

В геополитическом плане Абхазия рассматривается Грузией как весьма важный коридор во внешний мир (в основном северо-западного направления). На этот же коридор претендует и

Россия. Поэтому Грузия считает важным для себя контролировать этот коридор и владеть ресурсным потенциалом Абхазии.

Однако Абхазия в таком геополитическом контексте не имеет аналогичных интересов. Решаемые сегодня Абхазией задачи не предполагают использования территории Грузии. Они могут быть решены в поле взаимовыгодных отношений, в первую очередь с Россией, Турцией и странами Запада.

Это не значит, что у Абхазии и Грузии вообще нет интересов, которые бы не пересекались. Такие интересы у них, несомненно, имеются. Как раз на их базе и можно искать пути и формы разрешения межгосударственного конфликта. О них речь пойдет ниже.

Примечания

1. *Хабермас Ю.* Спор о прошлом и будущем международного права. Переход от национального к постнациональному контексту // Вопросы философии. 2004. № 3. С. 12–18.

2. Заключительный акт Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе от 1 августа 1975 г. Статья IV: Территориальная целостность государств // Международное право в документах. М., 2000. С. 27.

3. В связи с этим профессор Гарвардского университета (США) С. Хантингтон отмечает: «Модернизация, напротив, усиливает эти культуры и сокращает относительное влияние Запада. На фундаментальном уровне мир становится более современным и менее западным» (*Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М., 2005. С. 112).

4. Там же.

5. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986; *Моисеев Н.Н.* Судьба цивилизации. Путь разума. М., 2000.

6. *Дилигенский Г.Г.* «Конец истории» или смена цивилизации? // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 29.

7. Там же. С. 30.

8. *Кулиев Г.* Геополитические коллизии Кавказа // Центральная Азия и Кавказ. 1999. № 4. С. 23–29.

9. *Темботов А.К.* Как сохранить биоразнообразие горного Кавказа // Вестник РАН. 1998. Т. 68 (№ 8). С. 741–745.

10. *Темботов А.К., Темботова Ф.А., Тхагапсоев Х.Г.* Концептуальная модель интеграции фундаментальной науки и образования по горной экологии // Биологическое разнообразие Кавказа. Труды 1-й региональной конференции. Сухум, 2000. С. 14–25.

11. Культурное своеобразие может быть выражено через поведенческую модель человека. Рассмотрение этой модели здесь увело бы нас в сторону от предмета анализа.

12. *Тишков В.А.* Реквием по этносу. М., 2003.

13. Разумеется, были и такие низшие слои, представители которых не привлекались к важным общественным делам. Речь идет о тех, кто имел право на ношение оружия и обеспечивал безопасность общества от возможных угроз. Они пользовались определенными привилегиями и занимали в обществе примерно такое же положение, какое занимали граждане древнегреческого полиса.

14. В связи с этим уместно вспомнить слова английского разведчика Дж. Ст. Белла, побывавшего на Кавказе в первой половине XIX столетия: «Что же должно быть показателем совершенства системы общественного устройства? — безопасность граждан, степень их благополучия, не так ли? На Кавказе такие порядки, системы управления, какие не встретишь нигде в мире. Население не обременено налогами, у них нет регулярной армии, ни судей, ни прокуроров, ни заключенных. Полиция и тюрьмы тоже отсутствуют. Образ жизни этих людей в общественных местах безупречен, они сами определяют границы своей свободы» (*Белл Дж. Ст.* Письма о пребывании в Черкесии в 1837, 1838 и 1839 гг. Лондон. Письмо XXXI // Роль неофициальной дипломатии в миротворческом процессе. Ирвайн (США), 1999. С. 74.

15. Подтверждением такой сращенности горного этноса со своей родной землей могут служить многочисленные факты. Так, например, во время и после русско-кавказской войны при насильственном выселении горцев последние брали с собой вместе с уносимым скарбом горсть родной земли, которую сыпали в могилу при захоронении усопшего на новом месте поселения. Или другой пример. У горцев еще сегодня соблюдается обычай захоронения умершего на земле предков, где бы он ни жил в последние годы. Вечный покой здесь мыслится только на родной земле. Этот обычай сохранился и у грузин: проживавшие в Абхазии грузины везли своих покойников на захоронение, как прави-

ло, на территорию собственно Грузии. Это является косвенным показателем того, что многие грузины не считают территорию Абхазии своей родной землей.

16. Впрочем, такой социальный опыт не представляет сугубо кавказское явление, он характерен для всех горных цивилизаций.

17. *Тхагапсоев Х.Г.* О кавказской культурной общности // Вестник РАН. 1999. Т. 69. С. 130–134; *Шадже А.Ю.* Феномен кавказской идентичности // Научная мысль Кавказа. 2002. № 1. С. 36–45.

18. *Дамениа О.Н.* Конфликты на Кавказе: проблемы и перспективы их урегулирования // Кавказ, ЕС и Россия: проблемы стабильности. М., 2004. С. 62.

19. Кстати, осознание кавказской идентичности лучше, чем на самом Кавказе, сохранилось в самосознании кавказской диаспоры в странах Ближнего Востока.

Глава II

АБХАЗИЯ В КОНФЛИКТНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

§ 1. Из предыстории войны

Ключевые понятия: Абхазия, Грузия, Россия, политика, идеология, безопасность, интересы, конфликт, трансформация.

Вначале было слово

Слово о том, что *«Абхазия есть часть Грузии»*. Надобность в такой мифологеме, ставшей доминантной в структуре самосознания грузин, возникла в грузинском обществе, особенно среди элиты, еще во второй половине XIX столетия в связи со сложившейся тогда геополитической ситуацией в регионе. В то время, как известно, завершилась одна из самых продолжительных в истории человечества войн — русско-кавказская. Последствия этой войны оказались катастрофическими для многих народов Кавказа, в том числе абхазского. Территория Абхазии, особенно ее прибрежная часть, почти опустела [1].

После решения задачи покорения Кавказа перед Российской империей встала новая задача — освоить его территорию, в том числе и Абхазию, занимавшую важное стратегическое положение. Попытки метрополии заселить опустевшую территорию своими подданными — этническими русскими (казаками) —

успеха не возымели из-за неприспособленности последних к горно-климатическим условиям Абхазии.

Грузия не преминула воспользоваться такой ситуацией. Пользуясь лояльностью к ней Российской империи за поддержку военной политики на Кавказе, она решила участвовать в демографическом освоении абхазской территории. Одним из наиболее актуальных вопросов, обсуждавшихся в то время в грузинском обществе, был вопрос о том, кем заселить Абхазию [2]. Ответ не заставил себя долго ждать: вскоре началось массовое переселение грузин, главным образом мегрелов, резко изменивших этнодемографическую ситуацию в Абхазии [3].

Этнонациональный смысл мифологемы *«Абхазия есть часть Грузии»* достаточно очевиден. Хотя Грузия активно поддерживала российскую политику на Кавказе, ее не переставало серьезно беспокоить стремительное продвижение России на Южный Кавказ.

Чтобы спасти себя от частых и разорительных нашествий со стороны Султанской Турции, Сасанидского Ирана и северокавказских (дагестанских) народов, Грузия долго и настойчиво добивалась российского покровительства. Однако институт российского патроната, которого она, в конце концов, добилась, не избавил ее от коллективного (этнического) страха перед новой угрозой, ассоциировавшейся в грузинском обществе теперь уже с самой Россией. Российская угроза виделась грузинскому обществу не столько в военно-политической, сколько в культурной мощи метрополии, перед которой Грузия ощущала себя весьма уязвимой.

Амбивалентность характера российско-грузинских взаимоотношений явилась основой формирования оппозиции «Грузия — Россия», которая часто давала о себе знать, особенно в переломные моменты российской истории. Именно в контексте этой оппозиции и родилась мифологема: *«Абхазия — часть Грузии»*, которой грузинские власти и по сей день традиционно пользуются в качестве идеологического щита.

Для Грузии эта мифологема имела и геополитический, и георесурсный подтекст. Кавказ, как известно, труднопроходимая естественная крепость на важном участке евразийской территории. Здесь имеются лишь три коммуникационные артерии, соединяющие Север и Юг, Запад и Восток. Одна из них, и, пожалуй, наиболее удобная, проходит через Абхазию. Именно

через нее поддерживались активные контакты между Россией, Грузией, Арменией, Турцией и другими странами. К тому же Абхазия как субтропический регион богата природным потенциалом. Поэтому каждая из заинтересованных стран стремилась закрепиться на ее территории.

Определив место Абхазии в своей национальной стратегии, Грузия не только не достигла преследовавшейся при этом цели, но и создала себе новые проблемы. Главная из них — это проблема самой Абхазии, которая из разряда дружественной страны была переведена во враждебную.

На протяжении многих веков Абхазия была лояльна к Грузии, поддерживала с ней добрососедские отношения и играла позитивную роль в ее истории. Да и Грузия не отличалась враждебностью к Абхазии и не вынашивала по отношению к ней каких-то эгоистических планов. Свидетельством таких взаимоотношений является, в частности, положительный образ друг друга, который до недавнего времени (до XX в.) присутствовал в сознании абхазов и грузин. Очевидно, что и Абхазии, и Грузии выгоднее было бы придерживаться исторически сложившейся традиции добрососедства и не враждовать.

Однако история, как известно, не терпит сослагательного наклонения и не всегда следует логике здравого смысла. Мыслящей элите грузинского общества до сих пор так и не удалось понять и убедительно объяснить остальным, почему Абхазия стала враждебной Грузии? Вместо скрупулезного анализа истории и извлечения из нее надлежащих уроков, как того требовалось, элита растрачивала свой интеллектуальный потенциал на разного рода измышления типа: *«Абхазия — часть Грузии»,* «*абхазы — агенты Кремля*» и т. п., которые по существу ничего не объясняют и служат лишь идеологическим штампом, рассчитанным на потребу массового сознания. Превращаясь в доминантный элемент массового сознания, эти мифологемы стали труднопреодолимым барьером на пути постижения грузинским общественным сознанием истинного феномена Абхазии.

Продолжение начала

Можно сказать, что «Слово» (*«Абхазия есть часть Грузии»)* явилось поворотным пунктом в абхазо-грузинских взаимоотно-

шениях. Оно возымело действие не только в форме массового переселения грузин в Абхазию. Само переселение, как таковое, было частью грузинской политики в Абхазии, политики, цель и задачи которой всегда хорошо просматривались, особенно в переломные моменты истории. Одним из таких моментов стал распад Российской империи в начале прошлого столетия и, вслед за этим, движение за создание своей государственности входившими в ее состав народами. У народов Кавказа этот процесс характеризовался особенной динамичностью и остротой, особенно у абхазов и грузин. Причем это движение в Абхазии началось даже раньше, чем в Грузии [4].

Формировавшиеся государства (Абхазия и Грузия) были независимыми и равноправными партнерами с «добрососедскими отношениями» [5]. Однако вскоре (июнь 1918 г.) Грузия совершает военную оккупацию Абхазии с целью ее аннексирования. Война, которая длилась почти три года, была проиграна Грузией. За это время на территории бывшей империи многое изменилось: Россия стала советской, и по всей стране шло «триумфальное шествие советской власти» (В.И. Ленин).

Учитывая новую политическую ситуацию, Абхазия, изгнав оккупационные войска со своей территории, в марте 1921 г. провозгласила себя независимой республикой (Советская Социалистическая Республика Абхазия; далее — ССР Абхазия). Но уже в конце того же года, под давлением только что сформировавшегося советского союзного центра, Абхазии пришлось заключить с Грузией союзнический договор. По этому договору Абхазия сохраняла равносубъектность в государственно-правовых отношениях, в том числе и в отношениях с Грузией. Однако спустя 10 лет договор был административным путем денонсирован. В 1931 г. ССР Абхазия была преобразована в АССР и включена в состав Грузинской ССР. Изменение административно-территориального статуса превратило Абхазию в объект грузинской политики.

Суть этой политики состояла в «огрузинивании» Абхазии, подтверждением чему могут служить не только две войны (1918–1921 и 1992–1993 гг.), развязанные Грузией против Абхазии, но и те мероприятия, которые проводились грузинскими правящими кругами на протяжении всего советского времени. Это, прежде всего, политические репрессии 30–40-х годов,

закрытие абхазских школ и введение обучения на грузинском языке, перевод абхазской письменности на грузинскую графическую основу, организованное переселение грузин в Абхазию, замена абхазских топонимов грузинскими, создание различных квазиисторических «учений» и «теорий», призванных обосновать различные идеи о том, что «*Абхазия — часть Грузии*», «*абхазы — одно из картвельских племен*», «*абхазский язык — диалект грузинского языка*» и т. д. и т. п. [6]

Политика, проводившаяся грузинскими властями в Абхазии, постоянно подпитывала рост протестных настроений в абхазском обществе. Неоднократно (1931, 1956, 1965, 1967, 1978, 1989 гг.) проводились многотысячные митинги абхазского народа с требованием выхода Абхазии из состава Грузинской ССР и присоединения к России. Если нараставшее абхазо-грузинское противостояние и не доходило до столкновений, то только благодаря союзному государству — Центру, являвшемуся для грузинских властей сдерживающим фактором. Но как только государственные устои СССР стали расшатываться, Грузия тут же прибегла к силовым действиям в отношении Абхазии, закончившимся в июле 1989 г. массовым вооруженным столкновением. Прекращение существования Союза ССР и вовсе развязало руки Грузии, которая начала действовать в Абхазии по своему политическому сценарию.

Один из уроков, который можно извлечь из опыта абхазо-грузинских взаимоотношений прошлого столетия, состоит в том, что независимая Грузия — это угроза безопасности Абхазии. Такой вывод лишний раз подтверждают развернувшиеся в начале 90-х годов и в августе 2008 г. трагические события на Южном Кавказе.

Прелюдия к новой войне

Масштабные и глубокие социально-политические потрясения, начавшиеся в конце прошлого столетия, явились своеобразным повторением событий его начала, только на более высоком уровне — на новом витке исторической спирали.

Распад Союза означал не что иное, как избавление входивших в него республик от опеки былой советской системы. Освободившиеся от нее республики оказались вне политическо-

го и правового поля, что требовало немедленного восполнения этого вакуума. Началось спешное движение бывших советских республик (союзных, автономных и др.) за создание своих национальных (этнических) государственных образований, но уже на постсоветском пространстве.

Чтобы удерживать разбушевавшуюся стихию «суверенизации» хотя бы в каких-то правовых рамках и не дать ситуации выйти из-под контроля, международное сообщество предпринимало экстренные меры. Пытаясь не отставать от стремительно развивавшихся событий, оно сразу же признало 15 бывших союзных республик, в том числе и Грузию, в качестве суверенных государств. Но на этом движение других советских (автономных) республик за свою независимость не прекратилось. Однако ни международное сообщество, ни сами государства, в которых шло это движение, не могли предложить какой-либо новой формы самоопределения, кроме пресловутой модели советской автономии.

Ситуация усугублялась не только «двойным стандартом», которым руководствовалось международное сообщество, но и остротой и многообразием противоречий, вскрывшихся во взаимоотношениях бывших советских народов. В отсутствие правовой базы инструментом разрешения противоречий, как правило, становятся силовые действия. Именно по такому сценарию стали развиваться события на рубеже 80–90-х годов прошлого века, в том числе и в Грузии.

Образование независимой Грузии происходило на этнической основе как идеологической доминанте. Правовым выражением этой доминанты явилось движение от фактического федерализма к унитаризму, к созданию моноэтничного грузинского государства.

Еще в составе СССР высшим руководством Грузии были предприняты действия, направленные на ликвидацию автономных образований в составе Грузинской ССР. Так, в конце 80-х годов Парламент Грузии в одностороннем порядке принимает решения, которые игнорировали политико-правовые основы взаимоотношений Абхазии и Грузии и по существу вели к упразднению абхазской автономии. Ответной реакцией явились действия Абхазии и Южной Осетии по укреплению своей государственности и обеспечению безопасности. Именно такие цели пресле-

довал Верховный Совет Абхазской АССР, принявший 25 августа 1990 г. Декларацию о государственном суверенитете Абхазии.

После прекращения существования СССР политические действия Грузии по укреплению унитаризма еще более усилились. В начале 1992 г. Военный совет Грузии, пришедший к власти путем вооруженного переворота, отменил действовавшую тогда Конституцию Грузинской ССР 1978 г. и восстановил Конституцию Демократической Республики Грузия 1921 г., в которой Абхазская АССР как субъект государственно-правовых отношений не предусматривалась. Грузинская ССР прекратила свое существование. Новое самопровозглашенное грузинское государство в одностороннем порядке прервало правовые взаимоотношения с Абхазией, лишив ее тем самым государственно-правовой определенности. Конституция Абхазской АССР 1978 г., в связи с отменой Конституций СССР и Грузинской ССР, также утратила свою юридическую силу.

Чтобы разрешить правовую неопределенность, Верховный Совет Абхазской АССР 23 июля 1992 г. восстановил действие Конституции Абхазии 1925 г. и предложил Грузии вступить в переговоры по вопросу о восстановлении государственно-правовых взаимоотношений. Другого пути мирного решения возникших в правовом поле проблем в тех условиях просто не было.

Однако власти Грузии думали иначе; они предпочли силовой вариант решения абхазской проблемы [7]. Впрочем, так думали не только власти Грузии.

§ 2. Военная стадия конфликта и ее политические последствия

Ключевые понятия: Абхазия, Грузия, конфликт, война, последствие

Прерванное слово

В тот день (14 августа 1992 г.), когда на обсуждение сессии абхазского Парламента был вынесен проект федеративного договора с Грузией, грузинские войска вероломно вторглись в

Абхазию и оккупировали значительную и стратегически важную часть ее территории. Правда, вторгшиеся в Абхазию вооруженные силы трудно было назвать войсками в обычном смысле слова. Тогда Грузия еще не располагала сколько-нибудь обученной и подготовленной регулярной армией — ее функции выполняли вооруженные формирования, самочинно созданные в то время различными партиями, политическими движениями. Состояли они, главным образом, из криминальных группировок и маргинальных элементов. Но к началу войны такие формирования были хорошо вооружены: по Ташкентскому соглашению 1992 г. Грузии было передано большое количество военной техники, вооружения, включая и авиацию [8]. Тем не менее уровень военной подготовки в формированиях был слабый, и говорить о ведении «боевых действий» и «решении» серьезных военно-политических задач не приходилось — боевики могли лишь грабить, насиловать и убивать мирное население, разрушать и сжигать объекты хозяйственного и культурного назначения.

Отдавая себе отчет в низкой боеспособности своей армии, грузинские власти приложили немало усилий, чтобы расколоть абхазское общество по этническому признаку и превратить этнополитическую войну в войну гражданскую — и во многом им удалось это сделать. Разделились не только абхазы и грузины, но и остальная часть населения Абхазии. Следствием этих усилий стало то, что воевали между собой не регулярные войска, а гражданское население Абхазии, мирные люди, которые хорошо знали друг друга, были соседями, близкими родственниками, сослуживцами по работе, приятелями по жизни. Это придало войне особо жестокий характер.

И вновь война

Война не была выбором народа Абхазии — она была навязана. Из своих зловещих планов — уничтожение и истребление всего негрузинского в Абхазии — агрессор не делал никаких секретов и действовал решительно. Опираясь на свое многократное превосходство в живой силе и боевой технике, заручившись поддержкой стран Запада и российского руководства, будучи уверенными в успехе, правящие силы Грузии устроили на виду у международного сообщества настоящий геноцид аб-

хазского народа. В связи с этим достаточно вспомнить телеобращение главнокомандующего грузинскими вооруженными силами в Абхазии Г. Каркарашвили, в котором говорилось: «У нас хватит сил, чтобы наказать весь Северный Кавказ. Отдан приказ, пленных не брать... Если из общей численности погибнет сто тысяч грузин, то из ваших погибнут все девяносто семь тысяч, если будут поддерживать решение Ардзинба. Хочу дать совет Ардзинба — пусть он сделает так, чтобы абхазская нация не осталась без потомков...» [9]. Позже президент Грузии Э.А. Шеварднадзе назвал Каркарашвили «сдержанным молодым человеком с рыцарским мышлением» (!) и назначил его министром обороны Грузии [10].

Или другой пример. Бывший государственный министр Грузии по Абхазии Г. Хайндрава в интервью, данном в оккупированном Сухуме и опубликованном в апреле 1993 г., говорил корреспонденту французской газеты “Le Monde Diplomatique” следующее: «…абхазов всего 80 тысяч, что означает, что мы можем легко и полностью уничтожить генетический фонд их нации путем убийства 15 тысяч их молодежи. И мы вполне способны на это» [11].

Такие высказывания были отнюдь не случайными: они звучали в унисон с общей политической установкой грузинских властей. Оккупировав Абхазию, Шеварднадзе заявил: «Теперь мы можем сказать, что грузинская власть установлена на всей территории республики» [12]. Еще более цинично выглядело обращение Госсовета Грузии к абхазскому народу, в котором, в частности, говорилось: «Дорогие абхазские братья и сестры!.. Лучшего времени для переговоров, достижения согласия, чем нынешнее, давно не было» [13]. Смысл такого «призыва», точнее, грубого вызова, брошенного грузинскими властями абхазскому народу, был предельно прост и ясен — продолжение геноцида абхазского народа.

В этих условиях не оставалось ничего другого, кроме как оказать сопротивление агрессору, ибо отступать было некуда; у народа не было другого ни физического, ни духовного пространства, ни пространства маневра. Аффект отчаяния и безысходности, охвативший народ, предельно мобилизовал его жизненную энергию, накалил и ожесточил внутреннее состояние, привел в

движение дремавшие в нем физические и духовные силы, многократно увеличивая силу его боевого духа.

Сопротивление, оказанное абхазским народом агрессору, было его ответом на этот вызов. Несмотря на все перипетии судьбы, деформации общественной жизни, которым подвергался в последние столетия народ, он не только выдержал выпавшее на его долю историческое испытание, но и сохранил свою жизнестойкость. Оказавшись лицом к лицу со смертью — вечным небытием, которое несла ему война, — разве не мог народ не дрогнуть, не встать на колени и не согласиться жить на условиях врага? Но, оказывается, былая нравственная максима еще жива в подсознании народа, потому он не мог согласиться жить *любым* способом, лишь бы жить!

Оценив ситуацию, он предпочел смерть, но «смерть со славой», ибо для него честь превыше всего, даже самой жизни! В каких-то глубинных пластах своего бытия абхазский народ сохранил себя, свою духовность, что, в конечном итоге, предопределило успех его действий накануне и во время войны. Именно духовная сила народа, а не физиологический инстинкт самосохранения, сыграла решающую роль в смертельной схватке с врагом, который нес ему смерть и разрушение. Именно высота духа народа помогла ему осознать нависшую над ним угрозу этнической смерти, свою историческую ответственность. Не сомневаясь, вступать ему или нет в бой с агрессором, не имея ни вооружения, ни военной структуры, ни оформленной и эффективно действующей системы своей государственности, он принял бой.

Разумеется, призывы руководства Абхазии к сопротивлению были, и они, несомненно, сыграли свою роль, в частности вечером 14 августа 1992 г. Но они были лишь призывами — не более, так как народ уже вступил в бой, уже лилась кровь и велась хроника боевых действий. Мобилизующее начало у народа было, но не оно определяло и решало его действия в условиях войны. Сопротивляться агрессии, по сути, явилось решением самого народа, действовавшего не столько в силу непреложности приказов и правовых установок «сверху», сколько по своей внутренней нравственной воле. Ведь абхазской государственности как таковой, повторяю, еще не было. Народу приходилось воевать с агрессором и одновременно создавать

государственность, и, кстати, еще долго предстоит строить и совершенствовать ее.

Реалии и иллюзии победы

И вновь Грузия проиграла войну. Ценой неисчислимых жертв и разрушений Абхазия одержала победу. Но эта победа явилась для Абхазии началом другого испытания: оказывается, выиграть войну еще не значит удержать победу. Для этого необходимо завоевать и послевоенный мир! Причем его завоевание требует не меньших, чем победа в войне, усилий, направленных теперь уже не на разрушение, а на созидание, на восстановление разрушенной войною формы социального жизнеустройства.

Но так быстро перестраиваться, как того требовала послевоенная жизнь, оказалось неимоверно трудно. Ведь война разрушила не только и не столько объекты жизнеобеспечения, инфраструктуру общества, материальные условия жизни людей, сколько собственно человеческое в человеке. Она разрушила веками создававшиеся в Абхазии культурно-исторические ценности, духовный мир народа, особый склад его души, его социальные нормы поведения, менталитет и ментальность.

Война активно формировала в людях низменные инстинкты, агрессивные чувства, разрушительные навыки, обесценивала жизнеутверждающие ценности, даже саму жизнь, внедряла в нее асоциальное поведение. За короткое время война заставила и научила людей выживать в экстремальных условиях. Люди быстро вошли в состояние войны, но выйти из него оказалось намного труднее. Чтобы обуздать пробужденные обстоятельствами войны стихийные разрушительные силы, нужна была другая сила — конструктивная, волевая, организующая, государственная, дефицит которой в обществе стал серьезной угрозой его безопасности.

Сложность ситуации состоит еще и в том, что полномасштабного урегулирования абхазо-грузинских взаимоотношений пока не найдено. И вряд ли в ближайшее время Грузия откажется от притязаний на Абхазию. Это значит, что вероятность новой военной агрессии против Абхазии сохраняется, а потому стране приходится поддерживать состояние общества, близкое к военному.

Угроза новой войны не позволяет народу Абхазии избавиться от «образа врага», чувства ненависти к нему, необходимости поддерживать военные (разрушительные) навыки с тем, чтобы направить весь свой потенциал на восстановление социокультурных устоев и приобретение новых созидательных навыков.

Важно и другое. Победа в войне создала в абхазском обществе определенную иллюзию, будто оно достигло своей конечной цели — независимости от Грузии. Цель эта вынашивалась давно, но пути и способы ее решения не были осмыслены должным образом, не было концептуального проекта национально-освободительного движения и конечного целеполагания — а для чего нужна сама независимость? Поэтому к адекватной оценке и рационализации обретенной национальной независимости абхазский народ внутренне был не готов. Добившись независимости, он немного растерялся, стал похож на того, кто добивался свободы любой ценой, но, став свободным, не знал, что делать с этой свободой дальше. В сознании народа произошло некоторое смещение фундаментальных ценностей, отождествление победы со смыслообразующими константами национального бытия.

Ложное представление о достижении конечной цели вызвало внутреннее опустошение массового сознания и лишило его разумной устремленности в мирную жизнь. Эйфория победы незаметно стала «мстить», формируя в народе превратное представление о себе как о народе, имеющем якобы какие-то исключительные заслуги. Освободившись от чужого ига, народ попал в ситуацию, в которой может оказаться под гнетом собственного величия [14].

Политические последствия войны

Победа в войне поставила Абхазию в совершенно новое политико-правовое положение, открыв перед ней другие горизонты и исторические перспективы. Уже сам факт развязывания руководством Грузии войны против Абхазии вывел последнюю из-под юрисдикции грузинской государственности и создал реальные условия образования независимой абхазской государственности. Народ Абхазии не упустил своего исторического шанса. Оказав вооруженное сопротивление агрессору, ценой потерь и неисчислимых разрушений народ изгнал оккупацион-

ные силы со своей территории, восстановил деятельность легитимных органов власти. По существу, война явилась для народа Абхазии Отечественной, национально-освободительной, а для народа Грузии — оккупационной, захватнической и колониальной. Это навсегда освободило абхазский народ от необходимости считать себя подданными (гражданами) Грузии и рассматривать ее как гарант своей национальной безопасности. Война лишний раз подтвердила, что грузинское государство было и остается постоянным источником угрозы национальной безопасности Абхазии. С началом вооруженной агрессии Абхазия de facto стала суверенной страной: законы, правовые акты и другие распоряжения органов государственной власти Грузии лишились в ней легитимной силы.

Тем не менее отношения между Абхазией и Грузией остаются *«определенно неопределенными»*. При этом война не только не упростила ситуацию во взаимоотношениях сторон, как ожидалось, но, напротив, еще более усугубила и обострила ее. Ни Абхазии, ни Грузии до сих пор так и не удалось достичь той стратегической цели, которую каждая из них преследовала не одно десятилетие. С начала прошлого века Абхазия, как известно, добивалась политической независимости от Грузии, а Грузия, в свою очередь, — минимизации правового статуса, а в перспективе и упразднения абхазской автономии. Стремление Абхазии и Грузии к политической *взаимонезависимости* уже приводило их к войне в 1918–1921 гг. Именно это стремление привело их к новой войне в 1992–1993 гг., но после нее (до признания Абхазии) они оказались в еще большей *взаимозависимости*.

Парадокс ситуации объясняется просто. Абхазия, добившись победы в войне с Грузией, провозгласила себя суверенным государством и стала создавать de facto соответствующие структуры лигитимной власти, но признание ее de jure оставалось в зависимости от политической воли официальной Грузии. Но и Грузия, потерпев поражение в ею же развязанной войне, оказалась в еще большей зависимости от Абхазии: хотя Грузия и признана международным сообществом в границах бывшей Грузинской ССР, но распространить свою юрисдикцию на всю эту территорию она не смогла из-за нежелания Абхазии (а также Южной Осетии) оставаться в ее составе.

Существование Грузии в этих границах означало для Абхазии не что иное, как утрату той исторической перспективы, за которую абхазский народ заплатил столь высокую цену. Но и признание международным сообществом суверенности абхазского государства означало для Грузии потерю важного для нее региона.

§ 3. Поствоенная трансформация конфликта

Ключевые понятия: конфликт, трансформация, безопасность, переговоры, тупик, урегулирование, познание

От культа силы к диалогу

Поскольку ни Абхазии, ни Грузии силой не удалось достичь цели, которую каждая из них преследовала, то им пришлось согласиться с предложением посреднических сторон и сесть за стол переговоров. Но это было сменой тактики противоборства, но не стратегии.

В контексте развития абхазо-грузинских взаимоотношений переговорный процесс, начавшийся сразу же после прекращения боевых действий, — явление этапное. В условиях разрастания боевых действий нейтрализация войны и переход от насильственных методов в решении конфликтных проблем к ненасильственным представляли несомненный успех в политической жизни Абхазии и Грузии, значимость которого трудно переоценить. Именно благодаря этому успеху удалось остановить кровопролитие и дальнейшее истребление противоборствующими сторонами друг друга.

Такой резкий поворот в технологии политических действий обеих сторон весьма существенно изменил характер их взаимоотношений. Никогда раньше сторонам не приходилось вести между собой политического диалога по проблемам, затрагивающим национальные интересы, на высшем уровне. В советское время Абхазия, как известно, по существу была объектом политики.

Грузинский истеблишмент, будучи в плену табели о рангах, унаследованной от советской системы, не мог допустить мысли

о том, что Абхазия может выступать равноправным партнером и самостоятельным субъектом государственно-правовых отношений на переговорах по вопросу политического устройства Грузии. Для него (истеблишмента) Абхазия — это часть Грузии, стало быть, отношения между ними должны строиться только по модели части и целого, когда часть подчинена целому и функционирует по законам и нормам этого целого.

Однако поражение в войне, повторяю, заставило грузинскую сторону пойти на такой шаг, что фактически означало допустимость признания равноправности Абхазии. Ведь политический диалог (переговорный процесс) — это не только инструментарий; как таковой он может состояться лишь при условиях соблюдения определенных правовых процедур, в первую очередь признания формального равенства прав его непосредственных участников.

Подспудное признание Абхазии просматривается и в отношении к ней международного сообщества, в частности ООН, под эгидой которой проводился переговорный процесс. Сам факт участия в переговорном процессе Абхазии, не признанной еще de jure международным сообществом, есть не что иное, как своеобразное (скрытое) признание ее в качестве субъекта государственно-правовых отношений. Подтверждением могут служить политико-правовые документы, в частности «Декларация о мерах по политическому урегулированию грузино-абхазского конфликта», принятая сторонами 4 апреля 1994 г. в Москве в присутствии Генерального секретаря ООН, министра иностранных дел РФ и других официальных лиц.

В Декларации отмечается *право Абхазии на государствообразование.* Тем самым международное сообщество, пожалуй, впервые признало правосубъектность Абхазии, право ее на самоопределение. Создаст ли Абхазия свое суверенное государство или предпочтет войти в состав другого государства — *это ее право,* право самостоятельного решения вопросов своего государственного обустройства.

На основе реальной оценки правового положения Абхазии можно было продолжить поиск возможных путей урегулирования конфликта и обозначить какие-то контуры новой модели абхазо-грузинских взаимоотношений. Однако этого не произошло. Более того, переговоры, как и следовало ожидать, зашли в тупик.

И вновь тупик?!

Переговорный процесс мыслился его участниками как выход из кризиса, в котором пребывали конфликтующие стороны. По сути, война была продолжением кризиса. Но и война на поверку оказалась далеко не лучшим способом разрешения противоречий. По мере разрастания войны становились все более очевидными ее бесперспективность, понимание того, что ненасильственный подход к урегулированию абхазо-грузинских взаимоотношений альтернативы не имеет. Эта простая истина находила все большее понимание у обеих сторон, правда, ценой больших потерь и жертв. Поэтому так много надежд возлагалось на институционализацию абхазо-грузинского диалога, открывавшего реальную возможность ненасильственного урегулирования конфликта и построения взаимоотношений сторон на правовой основе.

Единственный путь, который мог вести к реализации этой возможности, — *диалог*. Но и он оказался нелегким испытанием: его участники столкнулись с рядом трудноразрешимых задач. Главная из них — отсутствие *взаимодоверия* и *взаимопонимания* участников диалога, а также конъюнктурный подход международного сообщества к урегулированию конфликта. Участники переговорного процесса продолжали мыслить стереотипами и не хотели адекватного *понимания* природы самого конфликта. Отсюда и проистекало ложное представление об урегулировании конфликта как разовом принятии политического решения «верхами», а потом и «низами». Нетрудно понять бесперспективность такого представления, тем более при взаимоисключающих позициях сторон: Абхазия, как известно, настаивала на создании своего суверенного государства, Грузия же добивалась возвращения Абхазии в лоно своей государственности.

Участники переговорного процесса столкнулись и с другой трудностью — отсутствием правовых механизмов, учитывающих новые реалии. Каждая из противоборствующих сторон обосновывала свою позицию, ссылаясь на нормы международного права: Абхазия — на право народа на самоопределение, Грузия — на принцип территориальной целостности страны. Применение этих правовых норм в практике урегулирования конфликтов приводило к ситуации, когда соблюдение одной из них станови-

лось нарушением другой. Естественно, легитимность в такой ситуации обретает лишь та договоренность, которая принимается всеми конфликтующими сторонами на базе политико-правового *признания равносубъектности сторон.*

Однако за 15 лет (1993–2008 гг.) участникам переговорного процесса так и не удалось выработать, хотя бы в самой общей форме, взаимоприемлемой политической модели урегулирования. Предлагавшиеся международными организациями (план Бодена и др.), а также грузинской стороной проекты были нацелены на реанимацию старой схемы — советской модели, узаконивающей зависимость одного народа от другого и игнорирующей принцип равноправия между ними.

Серьезным препятствием на пути достижения прогресса на переговорах стал также и сам политико-правовой формат, в рамках которого велся абхазо-грузинский диалог. Чрезмерная привязанность этого формата к интересам международной конъюнктуры, а также его узость не позволяли расширить пространство маневрирования, где можно было бы искать и конструировать какие-то другие модели урегулирования. Отсутствие ожидавшегося прогресса на переговорах — прогресса, который мог бы служить хоть каким-то гарантом мира и безопасности в регионе, — вызывало сомнения в эффективности самого диалога как политического инструментария в урегулировании конфликта.

В поисках выхода из тупика

Образовавшийся на переговорах тупик еще не означал, что миротворческий потенциал политического диалога исчерпан. Более того, тупик как таковой способен сыграть и положительную роль, если правильно понимать его природу и, исходя из этого, строить свои действия. В нашем случае он мог быть выражением сложившейся на переговорах определенной ситуации. Это во-первых. Во-вторых, тупик мог побудить мысль к поиску новых путей решения задачи. Важно было только избежать как переоценок, так и недооценок значимости тупиковой ситуации.

Следует учитывать и другое. Тот или иной миротворческий опыт, как и абхазо-грузинский, не может рассматриваться в качестве универсального критерия оценки потенциала полити-

ческого диалога. Такой опыт сам по себе относителен и потому должен быть критически осмыслен. В связи с этим нетрудно понять, что тупик, образовавшийся на переговорах, есть не что иное, как отражение (выражение) принципиальной несовместимости стратегических целей и базовых интересов противоборствующих сторон.

В условиях продолжавшегося вооруженного противостояния стороны на переговорах не могли позволить себе ни малейшего отступления от своей исторической стратегии, ни определенного компромисса, дабы не лишиться своей легитимности и не быть обвиненными в предательстве национальных интересов. Для компромиссов же на переговорах необходимы определенные изменения как со стороны самих конфликтующих сторон, так и ситуации вокруг них. Такие изменения еще не произошли. Стало быть, мы не вправе были ожидать каких-то заметных прорывов на переговорах, как того хотелось широкой общественности, уставшей от послевоенной разрухи и социально-политической неопределенности.

Истоки тупика следует искать в самом *подходе* к пониманию феномена конфликта, в котором нужны не столько политические, сколько *академические* (научные) оценки, позволяющие разработать концептуальное понимание природы конфликта, характера и направления его трансформации в реальных исторических обстоятельствах и с учетом конкретных участников миротворческого процесса. Имеется в виду такая политическая формула урегулирования, которая опирается на соответствующую научную базу.

Познание конфликта как путь к его урегулированию

Коль скоро ведущий к ненасильственному урегулированию путь проходит через познание природы конфликта, то оно должно быть осуществлено на всех трех уровнях: *описательном, объяснительном* и *понимающем*.

Такое разграничение уровней познания особенно важно, поскольку на каждом из них решаются различные задачи, и решаются они по-разному. Чтобы стать исходной базой урегулирования, познание должно быть доведено до завершающего (по-

нимающего) уровня, на котором создается целостная концепция конфликта. Такая концепция содержит не только описание, объяснение различных фактов, явлений, связанных в той или иной мере с конфликтом, но и понимание того, что есть конфликт в контексте того или иного сообщества.

На уровне концептуального понимания должна быть раскрыта суть конфликта — его истоки, причины, условия формирования, характер и направление развития, менталитет и ментальность его участников, их стратегические цели и базовые интересы, геополитический и культурно-исторический контекст. Только на таком уровне познания возможно выработать оптимальную и исторически перспективную формулу урегулирования конфликта и принять политическое решение.

Это важно учитывать, ибо методологическая путаница, при которой описание конфликта часто выдается за его объяснение, служит благоприятным условием для различных спекуляций и фальсификаций. Следствием такой путаницы стало то, что развивавшаяся в прошлом веке научная мысль об абхазо-грузинских взаимоотношениях не только не способствовала взаимопониманию сторон, но и, напротив, осложняла его, став в конечном итоге одним из факторов открытого противостояния. Создалась ситуация, когда каждая из сторон конфликта была «по-своему права», ситуация, которая стала основой научного нигилизма в миротворческом процессе.

Несмотря на сложившиеся у враждующих сторон стереотипы мышления, некоторые позитивные изменения в самих подходах к осмыслению конфликта все же наблюдались. Особый интерес в этом плане представляли проекты, выполненные совместно абхазскими, грузинскими, русскими и западными специалистами [15]. Эти проекты выгодно отличались тем, что были выполнены на более высоком методологическом уровне, позволявшем раскрыть многие важные аспекты конфликта. Однако задача системного анализа конфликта и воссоздания его целостного образа так и осталась невыполненной.

§ 4. Как мыслить Абхазию?

Ключевые понятия: абхазы, Абхазия, культура, история, историография, аборигенность, этногенез, идентичность, сознание, познание

Постановка проблемы

Нет необходимости доказывать, что суть феномена Абхазии заключается в понимании ее как определенной культурно-исторической реальности. Это достаточно очевидно. Более важным представляется воспроизведение духовного образа Абхазии, так как именно реалии культурно-исторической жизни и определяют в конечном итоге ее политико-правовой статус, помогают разобраться в сути абхазо-грузинского конфликта и рационализировать процесс его урегулирования.

Проведение такой предварительной работы тем более важно, поскольку в понимании феномена Абхазии существуют непомерный разброс мнений и полярные точки зрения, что служило и служит мощным детонатором в нарастании конфликта и сохранении противостояния. Такие искаженные представления об Абхазии сложились в течение последних столетий, когда она подверглась серьезным социокультурным деформациям, став территорией, которую приходилось заново осваивать и обустраивать. Иначе говоря, одна из задач, возникающая в связи с урегулированием конфликта, — это расчистка тех завалов, которые мешают адекватному пониманию феномена Абхазии. Вряд ли возможно добиться урегулирования конфликта на основе искаженного представления об его участниках?

При ближайшем рассмотрении нетрудно заметить, что все многообразие сложившихся противоречивых представлений об Абхазии сводится, в конечном итоге, к двум взаимоисключающим концепциям, согласно которым:

1. *«Абхазия есть Абхазия, а не часть Грузии»*.

2. *«Абхазия есть часть Грузии»*.

В подтверждение каждой из концепций сторонами приводится достаточно много фактов, зачастую одних и тех же, что создает видимость, будто каждая из них, в отдельности, истинна. Но ведь культурно-историческая реальность (Абхазия), которая

осмысливается в рамках этих концепций, одна! Нет ведь двух Абхазий, а есть лишь одна!

В целях устранения двойственности в восприятии Абхазии обратимся к истокам — к этимологии тех понятий, посредством которых осмысливается данная культурно-историческая реальность.

О ключевых понятиях «абхазы» и «Абхазия»

Топоним «Абхазия» производен от этнонима *«абхазы»*. Как правило, название местности (территории) дает та социальная общность (этнос, народ), которая ее освоила: русские — Россия, французы — Франция, грузины — Грузия и т. д. И столь же очевидна причинно-следственная связь: абхазы — Абхазия. Даже в грузинской историографии эта связь не подвергается какому-либо сомнению. В приводимом ниже историческом экскурсе эти понятия также рассматриваются в их генетической связи.

Абхазы — это самоназвание (этноним) народа, являющегося, как известно, одним из древнейших (автохтонных) народов Юго-Западного Кавказа (Восточного Причерноморья). Территория, которую он всегда занимал и занимает ныне, носит его имя — Абхазия (страна абхазов). Каких-либо других названий (топонимов) этой территории в исторических анналах не встречается. Исторической наукой не зафиксирована и какая-либо смена этнического состава населения и, соответственно, культуры (по крайней мере, на протяжении последних трех тысячелетий).

Культура, представленная на этой территории, непрерывна во времени, локализуется в пространстве, гомогенна, достаточно самобытна и самодостаточна. Ни один другой народ, кроме абхазов, не отождествляет себя с этой культурой и не выражает себя через нее. Именно абхазы выделяют себя из окружающего мира, осознают себя отдельным народом и самоидентифицируются через эту культуру.

Ни с каким другим народом абхазы себя не смешивают, даже с близкородственными адыгами, с которыми они еще недавно составляли единый западнокавказский социокультурный мир. Единственно, с кем они могут себя отождествить, — это, пожалуй, абазины и, конечно же, зарубежная абхазская диаспора.

Здесь важно и другое: не только сами абхазы осознают себя как отдельный народ и отличают себя от других соседних народов, но и последние отличают абхазов от себя и считают их отдельным народом. Не только абхазы не мыслят себя частью какого-либо другого народа, но и ни один другой народ, в том числе и грузинский, не считает абхазов частью своей этнической общности.

Таким образом, абхазы — это отдельный народ, что находит достаточно четкое выражение как среди самих абхазов, так и соседних с ними народов. Очевидно также и то, что с точки зрения формальной логики понятия «абхазы» и «народ» находятся в отношении тождества, в котором понятие «абхазы» определяется через понятие «народ». Из этого следует, что абхазы как определенная социальная общность обладают теми существенными (необходимыми) признаками, какими характеризуется и народ.

Народ как таковой — это одна из форм социальной общности людей, представляющая собой продукт длительной естественно-исторической эволюции. Эта форма отличается от других (род, племя, соплеменность и т. д.) сложностью структуры, степенью устойчивости связей между ее элементами и более высоким уровнем организации жизни.

Народ — не просто сумма определенного количества людей на определенной единице пространства, а органическое целое, чья дееспособность поддерживать, воспроизводить и защищать свою систему социальной организации (относительную самодостаточность) создает единое смысловое (культурное, информационное и т. д.) пространство. В пределах этого пространства люди ведут совместную деятельность по единым правилам и нормам жизни.

Это означает, что каждый отдельный народ в пределах определенной (ограниченной) территории (пространства) создает свой отдельный социальный мир. Наличие территории является необходимым условием формирования такого мира. Ни одна социальная общность, тем более народ, не может сложиться без наличия у нее *своей территории*. Причем территория — это не просто единица пространства на поверхности планеты, отведенная тому или иному народу, а *освоенная* и обустроенная народом *своя* территория. Именно в процессе совместного освоения территории и про-

исходит образование конкретной социальной общности, а освоенная территория становится территорией данной общности.

Завершая анализ понятий «абхазы» и «Абхазия», важно еще раз отметить: ничего другого, кроме того, что абхазы — это самоидентифицирующийся (как отдельный) народ, а Абхазия — это их (абхазов) страна (территория), эти понятия не означают. И если придерживаться научной методологии, то вряд ли возможно их толковать по-другому.

«Абхазы» и «Абхазия» — это ключевые и формообразующие понятия абхазской культуры. Именно через эту культуру они могут быть рационально осмыслены и адекватно интерпретированы. Попытки истолковать их через другой культурный контекст приводят к неустранимым противоречиям, что и произошло в грузинской историографии.

Оппозиция «Мы» — «Они»

Выше проведенный анализ показал, что абхазы достаточно четко осознают себя отдельным народом и выделяют себя из окружающего мира. Да и соседние народы, в том числе и грузины, считают абхазов отдельным народом.

Самоидентификация возможна лишь в сопоставлении себя с другим, в антитезе «Я» — «Он» («Мы» — «Они»). Но антитеза возникает тогда, когда есть взаимоотношения. Именно во взаимоотношении с другими происходит осознание каждым себя. Другого пути самопознания, равно как и познания другого, не существует. Такова закономерность формирования как индивидуального, так и коллективного самосознания.

Происходит этот процесс посредством формирования оппозиционной схемы взаимодействия «Я» — «Он» (на индивидуальном уровне) и «Мы» — «Они» (на коллективном уровне). Каждый из взаимодействующих в этой схеме субъектов осмысливает себя через различие, т. е. «Я» («Мы») — это не «Он» (не «Они»). Иначе говоря, «Я» («Мы») есть то, чем «Он» («Они») не является. Вспомним в связи с этим древних греков, для которых «варвары» — это те, кто говорит не на древнегреческом языке; или же русских, для которых немцы — это «немые», т. е. говорящие на непонятном для русских языке.

В качестве отличительного признака могут быть использованы самые разнообразные черты, присущие тому субъекту, по отношению к которому другой субъект самоидентифицируется. При этом взаимодействующие субъекты в этой схеме постоянно меняются местами: «Я» («Мы») превращается в «Он» («Они»), а «Он» («Они») — в «Я» («Мы»). Все зависит от того, кто из взаимодействующих субъектов совершает акт самоидентификации.

Такая схема вполне применима и к абхазо-грузинскому взаимоотношению. Для абхазов «Мы» — это все те, кто относит себя по этническому признаку к абхазам и считается внутри данной этнической общности «своими». Все остальные, с точки зрения самосознания абхазов, — это не абхазы, а «Они», куда входят, в частности, и грузины.

По такой же схеме строят свое отношение к абхазам и грузины, для которых абхазы — это «Они», т. е. не грузины. При этом важно подчеркнуть: в самосознании грузин в «Мы» входят карталинцы, кахетинцы, имеретинцы, мегрелы, сваны и другие картвельские субэтнические группы, но *абхазов среди них нет!* Стало быть, *грузины не считают абхазов частью своей этнической общности!* В то же время *они считают Абхазию частью Грузии?!* Это значит, что в самосознании грузин *Абхазия — это часть Грузии, но абхазы — не грузины?!*

На эту противоречивость самосознания грузин мы обратили внимание еще в 1990 г. [16]. Обратил на нее внимание и грузинский автор Г. Нодия [17], но не стал ее раскрывать, поскольку это привело бы к разрушению им же конструировавшейся концепции. Поэтому важно объяснить, как такое противоречие в понимании феномена Абхазии сложилось в сознании грузинского общества?

В лабиринтах познания

Ситуацию, когда в отношении одного и того же предмета познания возникают различные, порой полярные, подходы, можно было бы рассматривать как обычное явление в научной практике, и отнюдь не сетовать на нее, если бы не вполне определенный земной смысл такой научной абстракции, какой является понятие «Абхазия». В самом деле, историческая судьба абхазского народа во многом зависит от того, как будет трактоваться это понятие и в науке, и в общественно-политической практике

современного мира. Коль скоро это так, а это на самом деле так, то необходимо вернуться к двум рассмотренным выше конкурирующим концепциям относительно феномена «Абхазия».

Естественно, вызывает интерес сам факт возникновения столь полярных друг другу концепций в понимании одной и той же культурно-исторической реальности (Абхазия), которая при ее аутентичной интерпретации, казалось бы, должна исключить возможность их образования. Поэтому одними лишь традиционными методами (дескриптивным, компаративистским и др.) трудно разобраться в той путанице, которая образовалась в грузинской историографической мысли.

Однако ведущий к истине путь тернист. Важна не только, быть может, и не столько истина сама по себе, сколько ведущий к ней путь, который тоже должен быть истинным (К. Маркс).

Истина, как известно, является прерогативой науки. Предназначение науки — постижение истины, которая должна отвечать предъявляемым ей требованиям. Главными из них являются *адекватность* мыслимым в науке вещам и *объективность*. Потому *содержание* истины не зависит ни от воли и желания человека, ни от его субъективных пристрастий и интересов.

Однако это не значит, что истина (стало быть, и наука) полностью свободна от субъективного фактора. Науку создают определенные люди, которые живут и творят не в «башне из слоновой кости», а в конкретных условиях и обстоятельствах времени (в том числе и политических). Часто эти обстоятельства оказывают влияние на ученых мужей, особенно на тех, кто занимается социальным познанием.

Политическая власть, тем более авторитарная, всегда тяготеет к преобразованиям управляемого ею общества и общественного сознания «по образу и подобию своему». Одно из средств достижения такой цели — это наука и использование ее в угоду официальной конъюнктуре. Потому наука отвечает предъявляемым ей требованиям в той мере, в какой соблюдается статус ее независимости. Но даже соблюдение этого статуса, само по себе, не гарантирует истинности знания. Степень истинности знания во многом зависит от технологии его получения. В этой технологии имеют значение не только различные логические схемы и умопостроения, но и ценностная ориентация, культура мышле-

ния, стиль рефлексирования *познающего субъекта*, цель, которую он преследует, конкретные исследовательские задачи, которые он при этом решает.

Все это делает вероятным различное (субъективное) толкование одного и того же *познаваемого объекта*, создает для исследователей прецедент права на «свою» истину. Получается, сколько исследователей, столько и истин. Но на самом деле истина одна. И пока в исторической науке продолжается острая полемика между сторонами в борьбе за «свою» истину, пока существует псевдонаучная грузинская литература и публицистика и спрос на нее «своих», рассчитывать на успех в урегулировании грузино-абхазского конфликта трудно.

Еще раз о двух концепциях

Образование двух взаимоисключающих концепций в понимании Абхазии — это своеобразное идеологическое выражение нараставшего тогда противостояния между сторонами. Именно в контексте этого противостояния можно разобраться в сути ситуации, когда для абхазской стороны, как уже отмечалось, *«Абхазия — это Абхазия»,* а для грузинской — *«Абхазия — это часть Грузии».*

Теоретически можно было бы допустить такое положение, но для его обоснования необходимо, в первую очередь, развести друг от друга такие ключевые понятия, как *«абхазы»* и *«Абхазия»* и доказать, что они принадлежат различным этнокультурным мирам, не соотносимым друг с другом. Но тогда надо признать другую концепцию — *«Абхазия есть часть Грузии»* и доказать, что *топоним* «Абхазия» относится к картвельскому этнокультурному миру и через него интерпретируется.

Такое утверждение может считаться доказанным лишь в том случае, если найдется другая территория, где абхазы когда-то сформировались как этнос (народ), территория, которая является их страной и носит их имя. Коль скоро такая территория не найдена, то только та территория может считаться страной абхазов, на которой они образовались как отдельная этносоциальная общность и которая носит их имя — Абхазия.

Такой логический прием — доказательство от противного — закономерно возвращает нас к первой в списке, и единственной,

как и должно быть, истине — *«Абхазия есть Абхазия, и она не является частью Грузии»*.

Преследуемая грузинской историографией задача не разрешима еще и потому, что *этноним* «абхазы» и *топоним* «Абхазия», как выше отмечалось, неразрывны: последний вытекает из первого и может быть исходя из него же истолкован. Это значит, что топоним «Абхазия» может быть адекватно объяснен лишь в собственном (абхазском) культурном контексте.

В поисках версии

Выше уже отмечалось, что во второй половине XIX в., в связи с изменившейся геополитической ситуацией в регионе, в грузинском обществе возникла потребность в очередной актуализации тезиса *«Абхазия — часть Грузии»*. С тех пор такое понимание статуса Абхазии стало доминантной идеологемой самосознания грузин и широко культивируется в грузинском обществе. В обосновании этой идеологемы особая миссия была возложена на грузинскую историографию. Благо, такая практика у нее была еще в былые, особенно советские, времена, когда задачи наук, особенно социальных, определялись правящими политическими верхами.

Однако не все обстояло так однозначно. В кругу грузинских историков не было единомыслия. Подробно освещая тесную связь культурно-исторической жизни Абхазии и Грузии, многие классики грузинской исторической мысли (И. Джавахишвили, Г. Меликишвили, О. Джапаридзе и др.) избегали крайних выводов. Но их точка зрения постепенно затерялась в массе идеологически выдержанной литературы, в которой общественности предлагалось рассматривать Абхазию не иначе как часть Грузии. Более того, обоснование этой политизированной мифологемы стало своеобразной парадигмой в трансформации грузинской историографической мысли вообще.

Версия первая

В унисон с такой трансформацией была выдвинута в середине прошлого столетия известная версия П. Ингороква о том, что *абхазы — это одно из средневековых картвельских племен (субэтносов),* которое в условиях якобы происходивших в XVII–XVIII вв. миграционных процессов смешалось с северокавказ-

скими (адыгскими) племенами и утратило свою первоначальную (картвельскую) этнокультурную идентичность.

Замысел построения такой версии вполне соответствовал задаче, которая при этом решалась. Однако обосновать эту версию ученому так и не удалось из-за отсутствия фактических данных. Необходимо было раскрыть причину, характер и последствия миграционных процессов в регионе и объяснить, каким образом северокавказским (адыгским) племенам удалось ассимилировать часть грузинского народа.

Неопровержимым доказательством несостоятельности выдвинутой версии является, прежде всего, язык — наиболее надежный источник исторической информации. Могут лгать и заблуждаться люди, в том числе и историки, но язык — не может. Как известно, любой язык адекватно отражает своеобразие той природной среды, в которой он формировался и развивался. Абхазский язык в этом плане не является исключением. Он достаточно четко фиксирует своеобразие флоры и фауны Абхазии. Если бы было иначе и абхазский язык формировался бы в условиях другой среды, то в нем должны были сохраниться ее «следы».

Кроме того, нелепо думать, что абхазский язык формировался в XVII–XVIII **вв. Среди специалистов-лингвистов давно сло**жилось единодушие относительно того, что абхазский язык возник намного раньше и является одним из древнейших языков Кавказа.

Более того, абхазский язык дает достаточно точное указание на многие явления природы, связанные с территорией обитания абхазов. Например, «восход солнца» на абхазском языке — **«амра гылеит»** (букв. «солнце встало»). Но при этом само явление в языке часто является калькой выражения «восход солнца из-за гор» **(«амра ашьха иаавцыцит»**). Точно так же описывается и появление света: **«ашьхарахь иаацэыцлашеит»** (букв.: «из-за гор посветлело, рассвело»). Других выражений, дающих описание этого явления, в языке нет.

В то же время для описания захода солнца в абхазском языке имеется всего два выражения: **«амра ташэеит»** и **«амра заалеит»**. Причем **«амра ҭашэеит»** означает букв. «солнце упало в какую-то глубокую яму», а **«амра заалеит»** — «солнце погрузилось (опустилось) в воду». Чтобы зафиксировать в абхазском

языке восход и заход солнца именно таким образом, человек, наблюдавший за этими явлениями, должен был занимать соответствующую среду обитания, определенную «систему отсчета» (А. Эйнштейн), т. е. находиться на территории Абхазии. Только на этой территории человек мог именно так воспринимать и выражать словами эти явления. Кстати, не менее лаконично характеризуется в языке и рельеф занимаемой территории: **«геи шьхеи»** (букв. «берег и горы»). Близость морского берега и гор отмечается и в мифе об Абрыскиле: когда великан ложился отдыхать на лоне природы, то горы служили ему подушкой, а волны морского прибоя омывали его ноги.

Абхазский язык изобилует такими фактами, но их анализ не входит в нашу задачу. Между тем даже приведенные факты дают достаточное основание утверждать, что абхазский язык формировался именно на абхазской территории.

В силу очевидной несостоятельности версия П. Ингороква не получила поддержки в академических кругах даже в самой Грузии. Но потребность в такой версии сохранилась, особенно в ангажированных слоях грузинского общества. Потому она продолжает широко муссироваться в общественном сознании и в наше время. С точки зрения решаемой Грузией в Абхазии политической задачи, версия П. Ингороква весьма привлекательна и заманчива. Если ученому удалось бы доказать, что абхазы на самом деле являются одним из племен (субэтносов) картвельской этнической общности, то это было бы решающим аргументом в обосновании мифологемы «*Абхазия есть часть Грузии*».

В связи с этим вспоминается случай, очевидцем которого автору этих строк довелось быть. В начале 90-х годов прошлого столетия в Абхазии, в поселке Гулрипш, проходила очередная массовая грузинская манифестация. Выступая на ней, профессор из Тбилиси Акакий Бакрадзе обратился к собравшимся (в основном этническим мегрелам и сванам) с неожиданным для них откровением: «...это вы (мегрелы и сваны. — *Авт.*) *и есть абхазы*!»

После манифестации ее участники расходились, недоумевая: это каким же образом они — мегрелы и сваны, всегда выражавшие самосознание (свою этническую идентичность) через самоназвания (этнонимы) — «мегрелы», «сваны» и «грузины» —

вдруг оказались абхазами?! Впрочем, таких публичных откровений профессор больше себе не позволял. Видимо, «домашний» анализ показал, что подобные откровения могут обернуться для Грузии еще большей бедой. Ведь осознание мегрелами и сванами себя через этноним «абхазы» могло реанимировать по существу уже утраченное ими субэтническое самосознание, что могло стать серьезной помехой на пути этнической консолидации (культурной гомогенизации) самого грузинского общества!

Несостоятельность тезиса «*Абхазия — часть Грузии*» хорошо иллюстрируется также в контексте военных событий, разыгравшихся на Кавказе в XIX в. Грузия, как известно, поддерживала тогда военную экспансию царизма, а Абхазия выступила против этой экспансии. По существу, Абхазия и Грузия в кавказской войне оказались противниками. Но как это могло произойти, если Абхазия якобы была частью Грузии? В грузино-абхазской полемике нет ответа на этот вопрос. Более того, он (вопрос) так вообще не ставится.

Или же другой исторический факт: если Абхазия была частью Грузии, то почему после присоединения Грузии к России в 1801 г. российскому императору Александру I понадобилось принятие Манифеста от 1810 г. о присоединении Абхазии к России? Грузинские авторы старательно избегают ставить такие вопросы.

Версия вторая

Поскольку выдвинутая П. Ингороква версия не достигла той цели, которая преследовалась, грузинской исторической науке пришлось заняться разработкой новой версии. Вскоре такая версия была создана. Суть ее сводилась к *идее о двуаборигенности абхазов и грузин в Абхазии*.

Сама по себе такая идея не может считаться научной и не обсуждается в академических кругах в силу ее недоказуемости ни логикой, ни фактами. Однако это не помешало грузинским историкам на протяжении не одного десятилетия развивать эту мысль. Судя по всему, для грузинской историографии сегодня нет более важной задачи, чем обоснование этой версии. Хотя, если вспомнить, и в советское время любая иная точка зрения, не соответствующая идее двуаборигенности, встречалась в

штыки и оценивалась как *«антинаучная», «антигрузинская», «антисоветская», «националистическая»,* мешающая *«абхазо-грузинской дружбе»* и т. д. и т. п., а авторов таких точек зрения подвергали научному и политическому остракизму.

Если попытаться мысленно охватить всю огромную грузинскую историографию по данному вопросу и подвергнуть ее логико-методологическому анализу, то нетрудно заметить, что она построена на базе одного аргумента — *на территории Абхазии встречаются отдельные памятники грузинской культуры*. Имеются в виду, в частности, отдельные надписи на грузинском языке, которые на самом деле обнаружены в Абхазии. Но может ли это служить аргументом для отстаивания тезиса: *«Абхазия — часть Грузии»?*

Для обоснования идеи двуаборигенности грузинскими авторами используются также памятники археологии, архитектуры и др., хотя их этническое истолкование в полиэтничном пространстве Кавказа, как известно, весьма рискованно. К тому же в Абхазии имеются надписи не только на грузинском, но и на других языках, скажем, на древнегреческом, латинском, причем сделаны они гораздо раньше, чем грузинские. Но дает ли это основание утверждать, что Абхазия является частью Греции, Италии и т. д.?

Вместе с тем отдельные памятники грузинской письменности встречаются, кроме Абазии, далеко за пределами собственно Грузии, в той же Греции, на Северном Кавказе и в других местах. Если следовать логике современных грузинских авторов, то не только Абхазию, но и Грецию, Северный Кавказ также следует считать частями Грузии! Разве в самой Грузии не встречаются памятники иных культур, скажем, той же абхазской культуры, о чем свидетельствует, в частности, топонимика Западной Грузии (Колхидская низменность)?

Приводимые грузинской стороной факты свидетельствуют лишь в пользу имевших здесь место межкультурных контактов, в том числе Абхазии и Грузии, но не в пользу отстаиваемой грузинскими историками версии о двуаборигенности. Других же фактов в их распоряжении нет. И вообще следует заметить, что грузинская историография по Абхазии испытывает острый дефицит репрезентативных источников. Именно этот пробел при-

звана была восполнить политика искусственного «огрузинивания» абхазской культуры (языка, письменности, образования, топонимики, науки и др.), политика, которая столь настойчиво проводилась в Абхазии в прошлом веке.

Единственное, что осталось в арсенале грузинских авторов, — это *субъективистское толкование* фактов культурно-исторической реальности. Но таким путем научные проблемы не решаются. В лучшем случае можно создать лишь видимость решения проблем, что и продемонстрировали грузинские авторы в аргументации отстаиваемой ими версии.

Идея двуаборигенности и логика этнообразования

При всем кажущемся обосновании идеи двуаборигенности абхазов и грузин в Абхазии на поверку оказывается, что фактами эту идею доказать невозможно, так как фактов в пользу нее просто нет. Как нет ни в одной науке, в том числе этнологии, такого научного понятия, как «*двуаборигенность*». Между тем эта идея стала парадигмой в развитии современной грузинской историографии. Поэтому необходимо разобраться в самой логике этнообразования, чтобы в ее контексте рассмотреть степень адекватности идеи двуаборигенности тем реалиям, которые при этом осмысливаются.

Образование этноса, как известно, — сложный, длительный, но *объективный* и *закономерный процесс*. Коль скоро этот процесс объективный и закономерный, то он не может протекать *произвольно* и одновременно по *различным сценариям*. Объективность и закономерность развития этногенетических процессов означают, что эти процессы имеют определенную логику, являющуюся *всеобщей*. Согласно этой логике происходило образование абхазов, грузин как самостоятельных этносоциальных общностей — не иначе. Никто ведь из грузинских авторов не осмелился утверждать, что формирование абхазов и грузин происходило в порядке какого-то исключения или отклонения от этой всеобщей закономерности. Бесперспективность таких утверждений очевидна.

При этом следует заметить, что двуаборигенность преподносится грузинской общественности и воспринимается ею как процесс *формирования* абхазской и картвельской этнических

общностей на одной и той же территории, т. е. на территории современной Абхазии. Если и допустить возможность образования на небольшой территории Абхазии двух различных (абхазской и картвельской) этносоциальных общностей, то оно *могло происходить только путем взаимного обособления.* Это значит, что формировавшиеся этносоциальные общности, каждая со своим этнонимом, должны были не просто делить, а разделить территорию между собой, обозначить границу между «Своим» и «Чужим» миром и строить взаимоотношения по схеме «Мы» — «Они».

Образование этноса — это процесс объединения некоторого множества людей на некоторой единице пространства в социокультурную общность. Причем объединяются люди в общность, поскольку у них нет другого способа выживания, кроме как быть вместе. Такое объединение происходит в процессе совместного освоения определенной территории. Потому любая этносоциальная общность — это величина, отнесенная к некоторой единице пространства. Без этой единицы пространства образование и развитие этносоциальной общности просто немыслимы.

Происхождение этноса и освоение им определенной территории — это единый и нерасчленимый процесс *приспособления к ней и преобразования ее.* Это значит, что этнос не только приспосабливается к условиям природной среды своего обитания, как это делают животные, но, в отличие от последних, изменяет эти условия и приспосабливает их к своим социальным потребностям. Следствием такого преобразования (приспособления) является превращение среды обитания в этническую территорию, которая становится *собственностью* данного этноса.

Такое освоение природной территории (освоение как приспособление) имеет место даже на уровне биологической формы жизни. Вся территория планеты распределена между различными видами и подвидами живых организмов. Каждый из этих видов «произошел» из своей природной среды, имеет свою территорию и, только владея такой территорией, он может поддерживать свое существование.

Территория играет ключевую роль в жизнеобеспечении вида (видов), поскольку содержит в себе те необходимые жизненные ресурсы, без которых его (их) существование просто невозможно. Борьба за существование, выражающая общую закономерность

эволюции живых существ, есть не что иное, как борьба за *ресурсы.* Потому *охрана* своей территории (среды своего обитания) — важнейший инстинкт любого вида животных, важнейшая функция любой биологической формы жизни.

Эта закономерность действует и в эволюции социальной формы жизни, но, разумеется, на еще более высоком уровне. Климат, атмосфера, литосфера, гидросфера, словом, вся биота и абиота той или иной территории в совокупности составляют *те жизненные ресурсы,* благодаря которым осуществляется жизнеобеспечение этноса, владеющего этой территорией. Охрана этой территории и ее ресурсов от внешних посягательств — важная составляющая социального гомеостаза.

Не потому ли человек вырабатывает в себе и постоянно совершенствует специализированные навыки и умения защищаться и нападать. Не только волчица обучает своих волчат охоте, но и люди учат своих детей такому сложному делу, каким является военное ремесло. В этом отношении очень показателен пример Древнего Египта, когда именно «слабо выраженная агрессивность», «неразвитость военной функции» древнеегипетского общества явилась, по мнению современных египтологов, одной из причин распада этой уникальной цивилизации [18]. Это дает основание считать, что многие противоречия, конфликты, войны, столкновения, которыми так изобилует мир человека, возникают главным образом из-за перераспределения ресурсов жизни. Основные противоречия современного мира, в том числе локальные этнополитические войны, не составляют исключения.

Однако вернемся к предмету нашего непосредственного анализа. Взаимообособление как механизм этнообразования отнюдь не означает, что каждая из обособляющихся этнических общностей ограждает себя китайской стеной. Границы, которые разделяют одну общность от другой, — это одновременно зона контактов, активного взаимодействия и противодействия (встреч, общений, столкновений и т. д.). Этносы могут враждовать, воевать друг с другом (вплоть до взаимного истребления), но в то же время взаимодополнять и взаимообогащать друг друга, смешиваясь (ассимилируясь) и образуя другую, более крупную, общность. Но пока этносы существуют, они никому не отдадут своей территории, не будут делить ее с кем-либо, как не будут раздваи-

ваться в этнокультурной самоидентификации «Мы». И не важно, — какая это территория: маленькая или большая (хотя, как правило, она соразмерна численности этноса). Важно другое — территория должна быть как таковая и как *«своя»*. Другого пути этнообразования просто нет.

Разумеется, этническая территория не остается неизменной и, в зависимости от различных обстоятельств и причин, может расширяться или же уменьшаться. Но, повторяю, она должна *быть* и должна быть как территория этноса. Результатом этого процесса становится политоним — название «земли» или государства коренного этноса.

Территория, будучи природной, не является, как уже отмечалось, только внешней стороной жизни этноса. Осваивая эту территорию, т. е. приспосабливаясь к ней и изменяя ее, этнос превращает эту территорию во внутренний элемент своего социального организма. Иначе говоря, природная среда обитания (территория) — не коммунальная квартира, в которой этносы выступают в качестве простых квартиросъемщиков, а пространство сотворчества языка, культуры, норм, правил жизни людей на этой территории и с этой территорией.

Важно здесь также и то, что взаимообособление и противопоставление различных этносоциальных общностей — это не какая-то аномалия на фоне объединения как общей закономерности процессов социального развития и не ущербная сторона эволюции вида Homo sapiens, от которой надо избавляться. Этнокультурное разнообразие есть форма и способ формирования *единства* человеческого рода — отнюдь не аморфного образования. Само единство как таковое возможно при наличии в нем различающихся друг от друга элементов, взаимодействие (и противодействие) которых является источником его генезиса и последующего развития. Этнокультурное разнообразие человечества — результат не только адаптации к природному разнообразию, но и итог *социального творчества* — условия самоосуществления как надбиологической формы жизни.

Проведенный анализ свидетельствует о том, что обоснование идеи двуаборигенности невозможно ни по сути, ни по форме. Тем более, эта идея невозможна как научная проблема, а само понятие — как научное. Попытка использования такой идеи в

объяснении непростых этногенетических процессов ведет к путанице и неустранимым противоречиям. Очевидно, что идея двуаборигенности не поддается рационализации. Поэтому идею эту следует считать мифологизированной формой субъективного отношения некоторых грузинских исследователей к феноменам «Абхазия» и «абхазы».

О роли этнического фактора в формировании социальной общности

В процессе естественно-исторической эволюции человечества выработалось много различных форм объединения (общности) людей. Этнос является одной из этих форм. Различаются эти формы по степени сложности своей структурной организации. В этой иерархии этнос выступает сравнительно более сложной формой социальной организации и, в свою очередь, состоит из различных структур (индивид, семья, род, племя, касты, классы и т. д.).

Выше уже отмечалось, что необходимым условием образования этноса является наличие у него «своей» территории. Но этого тоже недостаточно, поскольку люди, проживающие на одной территории, составляют не просто произвольно собранную массу, а *определенную организацию (систему).* Иными словами, люди, составляющие этносоциальную общность, определенным образом *организованы,* а их жизнь в границах этнической территории (природной среды обитания) *упорядочена.* Именно этот порядок и есть *структурная организация социальной системы — этноса.*

Что собой представляет порядок внутри этносоциальной общности?

В своих границах этническая территория играет роль единого смыслового, информационного, правового, культурного, языкового и др. *пространства.* Без его наличия люди не могут объединиться и вести совместную жизнедеятельность. Сама совместная жизнедеятельность как таковая возможна только при соблюдении ее участниками общих правил и норм в осуществляемых ими действиях. Подобное универсальное социокультурное пространство в готовом виде люди не могут застать так, как за-

стают, например, природную территорию (среду). Оно создается в каждом случае конкретной этносоциальной общностью и в соответствии с природными условиями той территории, на которой формируется данная общность. При этом степень жизнеспособности последней во многом определяется уровнем ее адаптации к природной среде обитания.

Создаваемое на отдельной этнической территории социокультурное пространство должно отвечать требованию *непрерывности этнокультурной матрицы во времени и пространстве*. Иначе говоря, культура этноса наследуется и транслируется во времени в рамках территории этноса, обеспечивая, таким образом, сохранность и преемственность всех элементов матрицы. Создать свою культуру, непрерывно ее воспроизводить, обеспечивая тем самым этническое «лицо» территории, можно только при условии как численного, так и пассионарного (Л. Гумилев) *доминирования*. Если же население территории состоит из небольших этнических или этнографических групп, то речь может идти лишь о синтезе культур территориальной общности, в котором культура ни одной из групп, ее составляющих, не доминирует.

Об этом приходится говорить специально, поскольку часто наблюдается некритическая экстраполяция на ранние периоды этногенеза абхазского народа той этнодемографической картины, которая сложилась на его территории после русско-кавказской войны. Речь идет о той этнической пестроте населения, которая наблюдается в последние два столетия и при которой вряд ли вообще мог образоваться абхазский этнос, тем более страна абхазов — Абхазия.

Если население Абхазии исторически всегда было этнически смешанным и абхазы всегда составляли в нем меньшинство, как в этом нас уверяют многие грузинские авторы, то как вообще мог образоваться абхазский этнос? Как абхазы, не будучи доминирующим этносом на этой территории, могли дать ей свое имя? И каким образом абхазам и грузинам (согласно тем же авторам) — на протяжении тысячелетий двум аборигенам Абхазии — так и не удалось избежать исторически закономерной интеграции в единый этнос с общей идентификацией «Мы», общим самоназванием (этнонимом), зафиксированным в названии их общей территории?

О чем глаголет культура?

В понимании феномена Абхазии грузинская историография оказалась в затяжном кризисе, и нет сегодня оснований думать, что в ближайшее время она выберется из этого состояния. Несостоятельность версии П. Ингороква (неавтохтонность происхождения абхазов и появление их на территории современного проживания лишь в XVII–XVIII вв.) слишком очевидна, чтобы опровергать ее специально. Самое главное, она не поддается научному обоснованию. Сегодня мало кто всерьез может думать, не рискуя стать интеллектуальным маргиналом, что абхазы — это те же грузины, которые, смешавшись со спустившимися с гор апсуйцами, утратили свою картвельскую идентичность. Поэтому, повторяю, эта версия не получила поддержки в академических кругах грузинского общества. Тем не менее в мифологизированном виде она муссируется в массовом сознании и используется определенными политическими кругами в своих конъюнктурных интересах.

Мифологизирована и вторая версия — о двуаборигенности абхазов и грузин в Абхазии, поскольку и она, как уже отмечалось, не выдерживает научной критики. Несмотря на это, грузинские историки пытаются придать этой версии наукообразный характер и создать видимость ее обоснованности.

О несостоятельности концепции двуаборигенности абхазов и грузин в Абхазии свидетельствует и культура, как абхазская, так и грузинская. Если абхазы и грузины — аборигены в Абхазии, то почему же так мало информации друг о друге в созданных ими культурных артефактах? Например, грузины мало что знают об абхазском нартском эпосе, как, впрочем, и абхазы — о грузинском эпосе «Амираниани». Более того, почему у абхазов свой язык, свой фольклор, свои морально-правовые нормы и т. д., а у грузин — свои?

Зачем абхазам понадобилось создавать особый, отличный от грузинского, социокультурный мир, если они (абхазы), как утверждают грузинские авторы, исторически всегда жили в грузинской культурной среде, которая, кстати, так же могла бы удовлетворять их социальные потребности, как собственно абхазская культура? И если абхазы на самом деле всегда жили в грузинской культурной среде, то почему они не стали носителя-

ми этой культуры, тем более что грузинская культура давно обладала преимуществами письменности? И, кстати, почему абхазы не восприняли грузинскую письменность, а стали создавать свою собственную?

Если грузины на самом деле являются аборигенами в Абхазии и жили здесь на протяжении всей обозримой истории, то почему же не осталось подтверждающих это следов? Если же такие следы здесь имеются, то почему понадобилось Грузии целенаправленно проводить специальную политику насильственного «огрузинивания» Абхазии?

Сколько-нибудь удовлетворительного ответа на эти вопросы концепция двуаборигенности дать не может. Не может она, в рамках хоть какой-нибудь концепции, обосновать и тезис о том, что Абхазия является частью Грузии. Тем не менее из накопленного грузинскими историками опыта можно извлечь определенные полезные уроки.

1. Если исходить из посылки «абхазы и грузины — двуаборигенные этносы», то заключение, полученное из нее, — «Абхазия есть часть Грузии» — не может быть истинным, так как исходная посылка (двуаборигенность) не исключает другого заключения — «Грузия есть часть Абхазии». Поскольку научно доказано, что этот тезис ложный, то ложным будет и первый — «Абхазия есть часть Грузии».

2. Если невозможно объяснить феномен «Абхазия», исходя из ложной посылки грузинских историков («Абхазия есть часть Грузии»), то, может быть, стоит *изменить сам подход* к решаемой задаче? А именно — рассмотреть Абхазию не в привычном для грузинской историографии этнокультурном контексте грузин и Грузии, а в ее собственном?

Факт существования двух разных народов (абхазов и грузин), двух разных культур (абхазской и грузинской) однозначно свидетельствует об их *взаимообособленности,* в том числе и *территориальной*. Территориально неопределенного (территориально неограниченного) народа, повторяю, не бывает. Именно внутри своей территории каждый отдельный народ (этнос) создает единое смысловое пространство, единые правила, нормы и законы совместной жизнедеятельности. Только таким образом каждый народ может поддерживать свое существование и саморазви-

ваться. Другого опыта воспроизводства история человечества не выработала. Закономерность процессов исторического развития как раз и является той самой логикой, согласно которой можно раскрыть и понять суть этнических процессов.

Закономерно, что народы как таковые территориально *разделены, взаимообособлены*. Только в этом случае у каждого из них в отдельности возникает *надобность (потребность) в обустройстве своей территории, т. е. создании культуры*. Каждый из них отдельно для себя и на своей территории создает свой особый социокультурный мир, соответствующий его потребностям, возможностям, способностям, идеалам, а также условиям природной среды (территории). Но создается этот мир, разумеется, с учетом опыта других, так как ни один народ не существует изолированно, напротив, он находится в различных связях и отношениях с другими, образуя со временем макросообщество. В этом сообществе народ сохраняет определенную самостоятельность, выступая в качестве одного из его субъектов. И это тоже закономерно. Разделенность (взаимообособленность) народов, таким образом, условна. В процессе взаимодействия народы обмениваются ценностями, смешиваются через межэтнические браки и др.

Основные тенденции этногенетических процессов — это образование, распад и новое образование родов, племен, этносов, наций и др. Причем образование и распад являются единым диалектическим процессом, ведущим к новой форме этнической общности. Старая форма распадается, но распад является одновременно частью процесса образования новой общности, но на более высоком уровне ее развития.

Так же и народы, страны, цивилизации, составляющие человечество, образуют в ходе исторического развития самые разнообразные конфигурации. Формы конфигурации меняются, но сами общности как таковые остаются. Границы, разделяющие народы и страны, во времени и пространстве меняются, но граница как таковая остается.

В свете накопленного человечеством опыта социального обустройства, в том числе абхазами и грузинами, нетрудно понять суть исторической реальности, ставшей для современной грузинской историографии своеобразной зеноновской апорией: *абхазы и грузины* — это два самостоятельных (самобытных) соседних

народа, которые *территориально разделены* и *культурно взаимообособлены*. Разделявшая их граница исторически менялась, но она всегда была и оберегалась каждым из них.

Подчеркну еще раз. Абхазы никогда не осознавали и не осознают себя через грузинскую культуру, они осознавали себя через собственную культуру, которая является действительно частью, но не грузинской, а кавказской культуры. Это не мешало абхазам и грузинам поддерживать друг с другом различные взаимоотношения, в том числе и политические. С 1931 по 1992 г. Абхазия входила в состав Грузинской ССР. Но этого недостаточно для утверждения «Абхазия является частью Грузии». Впрочем, в свое время территория Западной Грузии входила в состав Абхазского царства, и было бы нелепо на этом основании добиваться присоединения ее к современной Абхазии.

Территориальная и социокультурная разделенность абхазского и грузинского народов — не помеха на пути урегулирования конфликта между ними. Эта разделенность как раз и показывает, что политическая формула ненасильственного урегулирования может быть построена *на базе понимания и правового признания равносубъектности абхазов и грузин.*

Кризис сознания

Абхазо-грузинскому диалогу мешал и мешает, в первую очередь, дефицит *взаимопонимания*. Все попытки сторон убедить друг друга каждый раз оказывались тщетными. Иначе и не могло быть. Преследовавшиеся сторонами стратегические цели, как уже отмечалось, не могли быть совмещены в рамках единой государственной системы.

Правда, Абхазия была в составе Грузинской ССР в рамках единой советской государственной системы. Но эта система была федеративной, устроенной по национально-территориальному признаку, что позволяло входившим в нее республикам, особенно союзным, в какой-то степени защищать и развивать свои национальные интересы. Однако этому развитию было задано определенное направление. Стратегическая цель, преследовавшаяся советской системой, состояла в формировании надэтнической, так называемой «новой исторической общности людей —

советский народ». Такая система не могла быть гарантом безопасности национальной идентичности Абхазии и Грузии.

Но и в этих условиях Грузия была в более привилегированном положении. Дело не в том, что Грузия была наделена статусом союзной республикии и что этнические грузины (Сталин, Берия и др.) долгое время правили страной, а в ее геополитическом положении. Советская страна, как и царская Россия, занимавшая огромную территорию в евразийском пространстве, остро нуждалась в форпостах, особенно на Кавказе — одновременно самом значимом и самом сложном для нее направлении.

Выполнение этой миссии было возложено на Грузию, которая должна была олицетворять собой все разнообразие региона. Потому термин «Грузия» в советские времена часто употреблялся как синоним всего Кавказа.

Система формировала Грузию политически, формировала ее особое место и роль в регионе. Это было воспринято грузинским обществом в неадекватной форме — в форме национальной исключительности. Более того, эта миссия, возложенная на Грузию, очень скоро трансформировалась в самосознании грузинского общества в некую мессианскую идеологию, заложником которой оно часто, особенно на крутых поворотах истории, оказывалось. Как видим, освободиться от данной идеологии, адекватно оценить окружающий мир и самих себя грузинскому обществу пока не удалось.

Абхазия занимала сравнительно скромное место и в Российской империи, и в советской системе. Хотя советизация Абхазии началась в форме союзной республики (ССР Абхазия), но вскоре (в 1931 г.) административным путем она была преобразована в автономную республику (Абхазская АССР) и включена в состав Грузинской ССР. Такое преобразование предельно ограничило поле деятельности абхазской автономии, которая уже не могла выразить, тем более защитить, национальные интересы абхазского народа. По существу, автономия была превращена в административный инструмент, использовавшийся Тбилиси не в национальных интересах Абхазии, а против них. Потому абхазскому народу приходилось выражать и защищать свои национальные интересы лишь в протестной форме, что, разумеется, было далеко не лучшим способом решения стоявших перед ним проблем.

§ 5. Об истоках конфликта и национальных интересах Абхазии

Ключевые понятия: конфликт, истоки, интересы, противоречие, единство, ресурсы, идентичность

Социальная база конфликта

Конфликт, как известно, есть столкновение интересов участвующих в нем социальных акторов. Сталкиваются интересы в силу своего различия, а также в силу различия их носителей — отдельных индивидов и общностей (объединений). Объединение людей в разнообразные формы кооперации не есть свободный выбор, а *необходимость*, которая *вынуждает* объединяться. Не объединяться друг с другом люди не могут, ибо никто изолированно существовать не может. Но, объединяясь в конкретное сообщество, каждый вынужден ограничивать свою свободу, чтобы его свобода не стала «*произволом*» (Кант) для свободы другого. Получается, что люди вынуждены объединяться вопреки своей воле и в ущерб своей свободе. Это не может не делать складывающиеся между ними взаимоотношения *противоречивыми*. На это, пожалуй, первым обратил внимание еще Кант в тезисе об изначальном *«антагонизме»* любого сообщества людей [19].

Что касается отдельного индивида, то и он выживает только в коллективе и через него — другого пути нет. Но жить в коллективе — значит признавать его правила и нормы, сбалансировать свою свободу со свободой других, соотносить свои потребности с потребностями других членов коллектива. Это значит, что неизбежные для жизни социальные отношения складываются как *противоречивые* и могут стать источником конфликта. Поэтому социальная форма жизни *изначально конфликтогенна;* неконфликтогенных социальных общностей не бывает.

По такой же схеме строится взаимоотношение между этническими общностями, каждая из которых стремится к абсолютной свободе и максимальному удовлетворению своих потребностей. Ни одна из них (общность), какой бы многочисленной она ни была и каким бы потенциалом ни обладала, не является абсолютно самодостаточной, а потому вынуждена вступать в отношения с другой общностью. Эти отношения могут быть разными:

непосредственные, опосредованные, взаимовыгодные, ущербные для одной из сторон и т. д. Но какими бы ни были сами отношения как таковые, они всегда остаются потенциально конфликтогенными. Именно в *сфере отношений* следует искать истоки конфликтогенности.

Абхазы и грузины как участники конфликта

В конфликтологии участники конфликта делятся на непосредственных и опосредованных. Абхазы и грузины являются непосредственными участниками конфликта, о котором здесь идет речь. Уже сам факт сосуществования на одном геополитическом пространстве (Южный Кавказ) двух различных народов (абхазов и грузин) обрекает их многовековые взаимоотношения на конфликтность (противоречивость). Однако это не означает, что конфликтность неизбежно приводит к вооруженному столкновению. Ведь жили же абхазы и грузины бок о бок на протяжении не одного столетия мирно? Хотя и тогда, в мирных условиях, взаимоотношения между ними не были бесконфликтными.

В процессе своей трансформации конфликт, как известно, проходит различные стадии, главные из них — это латентное (скрытое) и открытое состояния конфликта. В латентном состоянии конфликт существует в любой социальной общности, любой структурной организации.

Абхазы и грузины — это не только исторически сложившиеся народы, обреченные жить в непосредственном соседстве и поддерживать друг с другом определенные отношения, но и самостоятельные *субъекты* культурно-исторической жизни. В иерархии этносоциальных общностей они качественно однопорядковые. Каждый из них в отдельности (и абхазы, и грузины) осознают себя не только на этнокультурном, но и на политическом уровнях.

Оба народа являются носителями идеи своей государственности, унаследованной ими от предков. Поэтому истоки абхазо-грузинского конфликта следует видеть в самом факте сосуществования на небольшом жизненном пространстве двух разных, самостоятельных социально-культурных и социально-политических образований, каждое из которых вынуждено взаимодействовать с другим и при этом оберегать свои националь-

ные интересы. А поскольку потребность защиты возникает из другой потребности — общаться и взаимодействовать с другими, постольку взаимодействие несет в себе *вероятность* перерастания скрытого конфликта в открытую его фазу. Преследуемые при этом цели и ценности разных сторон (которые не всегда совпадают, а порой, как в нашем случае, исключают друг друга) лишь усиливают эту вероятность.

О базовых интересах участников конфликта

Коль скоро конфликт есть столкновение интересов его участников, то необходимо, в первую очередь, выяснить, что собой представляют интересы вообще и интересы абхазов и грузин в особенности. Однако при выяснении смысловой нагрузки понятия «интерес» возникают серьезные трудности. Они связаны, прежде всего, со слабой разработанностью этого понятия в научной литературе. Еще менее разработано понятие «национальный интерес», что позволяет политической конъюнктуре использовать его в качестве инструмента, а лидерам ведущих стран мира, например США, по своему усмотрению объявлять ту или иную территорию земли «зоной своих национальных интересов».

В понимании национальных интересов Абхазии и Грузии ситуация обстояла ничуть не лучше. Как оказалось, конфликтующие стороны не обладали сколько-нибудь осмысленными представлениями о своих национальных интересах, подтверждением чего стал сам переговорный процесс. Между тем рассчитывать на успех в миротворческом процессе, без учета интересов враждующих сторон, вряд ли было возможно.

Рациональное осмысление национальных интересов Абхазии и Грузии возможно, на наш взгляд, в контексте той *стратегической цели,* которую каждая сторона преследует, и *теми потребностями,* которыми она (сторона) обладает. Если попытаться понять смысл преследуемой сторонами стратегической цели, то, видимо, это создание реальных условий для *свободного саморазвития* и *обеспечения безопасности своей формы организации социальной общности.* В свою очередь это есть не что иное, как поддержание каждой стороной своего *социального гомеостаза*:

а) *производства* (поддержание наличной формы) *жизни*;

б) *воспроизводства* (повторение и транслирование наличной формы) *жизни;*

в) *обеспечения безопасности* как необходимого условия производства и воспроизводства жизни.

Такая структура национальных интересов (потребностей) социальной общности воспроизводит на более высоком уровне гомеостаз других живых существ, приверженных вести коллективный образ жизни. Только на уровне социальной формы жизни каждый из этих интересов (потребностей) представляет собой более сложное образование. Так, например, производство жизни осуществляется через и посредством удовлетворения таких базовых потребностей человека, как потребность в пище, одежде и жилище. Но объекты, посредством которых можно удовлетворить такие потребности, человек (в отличие от других живых существ) в природе в готовом виде не находит. Поэтому ему самому приходится производить то, что он потребляет.

Провести такую сложную операцию — из вещества природы сделать предмет потребления — в одиночку человек не может. Чтобы наладить производство, люди, используя приобретенные навыки и способности адаптивно-преобразующей социальной деятельности, должны *скооперироваться, скоординировать свои совместные действия, создать и соблюдать определенный внутрисоциальный порядок*.

Это дает основание думать, что достижение преследуемой индивидом (или сообществом индивидов) стратегической цели может осуществляться им через удовлетворение, в первую очередь, своих базовых потребностей. Поэтому здесь важно выяснить природу самих человеческих потребностей, тем более что они достаточно хорошо изучены в науке.

В современной науке потребность как таковая понимается как *то, что мотивирует, побуждает* человека к определенным действиям. Обычно действия человека направлены на внешние объекты, причем на те из них, которых ему недостает. Потребность, таким образом, есть «стремление к тому, чего недостает» [20]. Здесь важно не отождествлять потребность с объектом, посредством которого она удовлетворяется. Потребность, как бы в чистом виде, есть характеристика психофизиологического состояния человека, при котором он либо *нуждается* в том

или ином объекте, либо же не нуждается в нем, ибо «удовлетворенная потребность — уже не потребность» [21].

По своему содержанию потребности человека самые разнообразные, не сопоставимые с потребностями высокоорганизованных животных, даже приматов. Потребности бывают *врожденными* и *приобретенными* в ходе социализации индивида. Разнообразны они и по степени значимости. Чтобы охватить все это разнообразие потребностей, в науке формируются различные модели их классификации и систематизации. Но в качестве главных выделяются следующие:

а) *физиологические потребности*,

б) *потребность в безопасности,*

в) *социальные потребности.*

Каждая из этих потребностей структурируется и образует целую систему других потребностей. Например, социальные потребности включают в себя необходимость не только в принадлежности к определенной социокультурной общности, но и в эстетических, этических, политических и других благах.

При этом важно подчеркнуть, что иерархическая структура, образуемая потребностями, не является абсолютно жесткой и исторически меняется в зависимости от уровня организации и развития общества, а также условий удовлетворения этих потребностей. Чем более примитивна организация жизни социальной общности, тем более значимы потребности физиологические и потребность в безопасности.

Иерархическая структура потребностей меняется также в зависимости от особенностей той или иной цивилизации, культуры, страны и т. д. Например, в общине йогов физиологические потребности не играют той роли, какую они играют в жизни, скажем, западных обществ. Зато потребность в медитации, не столь значимая в жизни западных обществ, значима в жизни тех же йогов.

Без учета этих особенностей потребностей трудно разобраться в природе национального интереса. Более того, осмысление стратегической цели в удовлетворении базовых потребностей как раз и есть тот самый путь, который ведет к адекватному пониманию природы интереса вообще и национального интереса в том числе.

В самом деле, потребность и интерес органически взаимосвязаны. Потребность и интерес — это однопорядковые, но не тождественные понятия. Потребность кратковременна, прерывна во времени, интерес же как таковой сохраняется в течение длительного времени. Сытый человек не испытывает потребности в еде, но при этом пристрастие к созданию пищевых запасов, так же как и интерес к разрекламированному или просто незнакомому продукту, сохраняются.

Интерес формируется через потребность, точнее говоря, потребность, если она базовая, перерастает в интерес. Перерастание потребности в интерес происходит в том случае, если она постоянно *повторяется*.

Формирование интереса происходит также путем суммирования однопорядковых потребностей. «На основе суммации длительных устойчивых потребностей, — пишет в связи с этим профессор Б.Ф. Поршнев, — формируются интересы, как личные, так и общие» [22]. Именно совокупность таких наиболее устойчиво повторяющихся потребностей и составляет национальные интересы народа или страны. Потому важно выяснить, а каковы те интересы Абхазии и Грузии, которые привели к их столкновению?

Территориальные интересы

Типологически абхазо-грузинский конфликт, как и другие постсоветские конфликты на Кавказе, является этнополитическим, в котором территория играет роль одного из конфликтообразующих факторов. Значимость территории здесь столь велика, что некоторое время иностранные аналитики рассматривали абхазо-грузинский конфликт как территориальный.

Выше уже отмечалось геополитическое значение абхазской территории для Грузии. Но геополитическая составляющая далеко не исчерпывает всей значимости этой территории, которая могла бы служить расширению жизненного пространства Грузии и укреплению ее безопасности от внешней угрозы. Жизненно важное значение абхазской территории — это, прежде всего, те *природные ресурсы,* которыми она располагает и в которых Грузия остро нуждается.

Территория Абхазии, как известно, чрезвычайно разнообразна и богата природными ресурсами, что весьма благоприятствует

развитию социальной, особенно хозяйственной, жизнедеятельности человека. Именно природно-климатический комплекс Абхазии всегда привлекал и привлекает внимание внешнего мира. Этот комплекс может служить сегодня мощной базой для формирования национального капитала, ставшего самодовлеющей ценностью и формой экономической безопасности.

Ресурсный потенциал Абхазии (геостратегическое положение территории и ее сырьевые запасы) представляет собой как раз то, чего Грузии больше всего недостает. Мотивирование грузинской стороной своих действий в Абхазии стремлением к сохранению государственной (территориальной) целостности есть не что иное, как попытка подвести политико-правовую базу под свою конечную цель — присвоение необходимых ей ресурсов Абхазии. На достижение этой цели, всеми дозволенными и недозволенными приемами, Грузия тратила (и продолжает тратить) значительную часть своего государственного, в том числе идеологического, потенциала.

В условиях посягательств Грузии на абхазскую территорию Абхазии не остается ничего другого кроме как защищать свою исторически унаследованную территорию. Без этой территории, без своих собственных природных ресурсов реальное существование Абхазии просто немыслимо. Иначе говоря, рассчитывать на историческую перспективу Абхазия может только через сохранение своего ресурсного потенциала; другого пути самосохранения (выживания) ей просто не дано.

Именно этот рациональный смысл территории мифологизируется в самосознании народа в форме различных сакральных представлений об Отечестве, Родине, земле предков и т. д. с целью закрепления в сознании и поведении людей. Тем более в условиях горных и предгорных территорий, где дефицит земли всегда ощущался весьма остро. Во многом этим — потребностью в сохранении ресурсного потенциала — вызвано стремление Абхазии к созданию своей суверенной государственности, которая мыслится ее народом как определенный гарант своего существования.

Ресурсный потенциал территории — важная составляющая *национальных интересов* Абхазии, о которых грузинская сторона намеренно умалчивает. Более того, грузинская сторона вообще не признает наличия у Абхазии каких-либо своих нацио-

нальных интересов, кроме культурных. Именно поэтому предлагаемая ею форма абхазской государственности сводится, по существу, к «культурной автономии». Что касается национальных интересов Абхазии, то это, по мнению грузинской стороны, придумано «третьей силой», т. е. Россией, в качестве рычага давления на Грузию.

Если согласиться с грузинской стороной в том, что у Абхазии, на самом деле, нет иных интересов, кроме культурных, то как она удовлетворяла и будет удовлетворять свои естественные потребности в природных ресурсах? Грузинская сторона избегает такой постановки вопроса, дабы не затронуть при этом проблемы собственности на ресурсный потенциал абхазской территории. А ведь это ключевой вопрос в жизни любого народа, страны: разве не тот, кто владеет природными ресурсами территории, является и ее собственником? Что касается развития абхазской культуры, то грузинская сторона готова даже помочь (!) в решении этой проблемы, лишь бы стать собственником абхазской территории.

Но и абхазская сторона не обладала адекватным пониманием своих национальных интересов, которые зачастую сводились лишь к созданию независимой от Грузии абхазской государственности. Идея создания своей государственности в самосознании абхазского общества из политического средства превращалась в некую самодовлеющую цель. Не потому ли среди вопросов, обсуждавшихся на официальных переговорах, вопроса о национальных интересах Абхазии не было вообще? А между тем без оптимального балансирования национальных интересов Абхазии и Грузии вряд ли было возможно добиться заметного прогресса в ненасильственном урегулировании конфликта.

Такой подход к осмыслению грузино-абхазского конфликта (сквозь призму территориальных интересов его непосредственных участников) важен еще и потому, что он позволяет раскрыть смысловое различие стратегических целей, преследуемых Абхазией и Грузией в конфликте. Если цель грузинской стороны состояла и состоит в *расширении жизненного пространства, увеличении ресурсного потенциала* и *укреплении безопасности от внешней угрозы*, то целью абхазской стороны одновременно выступало и выступает решение вопроса: *быть ей или не быть* вообще! Иначе

говоря, Грузия может обойтись без абхазской территории, но без этой территории сохранить себя Абхазия не может!

Социокультурная идентичность

Одним только территориальным подходом (при всей его важности) вряд ли возможно исчерпать суть абхазо-грузинского конфликта. Речь в этом конфликте идет не только о *перераспределении* ресурсного потенциала абхазской территории, сколько об *укреплении* и *сохранении* социокультурной идентичности обеими сторонами. Иными словами, в конфликте Грузия стремится *расширить* и *укрепить* свою социокультурную идентичность и на абхазской территории, а Абхазия — *сохранить* свою идентичность на своей территории.

Сама территория или, говоря шире, природная среда обитания (экологическая ниша) есть лишь средство, целью которого являются создание и функционирование определенной модели социального жизнеустройства. Иначе говоря, стратегическая цель и Абхазии, и Грузии — создание условий для свободного и безопасного саморазвития, для сохранения и воспроизводства исторически сложившейся на территории каждой из них структурной организации своей социальной системы.

Выше уже отмечалось, что Абхазия и Грузия — это не какие-то абстрактные участники конфликта, а исторически сложившиеся, самобытные социокультурные общности, функционирующие на высоком уровне социальной организации. Это значит, что каждая из них создала и поддерживала на своей территории ту модель социального жизнеустройства (структурную организацию внутрисоциальной жизни, систему запретов и разрешений, отношения и ценностные ориентации людей, порядки, обычаи, верования и т. д.) или тот социальный мир, в котором она мыслит возможность *своего* существования и *своего* жизнеобеспечения.

Из этого отнюдь не следует, будто для создания такого социального мира сразу же нашлись соответствующие этой задаче люди. Напротив, именно в процессе формирования социального мира (социокультурной общности) формируются и сами люди, создающие этот мир. Человек, несомненно, выступает социообразующим субъектом, но и социальная общность выступает человекообразующим фактором. Ведь человек как социальный

актор готовым не рождается, а становится им в процессе социализации. Человек и социальная общность формируют друг друга. Создаваемый человеком социальный мир — это такая же реальность, как и он сам. Различие между ними лишь в том, что человек (индивид) — понятие конкретное, его можно представить зримо, в то время как образ социума можно воссоздать только на уровне абстрактного мышления.

Чтобы быть человекообразующим фактором, социальный мир (общность) должен обладать рядом существенных признаков, главные из которых:

а) внутренняя упорядоченность составляющих его структур (система);

б) единое смысловое (информационное, языковое и в целом культурное) пространство;

в) единые правила совместной жизнедеятельности людей;

г) условия и механизмы формирования социального потенциала;

д) коллективное самосознание, выраженное в форме «Мы»;

е) система обеспечения безопасности и др.

Подчеркну еще раз: без наличия этих признаков или хотя бы одного из них функционировать и воспроизводить себя социальная общность не может.

И абхазское, и грузинское общества обладают этими признаками в полном объеме. Это значит, что каждая из противоборствующих в конфликте сторон имеет свою систему социальной организации, свой социальный мир, который, повторяясь, существует не только в пространстве, но и во времени (трансляция от поколения к поколению). Обеспечение безопасности этого мира, как основного условия его сохранения и развития, как раз и есть *доминантная составляющая* национальных интересов конфликтующих сторон. Именно поэтому суть абхазо-грузинского конфликта не может быть сведена только к территориальным (ресурсным) интересам. Собственно территориальные интересы выступают в контексте социокультурной идентичности, что дает основание рассматривать абхазо-грузинский конфликт как *столкновение двух разных социокультурных идентичностей.*

Еще раз об оппозиции «Мы» — «Они»

Выше уже отмечалось, что схема самоидентификации по линии «Мы» — «Они» вполне применима и к описанию абхазо-грузинских взаимоотношений. Абхазы осознают себя как «Мы», а грузин — как «Они». Точно так же грузины осознают себя как «Мы», а абхазов — «Они».

При этом важно иметь в виду, что в форме «Мы» всегда выступает один и тот же самоидентифицирующийся субъект (народ, общность и т. д.), в то время как под формой «Они» могут подразумеваться разные идентифицируемые народы. Так, скажем, для абхазов «Они» — это не только грузины, но и другие народы, с которыми им приходится поддерживать те или иные отношения. В силу этого обстоятельства получается, что не все народы, страны и т. д., выступающие в форме «Они», равноценны с точки зрения базовых интересов самоидентифицирующегося субъекта. С одними из них («Они») субъект идентификации поддерживает толерантные отношения, с другими — враждебные. Причем эта неравноценность идентифицируемых народов («Они») исторически меняется. Так, например, Султанская Турция, Сасанидский Иран и Российская империя для Грузии — это «Они», с которыми Грузия поддерживала разные отношения. Если первые две империи осознавались грузинским обществом как источник постоянной угрозы их безопасности, то Российская империя — как историческая перспектива, условие самосохранения. Так было в XVII, XVIII и XIX вв. В XX в. ситуация изменилась. Россия становится для Грузии главной оппонирующей (враждебной) силой, а Абхазия — инструментом этой силы. Теперь Грузия видит свою историческую перспективу в лице других «Они» — США, Западной Европы и др.

Если рассматривать Абхазию в этом ракурсе, то выявляется иная картина. Во время русско-кавказской войны Абхазия находилась в оппозиции к России. Следы этой оппозиции просматриваются еще и в наше время в самосознании части абхазской диаспоры за рубежом. Грузия же тогда не воспринималась абхазским обществом негативно. В XX столетии ситуация изменилась. В самосознании народа Абхазии Россия и Грузия рокировались — Россия стала восприниматься положительно,

а Грузия — негативно. Такие же изменения наблюдаются и в самосознании другой части зарубежной абхазской диаспоры. Впрочем, наличие враждебной внешней силы может играть и часто играет положительную роль, выступая консолидирующим и мобилизующим фактором, побуждающим общество к активным действиям по обеспечению безопасности и наращиванию своей социальной дееспособности.

В контексте оппозиции «Мы» — «Они» нетрудно заметить, что Абхазия и Грузия — это не просто две различные и взаимообособленные социокультурные общности, действующие в интересах своих базовых потребностей. С начала XX столетия Абхазия и Грузия — *оппонирующие* друг другу социокультурные общности, каждая из которых воспринимает другую в негативном образе — *«врага»*.

Абхазским обществом Грузия воспринимается как источник угрозы его безопасности, а для грузинского общества Абхазия — инструмент «третьей силы» (России). Это, несомненно, служит серьезным препятствием на пути урегулирования конфликта. Причем трудно рассчитывать на то, что такие представления сторон друг о друге претерпят в ближайшее время какие-либо существенные изменения. Для таких изменений необходимы, в первую очередь, изменения самой реальности, в условиях которой стороны могли бы продолжать взаимодействовать.

§ 6. Проблемы и перспективы абхазо-грузинского урегулирования

Ключевые понятия: конфликт, урегулирование, модель, процесс, актор, взаимодействие, интересы, баланс

О правовой ситуации

Хотя Абхазия уже признана рядом государств (Россией, Никарагуа, Венесуэлой, Республикой Науру), абхазо-грузинский конфликт остается неурегулированным. Судя по всему, Грузия и впредь будет претендовать на Абхазию. Иначе говоря, нет оснований думать, что в ближайшее время Грузия признает незави-

симость Абхазии. Поэтому актуальность проблематики абхазо-грузинского урегулирования сохранится и в будущем.

Как уже отмечалось, с февраля 1992 г. во взаимоотношениях Абхазии и Грузии образовался правовой вакуум. Именно тогда Военный Совет Грузии, пришедший к власти путем переворота, отменил Конституцию Грузинской ССР 1978 г., в которой правовой статус Абхазии определялся как «автономная республика в составе ГССР», и восстановил Конституцию Грузинской Демократической Республики 1921 г., в которой Абхазия как субъект государственно-правовых отношений вообще не предусматривалась. В связи с прекращением существования СССР и ГССР Конституция Абхазской АССР 1978 г. утратила свою юридическую силу, что и прервало государственно-правовые взаимоотношения Абхазии и Грузии. Причем сама Грузия в одностороннем порядке прервала отношение с Абхазией, повергнув ее тем самым в состояние правовой неопределенности. Перед Абхазией остро встала задача правового самоопределения.

С этой целью в июле 1992 г. Верховный Совет Абхазской АССР восстановил Конституцию ССР Абхазии 1925 г., а в ноябре 1994 г. принял новую Конституцию, провозгласившую Абхазию суверенной демократической и правовой республикой. При этом ни в Конституции Республики Абхазия, ни в Конституции Республики Грузия не оговаривался характер государственно-правовых взаимоотношений Абхазии и Грузии. Восстановление государственно-правовых взаимоотношений Абхазии и Грузии рассматривалось в качестве «предмета обсуждения» на переговорном процессе, начавшемся сразу же после прекращения боевых действий.

Однако за последующие 15 лет участникам переговорного процесса так и не удалось выработать какой-либо взаимоприемлемой политико-правовой формулы, которая могла бы, хоть в какой-то степени, восполнить сохранявшийся правовой пробел и урегулировать взаимоотношения сторон. Абхазия и Грузия оставались de facto независимыми друг от друга странами. Неурегулированность отношений между ними являлась источником политической напряженности и серьезной угрозой безопасности в регионе.

О дефиниции понятия «урегулирование»

Очевидно, что среди исторических задач, решавшихся Абхазией и Грузией после войны, урегулирование конфликта занимало одно из ключевых мест. Очевидно также и то, что единственным путем, который вел к урегулированию, был *диалог*. В урегулировании диалог альтернативы не имеет, ибо само понятие мыслимо только в контексте ненасилия. Насильственное урегулирование есть лишь квази- или псевдоурегулирование.

Диалог как универсальный инструмент урегулирования возможен лишь тогда, когда участники *понимают* друг друга. Достичь взаимопонимания стороны могут, лишь говоря на одном языке, т. е. одинаково понимая содержание ключевых понятий (понятийного аппарата), посредством которых осмысливается предмет диалога. Поэтому от языка, которым пользуются участники диалога, во многом зависит, как мыслится конфликт, через какие языковые смыслы и категории выражаются возможные пути его урегулирования.

На языковой аспект абхазо-грузинского конфликта и его урегулирование не всегда, к сожалению, обращается должное внимание. А между тем разное толкование одних и тех же понятий часто усугубляет и без того непростую ситуацию. В связи с этим следует обратить внимание, прежде всего, на само понятие *«урегулирование»,* которое по-разному трактуется в переговорном процессе. Представители официальной конъюнктуры часто пользуются понятием «урегулирование», в то время как представители академических кругов — понятием «трансформация». Рассмотрим эти подходы более подробно.

1. Для официальной конъюнктуры, подверженной административному стилю мышления, урегулирование — это, главным образом, принятие официальными лицами разового политического решения и претворение его в жизнь. И если такого решения нет, то говорится об отсутствии в переговорном процессе прогресса (перспективы). Между тем накопленный в мире опыт миротворческого процесса показывает, что урегулирование этнополитического конфликта — это не принятие разового политико-правового акта, а *процесс,* причем *длительный* и *сложный*. Урегулирование не означает, что конфликт уже исчерпан, как это часто воспринимается (и не только на уровне

обыденного сознания). Конфликт сохраняется, пока сохраняется различие взаимодействующих в нем сторон.

На наш взгляд, урегулирование следует понимать как процесс *осмысленного и конструктивного влияния на трансформацию конфликта в интересах его участников*. При этом под «влиянием» мы имеем в виду разумное (целенаправленное) *управление* конфликтом, при котором его участники действуют не в ущерб друг другу, а во взаимных интересах, переходя из состояния открытого противостояния в состояние конструктивного (взаимовыгодного) взаимодействия. Иначе говоря, у*регулирование есть качественно другое состояние конфликта.*

2. Понятие *трансформации,* которое сравнительно чаще употребляется в академической литературе, выражает чрезвычайно важный аспект конфликта — его изменчивость во времени. Трансформация, таким образом, как и урегулирование, выражает *процесс*. Но при этом трансформация как бы нейтральна по отношению к направлению развития конфликта.

Ценностный аспект развития конфликта лучше выражается понятием ненасильственного урегулирования, которое предполагает осмысленное участие в нем коллективного социального субъекта (социального актора), а потому принимаемое решение об урегулировании необратимо. В процессе трансформации конфликта от участников урегулирования требуется более осознанное взаимодействие, чтобы из-за неопределенности вектора трансформации не допустить возврата в стадию противостояния. А это уже генерирование нового опыта, с которым участники конфликта обречены взаимодействовать в интересах каждого из них в отдельности. По существу, это есть *новая форма взаимоотношения участников конфликта,* форма, которая может стать фактором устойчиво динамичного и стабильного социального развития враждующих обществ.

Еще раз о геополитических коллизиях

В узком смысле слова абхазо-грузинский конфликт можно интерпретировать как столкновение базовых интересов Абхазии и Грузии, точнее говоря, как попытку совместить несовместимые интересы Абхазии и Грузии в рамках единого унитарного государства.

В широком смысле слова этот конфликт представляет собой столкновение интересов не только двух его непосредственных участников, но и многих других стран, прежде всего, США и России. США уже истратили сотни миллионов долларов, чтобы закрепить свои интересы на территориях Абхазии и Грузии. Причем если усилия России направлялись на поддержание миротворческого процесса, то усилия США — главным образом на милитаризацию Грузии, находившейся тогда в состоянии войны с Абхазией и Южной Осетией. Потому искомая политическая формула абхазо-грузинского урегулирования должна была учитывать интересы всех (непосредственных и опосредованных) участников конфликта.

Трудности, возникавшие при моделировании формулы урегулирования, состояли в том, что соотношение внешних геополитических сил на Кавказе, в том числе в Абхазии и Грузии, не есть величина постоянная. Она (величина) меняется. К примеру, по мере ослабления российского влияния в конце XX — начале XXI в. усиливалось заокеанское влияние. Сегодня уже можно говорить о вновь усиливающемся влиянии России. Однако нельзя быть уверенным в том, что смена сил и впредь будет меняться в такой последовательности. Могут быть и другие варианты. Все зависит от расклада основных сил в геополитической игре. Значит, политическая формула урегулирования должна быть более *гибкой,* способной меняться, как и сам меняющийся мир.

Правовая антиномия и двойные стандарты

Осмысливая различные аспекты поствоенного миротворческого процесса, нельзя не обратить внимание на те правовые нормы и механизмы, на базе которых мыслилось само урегулирование. Миротворческий опыт, накопившийся в мире за последнее время, показывает довольно заметное отставание правовой культуры от динамично меняющейся реальности. В силу этого те или иные международные правовые нормы и принципы, используемые в миротворческом процессе, не всегда достаточно эффективны, а порой даже препятствуют разрешению конфликтов.

Такими препятствиями на пути урегулирования этнополитических, этнотерриториальных конфликтов, в том числе и абхазо-

грузинского, стали право народа на самоопределение и принцип территориальной целостности государства. При их применении на практике, как уже отмечалось, выполнение одного из них ведет к нарушению другого. Это позволяет международной политической конъюнктуре часто выходить за рамки правового поля и решать проблемы волевым (неправовым) способом, прибегая к двойным стандартам. Так было, в частности, при распаде СССР, когда принцип территориальной целостности страны был нарушен в пользу права народов союзных республик на самоопределение. Но это право тут же было нарушено (в пользу принципа территориальной целостности страны) в отношении народов советских автономных образований, что спровоцировало разрастание конфликта — и не только на Кавказе.

Разумеется, граница — явление естественно-историческое, которое служит определенной упорядоченности социокультурного разнообразия мира и его стабильности. Как известно, все страны и народы тратят значительную часть своего потенциала на охрану своих границ (территории). Соблюдению территориальной упорядоченности служат международные конвенции, в частности Хельсинкская декларация (1975 г.).

Это не значит, что границы, разделяющие страны и народы мира, должны оставаться вечными и неизменными — они всегда менялись, в том числе и после принятия Хельсинкской декларации и даже в относительно стабильной Европе (СССР, Германия, Югославия). Потому правовой принцип целостности границ должен быть приведен в соответствие с новыми реалиями.

Несовершенство правовых механизмов урегулирования этнополитических конфликтов хорошо осознается в современном мире. Так, например, в «Хартии европейской безопасности», принятой на Стамбульском саммите ОБСЕ (19 ноября 1999 г.), содержатся положения, направленные на совершенствование защиты прав этнических меньшинств. При этом принципу территориальной целостности страны отводится уже подчиненное значение [23].

Однако отдельные попытки в этом направлении, при всей их важности, все же не решают существующих проблем. Требуется концептуальное переосмысление постсовременных реалий и принятие новых, адекватных им, правовых норм и принципов,

позволяющих эффективно регулировать международные, в том числе и конфликтные, отношения.

Обычно в ситуации, когда соблюдение одной правовой нормы в урегулировании влечет за собой нарушение другой, силу права приобретает та договоренность между странами, которой они могут достигнуть. Но к такой договоренности стороны абхазо-грузинского конфликта еще не пришли. Сохраняющийся между ними «мир» поддерживался политическими усилиями (волевым способом) и не имел правовой основы.

Образовавшийся с 1992 г. во взаимоотношениях Абхазии и Грузии правовой вакуум развязывал руки реваншистским силам Грузии, которые усиленно готовились к новой агрессии. События августа 2008 г. подтвердили это. Впрочем, новую агрессию, пользуясь правовой ситуацией, могли развязать и внешние геополитические силы, если бы неурегулированность конфликта стала препятствовать осуществлению их транснациональных, особенно энергоресурсных, проектов. Потому *принятие на переговорах правового акта, запрещавшего применение силы или угрозу силы в урегулировании, оставалось до признания Абхазии задачей первостепенной важности*. Такой акт мог бы явиться первым шагом в ненасильственном урегулировании конфликта.

Предлагаемые модели урегулирования

В развитии советской политической системы просматривалась определенная тенденция, направленная на повышение правового статуса субъектов федерации (автономная область, автономная республика и союзная республика). В этом контексте изменение правового статуса Абхазии происходило в обратном направлении (ССР Абхазия, договорные отношения Абхазии и Грузии, Абхазская АССР в составе Грузинской ССР). Такая трансформация абхазской государственности объясняется политикой «огрузинивания» Абхазии, которая проводилась здесь в советское время. Эта политика, естественно, вызывала в абхазском обществе антигрузинские настроения.

Ответной реакцией политике «огрузинивания» Абхазии стало стремление к повышению правового статуса республики. При этом руководство Абхазии не ставило вопроса о выходе из состава Грузинской ССР. Даже в начале 90-х годов прошлого столетия,

в разгар противостояния, Абхазия была согласна оставаться в составе Грузии, но на договорных (федеративных) началах (хотя абхазское общество было настроено куда более радикально). Грузия же, напротив, стремилась в это время к минимизации, а в случае возможности, и к ликвидации абхазской автономии и унитаризации своей государственности не только формально.

Полярность позиций в политической стратегии Абхазии и Грузии наметилась еще в советское время. Именно полярность привела их к вооруженному противостоянию, а в конечном итоге и к столкновению. Однако война внесла существенные коррективы во взаимоотношения сторон. Теперь, после войны, Грузия была согласна федерироваться и de jure даже на асимметричной основе [24]. Но такая федеративная модель взаимоотношений с Грузией для Абхазии оказалась уже неприемлемой. После победы в войне с Грузией, развязанной ею же, после всего того, что было между сторонами в XX в., Абхазия не могла более рассматривать грузинскую государственность в качестве гаранта своей национальной безопасности. Абхазы уже не могли считать себя гражданами (подданными) грузинского государства и служить его интересам. Единственным гарантом в обеспечении национальной безопасности для них было создание *своей суверенной государственности,* что и было осуществлено после войны.

Существуя с 1994 г. de facto как суверенное (независимое от Грузии) государство, Абхазия создала свои вооруженные силы, органы правопорядка и управления, поддерживала определенные международные отношения. Это значит, что народ Абхазии по существу самоопределился, и сделал он это в форме свободного волеизъявления, исходя из норм международного права. Потому он не воспринимал вообще самой идеи о предоставлении ему внешней политической силой (Грузией) того или иного правового статуса (автономных полномочий). Народ считал себя правомочным самому определять свой статус. Стало быть, правовой статус Абхазии, по мнению абхазской стороны, не мог быть предметом обсуждения на переговорах. Речь должна была идти о *восстановлении прерванных государственно-правовых (межгосударственных) взаимоотношений Абхазии и Грузии* на *базе равносубъектности* (по горизонтали), исключающей подчинение одного народа другому.

Тем самым после войны достаточно четко обозначились две модели урегулирования конфликта: согласно одной из них (абхазской), Абхазия является суверенной страной, готовой поддерживать добрососедские отношения с Грузией. Только таким образом Абхазия мыслила защитить свои национальные интересы и обеспечить свободное и безопасное саморазвитие.

Согласно другой (грузинской) модели, Абхазия должна быть в составе Грузии на правах автономии. Только таким образом может быть восстановлена, по мнению грузинской стороны, территориальная целостность Грузии в границах ГССР, в которых она была признана международным сообществом.

Взаимоисключаемость этих моделей достаточно очевидна, что во многом предопределило трудности, возникавшие в ходе переговоров между сторонами на официальном уровне.

На неправительственном уровне предлагались и другие модели урегулирования. Наиболее известными и разработанными из них являются: модель *Общего абхазо-грузинского государства* [25] и проект Республиканской партии Грузии [26].

Модель Общего государства сформулирована В. Чирикба *путем сбалансированного перераспределения полномочий между Общим государством и входящими в него республиками* (Абхазией и Грузией). При этом Абхазия входит в состав не Грузии, а Общего государства, как, впрочем, и сама Грузия. В рамках Общего государства права Абхазии и Грузии формально (юридически) выровнены, что делало проект В. Чирикба в то время достаточно реалистичным. Тем не менее этот проект оказался неприемлемым не только для Грузии, но и для Абхазии, поскольку для последней он мог стать повторением печального опыта 20-х годов прошлого столетия. В самом деле, основной недостаток этого проекта состоял в том, что он слабо учитывал местные социокультурные реалии и политические традиции.

Проект И. Хайндрава был рассчитан на урегулирование конфликта путем разделения территории Абхазии на западную и восточную части, на которых, как полагал автор, абхазы и грузины будут компактно и раздельно расселены друг от друга. При этом даже Западная Абхазия («Республика Абхазия») входит в состав Грузии на автономных правах. Что же касается Восточной Абхазии («Абхазский край»), которая будет заселена грузинами,

то она должна была управляться по действующему законодательству остальной Грузии.

Как видно, проект И. Хайндрава — одна из наиболее радикальных формул урегулирования, выдвигавшихся в поствоенном грузинском обществе. Он воспринимался абхазской стороной как очередная попытка ликвидации Абхазии правовым путем. Поэтому этот проект даже не стал предметом обсуждения (и не только абхазского общества).

Анализ предлагавшихся моделей урегулирования дает достаточное основание считать, что более чем за 10 лет сторонам так и не удалось выработать взаимоприемлемой политической формулы полномасштабного урегулирования. Однако это не может служить аргументом для негативной оценки значимости переговорного процесса и накопленного в нем опыта. Именно этот опыт позволяет продолжить поиски перспектив мирного сосуществования враждующих между собой обществ.

О промежуточной модели

Несмотря на противоречивость предлагавшихся (на правительственном и неправительственном уровнях) моделей урегулирования, все они были построены на одной и той же методологической основе. Урегулирование мыслилось в этих моделях *как реализация принятого сторонами на высшем уровне разового политического решения*. Им также присуща одна общая особенность — стремление к полномасштабному урегулированию и нейтрализации конфликта. Именно недостаточная корректность исходной методологической базы, а также нереальность цели, которая при этом преследовалась, во многом предопределили результаты переговорного процесса.

Проведенный выше анализ истоков и природы абхазо-грузинского конфликта показывает, что в рамках текущего исторического времени невозможно найти политическую формулу, *приемлемую* для обеих враждующих сторон, тем более добиться *полномасштабного* и *окончательного* урегулирования. Говоря на языке математики, задача, сформулированная таким образом, решения не имела. Следовательно, ее надо было переформулировать с учетом перспектив развития текущих реалий.

Стремление враждующих сторон к некоему полномасштабному и окончательному урегулированию конфликта, как показала практика, оказалось иллюзией: нереально было рассчитывать на то, что Грузия признает независимость Абхазии, как, впрочем, и наоборот, — что Абхазия согласится быть в составе Грузии.

Продолжать же добиваться признания Грузией независимости Абхазии или согласия Абхазии быть в составе Грузии есть не что иное, как продолжение противостояния, поддержание напряженности во взаимоотношениях. Задача состоит не в мнимом устранении конфликта, что на данном этапе его развития уже невозможно, а *в накапливании опыта конструктивного взаимодействия сторон в условиях открытого конфликта между ними.*

В связи с этим следует еще раз подчеркнуть, что конфликт не есть единожды свершившееся историческое событие, а *цепь таких взаимосвязанных событий,* т. е. *процесс.* В этом процессе конфликт, как уже отмечалось, проходит различные стадии (этапы). Стало быть, урегулирование — это не полное, не метафизическое и абсолютное отрицание конфликта, а *его (конфликта) определенная фаза,* при которой участники конфликта уже *не противостоят* друг другу, а *взаимодействуют* друг с другом в интересах каждого.

Урегулирование конфликта не означает, что конфликт исчерпан, как это часто воспринимается на уровне обыденного сознания. Конфликт сохраняется, пока сохраняются взаимодействующие в нем стороны, каждая из которых преследует свои, отличные от другой стороны, интересы.

Урегулирование, таким образом, не есть нейтрализация конфликта как такового, а такое его преобразование, когда участники конфликта, повторяю, переходят из состояния открытого противостояния в состояние конструктивного взаимодействия. Тем самым конфликт может и должен быть преобразован из деструктивной (разрушительной) силы в фактор социального конструирования (созидания).

Более того, при разумном (целенаправленном) управлении конфликтом он может быть превращен в фактор (инструмент) ускорения процессов развития и формирования нового социального опыта. Ведь в условиях урегулированности конфликта участники его вступают в отношения социального партнерства,

стимулируя друг друга к активным действиям. При таких условиях единица социального пространства и времени наполняется гораздо большим содержанием, интенсивнее развивается интеллектуальный потенциал человека, действия которого становятся более осознанными и продуктивными. Новая форма взаимодействия сторон конфликта (в условиях его урегулированности) может стать фактором не только динамичного, но и стабильного социального развития каждой из них.

Поэтому, не дожидаясь разработки и принятия каких-то универсальных и всеобъемлющих формул урегулирования, следует искать и находить временные формы и схемы (промежуточные модели), позволяющие стабильно развиваться, решать проблемы текущей жизни, налаживать контакты между сторонами и создавать условия для ослабления напряженности. Нашли ведь, скажем, Абхазия и Грузия возможность распределения между собой электроэнергии, вырабатываемой Ингурской ГЭС? Так же можно было бы решать и другие проблемы, в которых стороны заинтересованы или позиции по которым достаточно близки. Например, открытие транзитной транспортной коммуникации через Абхазию, в которой заинтересована не только Абхазия, но и Грузия, а также Армения и Россия. И таких проблем, в решении которых стороны могли бы участвовать на взаимовыгодных началах, немало. Именно такое наполнение процесса урегулирования могло бы составить основу для так называемой *промежуточной модели* на пути к полному разрешению конфликта.

Промежуточная модель, понимаемая нами как система целенаправленного выстраивания отношений между конфликтующими сторонами, создание условий для совместного выполнения частных (хозяйственных, гуманитарных и др.) проектов, имеет гораздо больше перспектив в урегулировании, чем стремление к окончательному определению политического статуса Абхазии. Об этом свидетельствует и международный опыт миротворческого процесса.

Идея о промежуточной модели находит все большее понимание как среди зарубежных, так и абхазских и грузинских аналитиков [27]. К тому же эта идея более доступна для понимания широкой общественностью обеих сторон, продолжающей находиться в состоянии военного синдрома.

Балансирование базовых интересов сторон как основа урегулирования

Проделанный выше анализ позволяет сделать некоторые предварительные, но весьма важные, на наш взгляд, выводы:

а) конфликт есть процесс, который неустраним, но на который могут влиять его участники. Потому характер и направление трансформации конфликта во многом зависят от степени взаимосогласованного действия его участников;

б) урегулирование есть определенная стадия развития (трансформации) конфликта, в которой его участники переходят из состояния *неконструктивного* противостояния в состояние *продуктивного* взаимодействия. Тем самым конфликт перестает быть деструктивной силой и становится фактором социального развития.

Эмпирическим подтверждением таких выводов может служить не только международный опыт миротворчества, но и опыт собственно абхазо-грузинского урегулирования. Об этом говорит, в частности, выше упоминавшийся консенсус, достигнутый Абхазией и Грузией после войны в распределении между собой электроэнергии. Можно говорить также и о той работе, которая проводится в последнее время с целью открытия железнодорожной магистрали, соединяющей Россию с Арменией, через территории Абхазии и Грузии. Интересы Абхазии и Грузии в реализации этого проекта очевидны, что дает основание говорить о возможности налаживания добрососедских взаимоотношений между ними.

Выше также отмечалось, что конфликт есть столкновение интересов его участников. Подтверждением этого является и абхазо-грузинский конфликт. Именно попытки совместить в рамках единого (унитарного) государства несовместимые интересы Абхазии и Грузии привели их к столкновению. Иначе и не могло быть, ибо грузинское государство, выражая и защищая только свои интересы, не учитывало абхазских интересов. Будучи в составе Грузии, сама Абхазия была лишена каких-либо политико-правовых механизмов защиты своих национальных интересов. Потому политическая формула урегулирования должна представлять собой совокупность (систему) правовых норм и меха-

низмов, адекватно отражающих и эффективно защищающих национальные интересы как Грузии, так и Абхазии.

Однако реализовать такую формулу вряд ли возможно в рамках общей для грузин и абхазов государственной системы, о чем свидетельствует печальный опыт XX века [28]. Впрочем, было бы неверно оценивать этот опыт только негативно: из него можно извлечь немало полезных уроков. Особо следует отметить следующие:

1) невозможно добиться ненасильственного урегулирования путем реанимации советской модели абхазской автономии в составе Грузии;

2) добиться ненасильственного урегулирования возможно только на базе построения новой системы отношений между Абхазией и Грузией. Эта система может стать формой ненасильственного урегулирования лишь в том случае, если она будет строиться на межгосударственной основе, *равнозначности* и *равноправии* ее субъектов. Разумеется, это приведет к повышению правового статуса Абхазии до уровня субъекта международного права. Вызвано это будет не чьими-то амбициями и субъективными пожеланиями, а *необходимостью защиты национальных интересов*.

Если процесс урегулирования будет развиваться по такому сценарию, то на начальном его этапе Грузии придется преодолеть чрезвычайно важный психологический барьер, смысл которого состоит:

а) в осознании необходимости принятия правового акта (мирного соглашения) о неприменении силы в урегулировании как правового гаранта стабильного мира во взаимоотношениях сторон и

б) в признании правомочности национальных интересов Абхазии.

При этом важно подчеркнуть, что образование суверенной абхазской государственности de jure может явиться весьма важным подспорьем в обеспечении безопасности не только Абхазии, но и грузинского общества (и грузинского государства). В этом случае *Абхазия и Грузия получают реальную возможность перестать быть врагами и превратиться в дружественных социальных партнеров*.

В этом статусе Абхазия и Грузия могут договориться по всему спектру своего будущего развития на солидной правовой основе. Таких аналогов в мире немало, например Евросоюз. Разделенность континента на множество суверенных государств не только не помешала, но стала важнейшим фактором его стабильного и динамичного развития. Это во-первых.

Во-вторых, амбициозные планы Грузии в отношении Абхазии на протяжении веков разъедали и разрушали грузинское общество. Теперь проблема может быть перенесена из общества вовне его, что, разумеется, менее опасно для Грузии. Более того, абхазо-грузинский конфликт из стихийного и неуправляемого может быть переведен в управляемое русло. Важно только постоянно совершенствовать механизм согласованности интересов сторон.

Переход Абхазии и Грузии на правовой уровень взаимоотношения и конструктивного взаимодействия требует достаточно полного и четкого тезауруса базовых (национальных) интересов сторон. К сожалению, ни одна из сторон, как уже отмечалось, не имеет необходимого понятийного аппарата. Выполнение такой задачи выходит за рамки данной работы. Подчеркну еще раз, что именно столкновение интересов привело Абхазию и Грузию к вооруженному противостоянию, а в конечном итоге — и к войне.

Чтобы отвести угрозу новой войны, необходимо развести базовые интересы сторон и создать такое правовое поле, где можно было бы развиваться, не сталкиваясь, а взаимодействуя друг с другом. Добиться такого взаимодействия возможно путем не *противопоставления,* а *взаимосогласованного* развития интересов сторон, когда *каждая сторона, преследуя свои интересы, учитывает интересы другой стороны.*

Примечания

1. *Дзидзария Г.А.* Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия. Сухуми, 1982.

2. *Гогебашвили Я.* Кем заселить Абхазию? // Тифлисский вестник. 1877. № 2. С. 49.

3. *Лакоба С.З.* Абхазия после двух империй. XIX–XX вв. Очерки. (Славяно-евразийские исследования. Вып. 2). М., 2004. С. 12.

4. Там же. С. 46–47.

5. Там же. С. 48.

6. Утверждения многих грузинских авторов и аналитиков, пытающихся объяснить все эти и аналогичные им факты идеологическими установками советской системы, не выдерживают никакой критики. Внутренняя политика советской системы была нацелена на формирование «новой исторической (надэтнической, наднациональной) общности людей», в контекст которой никак не вписываются мероприятия по «огрузиниванию» Абхазии. Каким образом могла отвечать интересам советской системы деятельность такой государственной структуры, как, например, «Абхазпереселенстрой», созданная в разгар Великой Отечественной войны? Уместно вспомнить в связи с этим, что политическое руководство СССР дважды (в 1956 и 1978 гг.) принимало специальные постановления по Абхазии, в которых действия грузинских властей в Абхазии подвергались серьезной критике.

7. *Лакоба С.З.* Абхазия — де-факто или Грузия — де-юре? (О политике России в Абхазии в постсоветский период. 1991–2000 гг.). Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 2001. С. 27.

8. Там же. С. 27, 53, 60.

9. Цит. по: Там же. С. 39.

10. Там же.

11. Цит. по: Там же. С. 81.

12. Цит. по: Там же. С. 34.

13. Цит. по: Там же. С. 35.

14. Такие превращенные формы восприятия победы в войне в истории человечества наблюдались часто. Характеризуя ситуацию, возникшую на Руси после освобождения ее от татарского ига, В.О. Ключевский отмечал: «Оказалось, что легче было перенести татарское иго, чем собственное величие» (*Ключевский В.О.* Неопубликованные произведения. М., 1983. С. 302).

15. Подробнее см.: Грузины и абхазы: Путь к примирению / Общ. ред. Б. Коппитерс, Г. Нодиа, Ю. Анчабадзе. М.: Весь мир, 1998.

16. *Дамениа О.Н.* История Абхазии как феномен национальной культуры // Актуальные проблемы истории народов Кавказа. Материалы научной конференции, посвященной 70-летию со дня рождения З.В. Анчабадзе. Сухум, 1996. С. 58–77.

17. *Нодиа Г.* Конфликт в Абхазии: Национальные проекты и политические обстоятельства // Грузины и абхазы: Путь к примирению / Общ. ред. Б. Коппитерс, Г. Нодиа, Ю. Анчабадзе. М.: Весь мир, 1998. С. 23.

18. Краткий очерк теории эволюции организованных систем. 1986–1995. URL: http://masterint-21h.webzone.ru/publik/evolutn.htm

19. *Кант И.* Сочинения в шести томах. Т. 6 / Ред. Т.И. Ойзерман. М.: Мысль, 1966. С. 11.

20. *Маслоу А.* Мотивация и личность. 3-е изд. СПб.: Питер, 2003. С. 24.

21. *Поршнев Б.Ф.* Социальная психология и история. 2-е изд., доп. и испр. М.: Наука, 1979. С. 117.

22. Там же.

23. *Малышева Д.Б.* Россия и государства Закавказья в поисках устойчивой стабильности // Ксенофобия на Юге России. Ростов н/Д, 2002. С. 19.

24. *Чирикба В.А.* Грузия и Абхазия: предложения к конституционной модели // Практика федерализма. Поиски альтернатив для Грузии и Абхазии. М., 1999. С. 394.

25. Там же. С. 387–441.

26. *Хайндрава И.* Конфликт в Абхазии и возможный путь его урегулирования // Практика федерализма. Поиски альтернатив для Грузии и Абхазии. С. 353–366.

27. *Лепсая А.* К проектам урегулирования. Возможны ли промежуточные модели? // Аспекты грузино-абхазского конфликта. Ирвайн (США), 2001. С. 158–173; *Анчабадзе Г.З.* Преодолевая поствоенный синдром // Кавказский акцент. 2001. № 2. С. 3; *Тархан-Моуравиг.* Грузино-абхазский конфликт в региональном контексте // Грузины и абхазы: Путь к примирению. М.: Весь мир, 1998. С. 121–153.

28. Попытки Грузии создать единое с Абхазией государство потерпели, как известно, полное фиаско. Эти неудачи грузинская сторона объясняет спекуляциями на российском (советском) факторе. Несостоятельность этих объяснений очевидна. Достаточно отметить следующее. Немало сил потратила Грузия, чтобы сохранить Абхазию в лоне своей государственности. Но для защиты национальных интересов Абхазии Грузия так и не смогла предложить ничего конструктивного, кроме пресловутой культурной автономии. Не смогла она этого сделать ни в период существования Грузинской Демократической Республики,

ни в постсоветское время, когда Грузия стала независимой от России. Напротив, ослабление российского влияния на Южном Кавказе всегда использовалось Грузией против Абхазии и Южной Осетии. Грузия могла бы сегодня воспользоваться имеющимся шансом, но, увы, она попрежнему настойчиво продолжает утверждать, что «национальные интересы» Абхазии придуманы все той же «третьей силой», т. е. Россией, против Грузии и не присущи самой Абхазии. По мнению грузинской стороны, интересы абхазов являются не национальными, а лишь этническими, которые исчерпываются в сохранении ими своего языка и самобытности культуры. Нетрудно понять, что такими инсинуациями грузинская сторона хотела бы представить абхазов не как отдельный народ, исторически имевший на территории своего проживания государственность, а как этническое меньшинство, проживавшее и проживающее на грузинской территории.

Глава III

ПОСТВОЕННАЯ АБХАЗИЯ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

§ 1. По пути самоопределения

Ключевые понятия: право, политика, демократия, самоопределение, суверенность, государство, порядок, закон, управление

Преодоление неопределенности

Война еще раз как нельзя лучше подтвердила, что *абхазы — не грузины*, а *Абхазия — не часть Грузии*. Именно это обстоятельство предопределяло поведение абхазов в контексте абхазо-грузинского противостояния, в котором они выступали за сохранение своей социокультурной идентичности.

Но победа в войне не означала достижения Абхазией своей стратегической цели. Победа лишь открывала новые социально-политические перспективы выживания. Реализовать же их на деле можно было только через самоопределение в форме создания своей системы национальной государственности.

Сделать такой шаг было тем более важно, поскольку после распада СССР и войны с Грузией Абхазия, по сути, оказалась, как уже отмечалось, в состоянии политико-правовой *неопределенности*. Не стало правовых основ (конституций СССР и ГССР), через которые определялась государственность Абхазии.

На пути к своей государственности абхазскому народу было абсолютно ясно: строить отношения с Грузией как гарантом своей национальной безопасности и развития невозможно. Напротив, грузинская государственность по-прежнему оставалась источником угрозы, при том, что ни международное сообщество, ни одно другое государство не могли тогда реально выступить в качестве правового гаранта безопасности Абхазии. И вообще, сама идея самосохранения через другое государство, повторяю, была сильно дискредитирована. Ответственность за свою историческую судьбу абхазам приходилось брать на себя.

Институционализация новой абхазской государственности

Формирование постсовременной абхазской государственности началось, можно сказать, еще в конце советской эпохи. В то время (на рубеже 80–90-х годов прошлого столетия) руководство Грузии взяло новый курс, направленный на выход из СССР, ликвидацию автономных образований на территории Грузинской ССР, выживание этнических меньшинств и создание моноэтничного унитарного государства. В русле этой политики с 1989 по 1991 г. Верховным Советом ГССР были денонсированы все правовые и законодательные акты, принятые и действовавшие в период с 1921 по 1991 г. В то же время Грузия восстановила действие Конституции Грузинской Демократической Республики 1921 г., в которой Абхазия как субъект государственно-правовых отношений, как уже отмечалось, не предусматривалась.

Ситуация правового вакуума создавала реальную угрозу государственной безопасности Абхазской АССР. В этих условиях руководству Абхазии пришлось принять ответные меры по укреплению государственной безопасности автономной республики. С этой целью еще 25 августа 1990 г. Верховным Советом Абхазской АССР были приняты: «Декларация о государственном суверенитете Абхазской Советской Социалистической Республики» и постановление «О правовых гарантиях защиты государственности Абхазии».

Однако эти меры не могли устранить тот правовой вакуум, в котором оказалась Абхазия. Чтобы вернуть жизнь абхазского общества в правовое русло, 23 июля 1992 г. Верховный Совет

Республики Абхазия восстановил действие Конституции ССР Абхазии 1925 г. Но она не отвечала новым реалиям, поэтому сразу же после прекращения войны и начала миротворческого процесса 26 ноября 1994 г. была принята новая Конституция Республики Абхазия, в которой Абхазия была провозглашена как «суверенное, демократическое, правовое государство» (статья 1).

Принятие новой Конституции явилось наиболее рельефным выражением политической воли народа Абхазии и реализацией им своего естественного права на самоопределение. Конституция строится на базе как культурно-исторического опыта народа Абхазии, так и основополагающих либерально-демократических принципов и ценностей, что позволяет Абхазии интегрироваться с внешним миром, сохраняя при этом свою самобытную социокультурную идентичность.

Новая Конституция стала нормативно-правовой базой структурных социально-политических преобразований в поствоенной Абхазии. В соответствии с ней происходит формирование высших органов власти (законодательной, исполнительной и судебной), а также местного самоуправления. На основе новой Конституции создается законодательство, и осуществляют свою деятельность государственные органы по обеспечению внутреннего правопорядка и внешней безопасности. Власть Абхазии легитимна, поддерживается народом и осуществляет свои полномочия на всей территории страны.

Хотя Абхазия до августа 2008 г. считалась de jure непризнанной, но ее власть осуществляла определенную внешнеполитическую деятельность: проводила встречи на международном уровне и вела переговоры с официальными представителями различных стран. Через эту власть поддерживались взаимоотношения Абхазии с внешним миром. Все это дает основание считать, что реально Абхазия, еще до ее признания, являлась суверенной страной не только de facto.

Издержки самоопределения

За более чем 10 лет функционирования абхазской государственности в управлении страной и проведении органами власти внутренней и внешней политики накоплен определенный

опыт. Этот опыт показывает, что в понимании самой идеи абхазской государственности на уровне массового сознания сложился определенный стереотип. Согласно этому стереотипу абхазская государственность как таковая понималась главным образом в качестве политического инструмента противостояния грузинской угрозе. Даже сама независимость, доставшаяся народу столь дорогой ценой, осмысливалась как независимость, в первую очередь, от Грузии.

Абхазское общество довольно остро осознает смысл и надобность в государстве, но четких представлений о его роли во внутрисоциальном обустройстве не имеет. Более того, в самом понимании идеи абхазской государственности нетрудно заметить некоторое смещение ее ценностных аспектов. Независимое абхазское государство зачастую отождествляется с некой конечной целью, к которой мы должны стремиться. Именно так чаще преподносятся народу смысл и ценность абхазского государства. При этом социальное значение (смысл) государства, его социальные функции не рационализируются. Тем самым в общественном сознании искажаются и смысл независимого абхазского государства, и его ценностный аспект.

Этим обстоятельством достаточно умело спекулировала конъюнктура, поддерживая свое положение в обществе посредством частых напоминаний о своей приверженности политической независимости Абхазии. Но при этом не раскрывался *смысл этой независимости*. Потому массовое сознание далеко не всегда понимает реальный смысл независимого абхазского государства; оно осмысливает его через противостояние Грузии.

Такие издержки в самосознании абхазского общества, в понимании тех или иных послевоенных явлений отнюдь не случайны. Дело в том, что идея независимой абхазской государственности выстрадана народом и вынашивалась им не только как форма выражения своей социокультурной идентичности, сколько как *способ ее защиты*. Иными словами, эта идея осознавалась народом (в лице его элиты) и оттачивалась в историческом контексте абхазо-грузинского противостояния. В таких условиях идея абхазской государственности осознавалась обществом главным образом как *инструмент самозащиты*, а не как *форма самоорганизации* и *самоуправления*.

Дело еще и в том, что на протяжении последних столетий мы жили в системе российской метрополии, которая ограничивала нашу национальную практику и формировала социально-политический уклад жизни по своим меркам и канонам. При такой ситуации нам не приходилось заниматься совершенствованием структурной организации своего внутрисоциального уклада; мы занимались, прежде всего, защитой своей социокультурной идентичности от грузинской угрозы. Вот почему тот социальный опыт, который сложился у нас в условиях метрополии, оказался недостаточным сегодня, когда почти вся наша социально-экономическая инфраструктура, создававшаяся веками, разрушена и нам приходится ее восстанавливать. При этом речь идет не о простом (механическом) восстановлении былой инфраструктуры, а об ее реконструкции и переводе в новую систему социокультурного измерения. Именно в этой сфере, в сфере самоорганизации общества и управления его развитием, государство призвано играть ключевую роль. Именно в этом его смысл и назначение.

Это значит, что государство — не самоцель, как это часто понимается массовым сознанием, а *средство, инструмент*, предназначенный для обеспечения *безопасности* и *развития общества*. Только в контексте общества можно понять (рационализировать) смысл государства, оценить его, исходя из того, насколько оно адекватно выражает интересы общества и удовлетворяет его базовые потребности. Других критериев оценки феномена государственности нет. Важно это знать, чтобы не путаться в ценностной иерархии, в которой общество является самоцелью, а государство — средством достижения этой цели.

Разумеется, любое средство, в том числе и государство, на каком-то этапе исторического развития, при определенных обстоятельствах, может выступать и в качестве цели. Само создание средства и овладение им также могут рассматриваться для того или иного социального актора как цель. Для нас, например, создание независимого абхазского государства и признание его международным сообществом — это цель, которую мы сегодня преследуем для достижения другой, более важной цели, которой является само общество. Но путаница в понятиях (общество и государство), часто наблюдаемая на уровне обыденного сознания,

не может не сказаться на ценностной ориентации коллективного социального субъекта.

Зачем Абхазии своя государственность?

Стремление Абхазии к государственной независимости часто преподносится Грузией как результат «кремлевских происков». Правящие круги Грузии потратили и продолжают тратить немало усилий, чтобы убедить мировую общественность, будто абхазы сами по себе не вынашивают каких-либо национальных проектов и идея о создании своего государства им навязана извне.

В связи с этим следует еще раз отметить, что создание независимой абхазской государственности альтернативы не имеет. Какого-либо другого пути исторического выживания Абхазии просто нет. Этот путь выстрадан, и абхазский народ это хорошо, порой остро, осознает. Этот путь — не только осознанный выбор народа, но и безальтернативный императив текущего исторического времени.

Вместе с тем условия для строительства независимой абхазской государственности имеются. Это, прежде всего:

а) геополитическая ситуация, сложившаяся в постсоветское время;

б) территория с четко очерченными границами;

в) население, постоянно проживающее на этой территории;

г) наличие легитимных органов власти, управляющих процессами социального развития;

д) способность власти вступать в отношения с другими государствами [1].

Можно упомянуть здесь также и исторические традиции, которые играют не последнюю роль в политической жизни современной Абхазии. При этом важно подчеркнуть, что постоянное население — это не просто механическое скопление массы людей на единице площади, а исторически сложившаяся социальная общность, которая в процессе самостоятельной жизни формирует свое отдельное социальное (смысловое) пространство, свой особый, своеобразный (отличный от аналогичных образований) социокультурный мир, выраженный в самосознании

«Мы». Именно население, будучи отдельным и самостоятельным народом, является государствообразующим субъектом.

Коль скоро население (народ, нация) создает такой институт, как государство, то оно осознает, для чего и с какой целью это делает. Стратегическая цель, которая преследуется государствообразующим субъектом, состоит в *поддержании* своей жизни. Поддерживать свою жизнь — значит обеспечивать себе безопасность и создавать условия для производства (поддержания) и воспроизводства (повторения) своей жизни. Лучший механизм и гарантия этому видятся социальному актору в соответствующем политическом инструменте, каким является государство.

Предназначение государства в этом контексте состоит в сохранении-развитии своеобразия того социокультурного мира, который исторически сложился на данной территории. Именно *сохранение-развитие своеобразия* социокультурного мира, исторически сложившегося на абхазской территории, является смыслообразующей основой абхазской государственности. Эффективное использование потенциала своего государства позволяет рассчитывать на успех в достижении стратегической цели, которую преследует народ Абхазии.

Об основных подходах к формированию системы национальной государственности

Выше уже отмечалось, что в нашей национальной стратегии среди решаемых сегодня обществом задач нет более важной задачи, чем формирование эффективно функционирующей системы государственности. Каковы же критерии, по которым следует оценивать дееспособность государства и эффективность его институтов власти?

Наиболее общим критерием является степень *эффективности* государства *в жизнеобеспечении общества*. В наших условиях жизнеобеспечение общества предполагает:

— обеспечение безопасности абхазского общества от внутренних (экономической, культурной, демографической и др.) и внешних угроз;

— создание внутрисоциального (прежде всего, правового) порядка и структурной организации социальной системы, позволяющих обществу стабильно развиваться;

— определение культурно-цивилизационной стратегии развития;

— конструктивное взаимодействие с внешним миром.

Нетрудно понять, что не всякое государство может успешно справиться с решением таких, поистине судьбоносных, задач. И признание международным сообществом независимости абхазского государства само по себе не гарантирует успеха в их решении.

Рассчитывать на успех в решении вышеобозначенных задач можно лишь тогда, когда найдена оптимальная форма (модель) структурной организации системы национальной государственности. Важно подчеркнуть эту мысль, поскольку такой оптимальной модели абхазской государственности еще не найдено. История слишком торопила нас, и не было возможности для проведения той мыслительной работы, которая обычно предшествует практике формирования системы национальной государственности. Решать вопросы государственного строительства в таких условиях нам приходилось, опираясь, главным образом, на опыт других стран и народов.

Разумеется, опыт других стран и народов нам нужен. Важно, чтобы формируемая сегодня в Абхазии система государственности учитывала те правовые принципы и культурно-цивилизационные ценности, на основе которых развивается окружающий нас внешний мир. Мы должны не только знать, как он устроен и развивается, но стремиться соответствовать ему, чтобы можно было безболезненно и взаимовыгодно поддерживать контакты и отношения с ним. Такое направление нашего развития позволяет надеяться на признание абхазского государства и другими членами международного сообщества.

Однако, как показала послевоенная практика, трудно сформировать эффективно функционирующую систему государственности на основе лишь международного опыта. Требуется также и учет собственного социокультурного опыта, своего менталитета и ментальности. Поэтому формирование оптимальной системы государственности Абхазии путем экстраполяции некой готовой идеальной (идеальной с точки зрения совершенства) модели на нашу действительность, скорее всего, не даст желаемого эффекта. Реализуемая модель государства

должна быть построена на базе критического переосмысления как международного, так и собственно абхазского опыта. Более того, эта модель должна соответствовать как текущим в Абхазии и вокруг нее реалиям, так и тому *социальному идеалу*, к которому мы сегодня стремимся.

Уточним эту мысль. Искомая модель абхазской государственности, о которой здесь идет речь, должна быть концентрированным выражением экзистенциального смысла и основополагающих ценностей общества, исторически сложившегося на абхазской территории. Но состояние, в котором это общество сегодня пребывает, не есть некое раз и навсегда данное; оно преходящее и находится в определенной динамике поступательного развития (исторической трансформации).

Чтобы не быть бессознательными участниками этого процесса, необходимо иметь определенные представления об образе своего социального будущего и стремиться именно к нему. Эти представления должны быть инкорпорированы в ту систему государственности, которая уже сегодня функционирует. Только так можно будет целенаправленно влиять на трансформацию нашего общества и осознанно участвовать в формировании своего социального будущего.

Разумеется, каким станет в будущем наше общество, зависит, как отмечалось выше, не только и не столько от нас. Но и без нашего участия оно не сформируется. Более того, именно через нас и посредством нас этот процесс и будет происходить.

Как видно, политическое самоопределение народа не сводится к решению процедурных вопросов организации легитимных органов власти и управления. Собственно политико-правовое самоопределение народа перспективно лишь тогда, когда оно базируется на более глубинном (культурно-цивилизационном) самоопределении.

Государство есть форма концентрированного, политико-правового самовыражения народа. Для нас это означает осознание себя не только на символическом (эмоциональном), но и на рациональном уровнях. Создавая свое национальное государство, мы, тем самым, отвечаем на фундаментальный вопрос: *кто мы есть на самом деле и чего мы хотим?*

Государство и организация внутрисоциального порядка

В иерархии природной эволюции общество, как уже отмечалось, является наиболее сложным структурированным образованием, что позволяет оценивать его как нечто надорганически целостное. Чем более развито общество, тем более высоким и сложным уровнем структурной организации оно обладает. Чем выше уровень структурной организации (самоорганизации) общества, тем успешнее оно функционирует. Именно поэтому сообщество людей считается в науке, в частности в синергетике, наиболее динамичной самоорганизующейся материальной системой.

Более того, общество может поддерживать свое существование — обеспечивать безопасность и стабильное развитие — лишь в том случае, если структуры, его образующие, организованы в *определенном порядке*. Что представляет собой этот порядок? Он является определенной организацией, в которой ее структуры находятся в достаточно *устойчивой* и *повторяющейся* взамосвязи. В свою очередь, такой характер взаимосвязи обеспечивается тем, что ни одна из структур сама по себе, без другой, функционировать не может. И связь, и взаимодействие здесь не механические и даже не органические, — а, повторяю, *надорганические,* ибо речь идет о сообществе людей, способных осознанно создавать и развивать свое общество.

Взаимосвязь, взаимодействие структур есть способ их жизнеобеспечения. Чтобы поддерживать взаимодействие структур, создаются определенные (правовые, социальные) механизмы и условия, при которых это взаимодействие становится возможным и необходимым. Речь идет о важности и необходимости создания единых для всех членов социума правил игры. Только при наличии таких правил и норм становится возможной совместная жизнедеятельность людей, разных по характеру, способностям, потребностям и интересам. Другого пути образования социальной общности как целостной системы не существует. Как только эти механизмы начинают изнашиваться, а правовые нормы и правила совместной жизни утрачивать свою социальную силу, система слабеет и в конечном счете перестает функционировать.

Среди различных крупных структур общества (институтов, объединений и т. д.) государство является наиболее организованной его частью. Будучи таковым, оно призвано поддерживать определенный внутрисоциальный порядок, который обеспечивает безопасность и развитие общества. Роль государства столь велика, что его разрушение часто ведет к распаду (и даже исчезновению) общества, а отсутствие государственного института в жизни того или иного общества делает его инертным материалом истории.

Выполнение государством своей организующей функции сегодня для абхазского общества стало задачей первостепенной важности. Не организовав определенный социальный, в том числе и правовой, порядок, никаких других проблем своей национальной стратегии мы не решим. Организация такого порядка в нашем обществе — то самое начало, которое может вывести нас из глубокого кризиса к перспективам социально-экономического развития.

Существующие сегодня в нашей стране социальные институты и общественные структуры могут сколько-нибудь эффективно действовать лишь тогда, когда они *взаимосвязаны и, взаимодействуя, образуют единую организационную систему*. Универсальной основой конструктивного их взаимодействия может быть не какая-то пресловутая общенациональная идея, а *только правовые нормы,* систематизированные в форме *законодательства* страны.

Потребность в восстановлении стабильного внутрисоциального порядка вызвана, прежде всего, тем глубоким системным кризисом, в котором мы продолжаем пребывать. Речь здесь идет не только о войне и ее последствиях, но и о таких радикальных изменениях, посредством которых нам приходится переходить из одной социально-политической системы в другую, из одной технологии жизнеобеспечения в другую. Это сложный и болезненный процесс, ибо старая технология уже не работает, а новая — еще не выработана. В таких условиях люди начинают выживать не по единым для социума правилам и нормам, а *любым способом*. При этом выживают, как уже отмечалось, лишь сильные, предприимчивые, мобильные, активно деятельные; другие же оказываются обреченными на социальную маргинальность и вымирание.

Это характеризует переходный процесс как ситуацию социальной неупорядоченности жизни общества, недостаточной его организованности, что может повлечь за собой непоправимые последствия, вплоть до распада самого общества. Война еще более усугубила положение, ибо в ней участвовало почти все гражданское население Абхазии. Война быстро научила мирных людей воевать, а значит — и убивать. Но так же быстро избавиться от этого синдрома, как показывает опыт, оказалось гораздо сложнее, тем более в условиях, когда еще и после войны народ продолжал оставаться в ожидании новой волны агрессии.

Сохраняющийся в послевоенный период дефицит внутрисоциального порядка — это, пожалуй, наиболее значимая внутренняя угроза безопасности нашего общества. Этой угрозе мы можем противопоставить, в первую очередь, силу государства как наиболее организованной части социума. Только через и посредством государственно организованной силы мы можем остановить деструктивные процессы, происходящие сегодня, и направить энергию народа на социальное созидание.

Общество, государство и элита

Подчеркнем еще раз: в решении стоящих сегодня перед нашим обществом поистине судьбоносных задач государство призвано играть ключевую роль. Это достаточно очевидно, особенно в свете обострившегося в последнее время в мире не только политического, но и финансового, экономического кризиса. После либерально-демократической эйфории и крушения монетаристской идеологии стало возобладать новое понимание роли государства в жизни общества. Только сильное государство, с ясными целями, доступными обществу и выражающими его интересы, может помочь простым гражданам в экстремальных условиях кризиса.

Справиться с решением таких, отнюдь непростых, задач государство сможет только в том случае, если оно, как сказал бы Платон, «отвечает своему понятию». Своему понятию государство отвечает лишь тогда, когда оно *может*, *знает* и *желает* решать задачи, стоящие перед обществом. Это значит, что структуры власти должны состоять из таких людей, которые *могут, знают и желают служить интересам общества*.

Государство — это, прежде всего, политическая организация такого круга людей, которые в конечном счете определяют степень его эффективности в жизни общества. Но не всякий может отвечать вышеуказанным требованиям. Именно поэтому проводится тщательный отбор государственных служащих. И проводится он по определенным критериям, которым человек должен соответствовать. Важно, чтобы в государстве была налажена система отбора и назначения государственных чиновников, а также порядок осуществления контроля за качеством выполняемой им работы.

Среди тех признаков и характеристик, которыми государственный служащий должен обладать, следует выделить, прежде всего, его моральное и профессиональное соответствие занимаемой им должности. Причем профессиональные навыки и способности человека гораздо легче проверить и оценить, чем его моральные качества и характеристики, значение которых трудно переоценить в жизни не только абхазского государства.

Речь идет о таких качествах человека, как желание *бескорыстного служения интересам страны* и *понимание своей ответственности перед нею*. Другими словами, служить интересам общества и нести ответственность перед ним должно быть внутренним призванием, способом самореализации. Человек должен обладать потребностью, морально-психологической мотивацией, побуждающей его к такому виду деятельности. Не личные или узкокорпоративные, а общие (государственные) интересы должны выступать побудительным мотивом осуществляемых чиновником действий [2].

Однако реализация интеллектуального потенциала чиновника во многом зависит, порой, не только и не столько от него самого, сколько от системы, в которую он включен. Без этой системы государственные чиновники сами по себе, будь они хоть семи пядей во лбу, не смогут выполнить свои служебные функции. Именно система задает общие правила и нормы совместной работы чиновников. Только при соблюдении ими этих правил и норм можно ожидать эффекта от их деятельности.

Взаимоотношение между государственными служащими строится как по горизонтали (соподчинение), так и по вертикали (подчинение), обеспечивая *единство* власти. Это значит, что

люди, работающие в структурах государства, должны представлять собой *единую* команду — команду *единомышленников*. Их должна объединять не только общая цель, но и способы ее достижения, с тем чтобы работа чиновников была взаимосогласованной и взаимодополняющей.

Сама государственная система не есть нечто абсолютное, раз и навсегда данное; она тоже создается, создается самими чиновниками-профессионалами, в первую очередь высшими должностными лицами государства, и ими же постоянно совершенствуется.

Государство как организованная система должно соответствовать той системе, которая сложилась в обществе в процессе его исторической трансформации. В то же время структурная организация государственной системы должна совершенствоваться в соответствии с теми изменениями, которые происходят в жизни общества.

Нельзя не заметить, что при всей важности системы решающая роль в жизни государства принадлежит все же человеку. Именно человек в конечном счете определяет степень эффективности института власти. Как бы ни совершенствовалось законодательство, полностью исключить возможность влияния человеческого (морального) фактора на жизнь государства вряд ли возможно.

Но где найти такого человека, который мог бы отвечать предъявляемым ему моральным и профессиональным требованиям и обеспечивать эффективность в деятельности государственных структур? Ответ может быть найден только в обществе! Ясно одно: такие люди в готовом виде не появляются, они формируются в обществе. По существу лишь само общество может сформировать такую элиту, которая выражала бы его интересы и отвечала предъявляемым ей высоким требованиям. Это значит, что общество должно обладать не только потребностью в правящей элите, но и возможностью для ее формирования.

Чтобы сформировать элиту, способную мыслить и действовать в интересах общества, последнее должно обладать соответствующим интеллектуальным потенциалом и преследовать такие социальные идеалы, которые составят идеологическую основу действий правящей элиты. Интересы и идеалы общества должны

быть концентрированно выражены в политической воле высших должностных лиц страны. Как видно, здесь круг замыкается: общество и правящая элита взаимозависимы, друг на друга влияют и друг друга обусловливают. Правящая элита в конечном счете такова, каково сформировавшее ее общество, а жизнь общества во многом зависит от тех сил, которые им правят.

Роль элиты в жизни общества, в том числе и государства, чрезвычайно велика. Смысл этой роли сводится не только к тому, что элита поставляет профессиональные кадры в органы власти и управления. Именно через элиту общество может выполнять такую важную функцию, каковой является осуществление контроля над властью. Власть, как известно, сама по себе не может избавиться от своей «слабости» — склонности к коррупции и другим человеческим порокам. Отсутствие такого контроля часто ведет к самоотчуждению государства, а порой — к противопоставлению интересам общества, что становится основой различного рода конфликтов между обществом и государством.

Проблема, как видно, сиюминутного решения не имеет. Решение возможно лишь в процессе развития общества, особенно в процессе генерирования его интеллектуального потенциала. В наших условиях решение это намного затруднено — слишком много потерь понесло абхазское общество за свою историю. А в последнее время ситуация еще более осложнилась. Это связано не только с войной и ее последствиями, но и с тем социальным кризисом, который обрушился на наше общество, размывая его духовные устои.

Нетрудно заметить изменения, которые происходят сегодня в ценностной ориентации людей, в том числе и тех, кто по роду своей деятельности составляет правящую элиту. Инстинкт наживы для многих из них уже стал доминирующей ценностью, побуждающим мотивом осуществляемых ими действий. Следствием этого стало нарушение преемственной связи поколений абхазской элиты, снижение интеллектуального потенциала общества, что создало в стране острый дефицит кадров, годных к профессиональной службе в государственных органах. Исправить ситуацию можно лишь в контексте решения комплекса задач, стоящих ныне перед нашим обществом.

§ 2. В поиске новой модели экономического развития

Ключевые понятия: состояние, выживание, экономика, безопасность, суверенитет, модель, развитие, целесообразность, ценность

Исходные предпосылки

Распад СССР и образование de facto, а теперь и de jure, независимой абхазской государственности коренным образом изменили ситуацию и в сфере экономической жизни. Речь идет о переходе от плановой системы хозяйствования к рыночной, т. е. формировании новой экономической системы. Это, как известно, сложный и болезненный процесс, ибо Абхазия оказалась и здесь между двумя несуществующими системами — старой, которая уже разрушена, и новой, которая еще не сложилась и не стала способом жизнеобеспечения общества. В таких условиях люди оказались в экстремальной ситуации *выживания*, когда каждому приходится самостоятельно искать и находить способы (механизмы, условия и т. д.) производства и воспроизводства своей жизни.

Ситуация усугублялась еще и тем, что война разрушила почти полностью создававшуюся десятилетиями социально-экономическую инфраструктуру. Надо было выбираться из руин войны, расчищать страну от завалов, восстанавливать объекты жизнеобеспечения. При этом речь шла не о простом (механическом) восстановлении старой (советской) экономической системы, а о *создании новой экономики*, о *формировании нового типа хозяйствования*.

Мы впервые столкнулись с такой задачей, и для ее успешного решения у нас не было достаточного опыта. В последние столетия Абхазия была частью метрополии (российской, потом — советской), экономика которой, как известно, строилась по принципу территориального разделения труда. В соответствии с этим в Абхазии развивались главным образом те отрасли экономики, которые отвечали ее природно-климатическим условиям (агропромышленный комплекс, курортная индустрия и др.).

Внутри метрополии осуществлялся достаточно сбалансированный и стабильный обмен товарами и услугами между хозяйствующими субъектами (регионами). Абхазия поставляла на внутренний рынок метрополии свою продукцию и получала взамен недостающие ей товары и сырье. Такая система хозяйствования, повторяю, функционировала достаточно эффективно и поддерживала сравнительно высокий жизненный уровень населения Абхазии.

Но теперь, после прекращения действия былых принципов и условий экономической жизни, Абхазии пришлось самой заниматься решением проблем хозяйственного жизнеобеспечения населения. Для этого ей необходимо было, в первую очередь, создать собственную производственную базу и вступить в торгово-экономические отношения со странами внешнего мира. Все это требовало концептуального осмысления произошедших в Абхазии на рубеже XX–XXI вв. перемен, с тем чтобы можно было осознанно и целенаправленно оказывать влияние на спонтанно происходившие процессы. Но конструктивно влиять на эти процессы и управлять ими возможно лишь тогда, когда социальный актор хорошо понимает смысл и направления их развития и адекватно осуществляет свои действия.

Продолжение борьбы за выживание

Логика развернувшихся в это время процессов социального развития требовала усилий, направленных на моделирование новой экономической политики. Но при сложившихся во время войны и после нее политических обстоятельствах наличный потенциал общества приходилось тратить главным образом на решение двуединой задачи — обеспечение безопасности Абхазии через признание ее независимости.

Такая линия поведения была оправдана сложившейся ситуацией, отвечала базовым интересам общества, находила понимание и решительную поддержку со стороны вышедшего из горнила войны народа, который во имя независимости готов был терпеливо переносить выпавшие на его долю тяготы и лишения. Это не могло не сказаться на общественном сознании, в котором, среди различных ценностей, идея о независимости стала зани-

мать доминирующее положение и ассоциироваться с перспективой сохранения самого абхазского общества вообще.

В этих условиях, в условиях войны и еще долго после нее — вплоть до признания независимости Абхазии — обществу приходилось бороться за *выживание*. Характерные особенности выживания наиболее рельефно проявлялись именно в сфере социально-экономической жизни людей. Отметим некоторые из них.

Люди в условиях выживания тратят свой потенциал, в первую очередь, на *поддержание своей жизни в узких границах пространства и времени: «здесь»* и «*сейчас*». В гораздо меньшей степени они занимаются формированием своего социального будущего и генерированием своего интеллектуального (духовного) потенциала. Их действия нацелены на удовлетворение своих базовых, главным образом физиологических, потребностей. Социальное проектирование будущего отодвигается как бы на второй план либо же вовсе выпадает из поля зрения социальной практики, что приводит к серьезным трудностям в производстве и воспроизводстве жизни людей.

Ситуация усугублялась тем, что принципы и механизмы выживания, выработанные во время войны, преодолеть сразу же после войны не удалось. Через них (принципы и механизмы) людям приходилось выживать, как уже отмечалось, и в условиях послевоенной разрухи, когда общество продолжало оставаться в ситуации *постсоветско-предвоенной*. Тем самым социальная ситуация, сложившаяся в военных условиях, растягивалась во времени, превращалась в процесс, при котором люди приспосабливались и привыкали к экстремальным условиям. Возникла реальная угроза того, что правила, механизмы и навыки выживания станут тенденцией, нормой жизни общества.

Создалась довольно парадоксальная ситуация, когда людям было трудно жить так дальше, но и желанием как-то изменить реальные условия и правила жизни они не горели. К идее рациональной организации жизни и внедрения более эффективной технологии жизнеобеспечения они относились с чувством опасения и неуверенности. В этих условиях изменения в обществе происходили, главным образом, благодаря силе социальной инерции, а не активности коллективного социального субъекта.

К сложившейся в поствоенное время ситуации лучше всех приспособился, как и следовало ожидать, новый абхазский истеблишмент, которому в таких условиях было вполне достаточно периодически декларировать свою приверженность идее политической независимости, чтобы гарантировать себе привилегированное положение в обществе. Существо сложившейся, не без влияния официальной конъюнктуры, социальной политики сводилось к тезису: *сначала признание нашей независимости, а потом решение других проблем*!

При этом становление и укрепление абхазской государственности, как видно, мыслились (и не только массовым сознанием) весьма упрощенно. По существу, становление сводилось к признанию независимости Абхазии международным сообществом или какими-либо отдельными странами. Тем самым другие, не менее важные проблемы становления абхазской государственности (укрепление реального суверенитета страны, повышение эффективности органов власти, реформирование системы управления и внутрисоциального обустройства общества, восстановление его социальной дееспособности и др.) оставались вне поля зрения общественного сознания. Потому проблемы социально-экономического развития страны недостаточно осмысливались, не проводилась также разработка исследовательских проектов и программ, посвященных этой проблематике. Общество ограничивалось лишь политикой «латания дыр», что не решало стоявших перед ним проблем.

Тем не менее изменения в поствоенной Абхазии все же происходили, определенные трансформационные процессы продолжались. Следствием этого стало все более острое осознавание общественностью проблем внутрисоциального обустройства страны. Теперь мало кого удовлетворяли ставшие тривиальными ссылки властей (для объяснения сложившейся ситуации) на последствия войны и непризнанность страны. Тем более, когда эти факторы отнюдь не мешали новому чиновничьему классу на виду у всего общества преуспевать в обустройстве своей жизни.

По сути, речь тогда шла об осуществлении более продуманных и взаимосвязанных действий, направленных на налаживание жизни в поствоенном обществе, на формирование *новой социальной практики*. То есть, не дожидаясь признания неза-

висимости Абхазии, можно было и в постсоветских условиях искать и находить более оптимальные пути и механизмы решения накопившихся в обществе проблем социально-экономического развития.

Можно было, скажем, предметно и конкретно заниматься совершенствованием структурной организации государственной системы с целью повышения эффективности управления органов власти. Или же разрабатывать и реализовывать специальные проекты и программы, направленные на укрепление экономического суверенитета страны и обеспечение ее продовольственной безопасности. И при тех ограниченных условиях можно было проводить, в частности, экономическую политику оптимального балансирования ввозимых и вывозимых товаров. Между тем даже после признания Абхазии продолжается ввоз фруктов, овощей, для выращивания которых в Абхазии куда более благоприятные условия, чем в тех странах-экспортерах, откуда они ввозятся. До сих пор нет продуманного и реализуемого в условиях Абхазии проекта, направленного на обеспечение продовольственной безопасности населения страны.

Условия и возможности, которыми Абхазия располагала уже в начале 2000-х гг., не были использованы, и время упускалось в ожидании быстрого признания суверенитета страны. Упование на быстрое признание независимости Абхазии и ожидание таких изменений внешнеполитических условий, при которых страна могла бы совершить желаемый прорыв в социально-экономическом развитии, строились на эмоциональной основе и ничем не подкреплялись.

Между тем накапливавшиеся проблемы формировали почву для повышения и внутрисоциальной напряженности. Уже тогда вставала задача *наращивания потенциала выживаемости абхазского общества* в новых экстремальных условиях. Абхазское общество не столь могущественно, чтобы диктовать внешнему миру свои условия. И для поддержания своего существования, ему (обществу) приходится сравнительно больше заниматься совершенствованием своих адаптационных механизмов, навыков и способностей. Поэтому уже тогда следовало на рациональном уровне осознавать необходимость формирования новой социальной практики выживания в динамично и постоянно меняв-

шихся условиях и *вырабатывать,* повторяю, *новые навыки и механизмы жизнеобеспечения*. Выжить в новых условиях старым способом неимоверно трудно. При такой ситуации нужны нетрадиционные подходы к решению возникающих проблем, в том числе внешней и внутренней безопасности (организационной, экономической, социальной, культурной, демографической, информационной и др.).

Моделирование экономической политики

Чтобы отвести угрозу внутренней безопасности, необходимо изменить *характер* и *динамику* происходящих в обществе социально-экономических процессов и придать им нужное *направление*. Решения такой задачи можно добиться при осознанном и целенаправленном участии в этих процессах коллективного социального субъекта, который не только хорошо понимает, *что* ему надо, но и знает, *как* этого достичь. Для этого субъекту нужна определенная организующая его *идея* (политика), которая определяет вектор осуществляемых им действий и в концентрированном виде выражает их социальный смысл.

Отсутствие именно такой, продуманной и понятной обществу, политики привело к ситуации, когда социально-экономические изменения происходили и продолжают еще происходить по силе *инерции* и диктату *рыночной стихии*. Возникающая в связи с этим задача как раз и состоит в преодолении этой стихии, в придании ей *регулируемого*, *контролируемого* характера.

Иначе говоря, в переживаемых нами условиях, тем более после признания независимости Абхазии, речь может и должна идти о формировании *новой экономической политики* как эффективного инструмента управления (регулирования) хозяйственной жизнью общества. Без такого инструмента вряд ли возможно вывести экономику страны из того кризиса, в котором она еще пребывает, и перевести ее в стадию стабильного развития. Такой инструмент тем более важен в условиях переживаемого ныне миром глобального кризиса, показывающего значимость активного участия государства в экономической жизни.

Отвечать современным требованиям экономическая политика Абхазии может в том случае, если она содержит понимание:

а) наличного экономического потенциала;

б) экономической модели будущего;

в) условий и механизмов, через которые мыслится осуществление желаемых экономических преобразований;

г) наличного человеческого потенциала.

Подобная политика может придать экономическим процессам, происходящим в современной Абхазии, такой характер развития, когда они станут *управляемыми, контролируемыми* и *прогнозируемыми*.

Управлять экономическим развитием — значит направлять экономику к достижению определенной общественно значимой цели, которая, в свою очередь, выступает побудительной силой осуществляемых социальным актором действий. Потому мы уже сегодня должны знать, *какую экономику* хотели бы иметь в ближайшем и более отдаленном будущем (цель) и *как* ее создать (средство достижения цели). При этом и цель, к которой мы стремимся, и средства (механизмы) ее достижения должны быть *рационально осмыслены* и *поддержаны* социальным актором. Без выполнения этих условий трудно рассчитывать на эффективность экономической политики.

Коль скоро это так, то необходимо, в первую очередь, рационализировать цель, которую мы преследуем в сфере экономики. Общество может поддерживать свое существование, создавая и развивая необходимые экономические условия. Цель при этом состоит в *создании динамично* и стабильно *развивающейся экономической системы*, которая наиболее полно удовлетворяет интересы (потребности*)* общества. Суть переживаемого нами кризиса как раз и состоит в том, что сложившаяся в поствоенной Абхазии хозяйственная жизнь не отвечает этим потребностям.

Как известно, потребности и необходимость их удовлетворения вынуждают людей к определенным действиям. Именно поэтому социальные потребности выступают движущей (побудительной) силой экономического развития. В силу этого они определяют цель и задачи экономической политики.

Из этого отнюдь не следует, что потребности представляют собой некий абсолют, однозначно определяющий своеобразие национальной экономики. Социальные потребности как таковые во многом зависят от самой экономики, от уровня развития

общества, его культурно-исторических традиций. Важную роль в формировании потребностей играет и внешняя среда, особенно в наше время, когда давление глобализационных (интеграционных) процессов нарастает.

Экономика и потребности находятся в органической взаимосвязи, влияют друг на друга и взаимодействуют, что важно учитывать при моделировании экономической политики. Поэтому, в первую очередь, важно отметить те базовые потребности, которые влияют на формирование национальной экономики Абхазии.

Выше уже отмечалось, что для нас, как и для любого другого общества, такими базовыми потребностями являются: а) обеспечение безопасности и б) стабильное социальное развитие. Причем каждая из потребностей, в свою очередь, структурируется: например, при обеспечении безопасности речь может идти о внешней и внутренней угрозах, об экологической, экономической, продовольственной, культурной, информационной и др. безопасности. То же самое относится и к социальному развитию, которое предполагает повышение уровня и улучшение качества жизни населения в различных областях, таких как экономика, здравоохранение, образование, наука, культура, техника и т. д.

Однако по своей конфигурации потребности одного общества могут отличаться от потребностей другого. У абхазов нет, например, потребностей в освоении космического пространства или мирового океана, в разработке нанотехнологий или в обогащении урана в военных целях, играющих важную роль в формировании экономической политики США, России, Японии, Китая, Индии и других стран. Для нас наиболее важными и экономикообразующими являются потребности в безопасности, обеспечении населения продовольственными и непродовольственными товарами, развитии социально-экономической инфраструктуры, национальной культуры, а также в расширении и углублении связей с внешним миром.

Может отличаться и степень значимости одной и той же потребности у различных стран и народов. Так, например, потребность безопасности, в частности от внешней угрозы, для нас куда более значима, чем, скажем, для Люксембурга или Лихтенштейна.

Таким образом, одни и те же потребности несут различные смысловые и ценностные нагрузки, в зависимости от обстоятельств места и времени. При всем этом разнообразии потребность выступает ключевым понятием, которое позволяет раскрыть национальное своеобразие экономики.

Однако потребности общества — не единственный и не абсолютный фактор, определяющий своеобразие национальной экономики. На это своеобразие влияют также *природные ресурсы*. Причем чем ниже технологический уровень производственного процесса, тем больше экономика зависима от наличных на данной территории природных ресурсов.

Если говорить об Абхазии, то технологический уровень ее поствоенной экономики весьма низкий и отстает от аналогичных показателей сопредельных стран. Значимость природных ресурсов при формировании экономической политики Абхазии намного возрастает в связи с продолжающимся политическим противостоянием с Грузией, нестабильностью геополитической ситуации в регионе и ограниченностью торгово-экономических отношений страны с внешним миром.

В этих условиях эффективное использование природных ресурсов и наращивание на их базе своего производственного потенциала — это, пожалуй, та перспектива, которая может позволить Абхазии выбраться из послевоенного социально-экономического обвала, стать конкурентоспособной на рынке регионального разделения труда и поддерживать свой экономический суверенитет.

Ресурсный подход к моделированию экономической политики позволяет развивать как раз такую экономику, которая наиболее адекватно отвечает реалиям, сложившимся в поствоенной Абхазии и вокруг нее. Опираясь на *разнообразие* ресурсного потенциала Абхазии, можно развивать многопрофильную (многоотраслевую), в том числе и экспортно-ориентированную, экономику. Наиболее важными отраслями следует считать *топливно-энергетическую*, *агропромышленную и рекреационную*. Именно на их базе можно моделировать национальное своеобразие экономики Абхазии.

Государство и экономика переходного периода

Никакая экономическая политика, даже самая идеальная (с точки зрения совершенства), сама по себе не может гарантировать успех в экономической жизни общества. Политика может дать эффект лишь тогда, когда имеются реальные *условия и механизмы* ее реализации, когда в обществе есть *заинтересованные в проведении этой политики влиятельные силы*.

Еще раз подчеркну мысль о том, что дееспособность этих сил во многом зависит от степени их организованности и целеустремленности, от глубины и масштабности понимания смысла социальных преобразований и национальных интересов страны. Наиболее оптимальной формой организации таких сил является, как уже отмечалось, государство, назначение которого как раз и состоит в реализации осмысленной и целенаправленной политики, отвечающей интересам общества. Эффективно управлять жизнью общества государство может лишь в том случае, если оно объединяет людей, готовых морально и профессионально служить общенациональным интересам.

Это значит, что люди, которые работают в различных структурах власти и управления, должны быть заинтересованы в благополучии народа, хорошо понимать, *что* нужно обществу, и знать, *как* этого можно достичь. Без организующей роли института государства, выражающего политическую волю общества, трудно будет реализовать сколько-нибудь значимые проекты социально-экономического развития. Тем более важно учитывать роль государства, когда речь идет об обществе, пережившем за последнее время различные катаклизмы и глубокие деформации.

О важной роли государства в жизни поствоенной Абхазии приходится говорить еще и потому, что мы сегодня находимся в *переходном процессе*. Мы не просто восстанавливаем разрушенную войной былую (советскую) экономику, но и *переводим* ее в новое социокультурное измерение, что намного осложняет решение стоящих перед обществом задач.

Сегодня мы переходим от плановой экономики к рыночному типу хозяйствования. Переход к рынку — не наш выбор, не наше желание, но мы уже в этом процессе. Рынок — это эконо-

мическая система, выработанная и предложенная нам внешним миром. У нас не было выбора, и мы вынуждены были принять и осваивать правила и нормы рыночного хозяйствования.

Впрочем, так было и в начале прошлого столетия. Социалистический путь развития с его плановой экономикой был не нашим выбором, но мы по этому пути пошли и сравнительно быстро усвоили его законы. Современная история преподает нам новые уроки, и наша задача — скрупулезно их осваивать, учить правила, нормы и механизмы рыночной экономики, с тем чтобы сполна использовать ее потенциал в интересах нашего общества. Но делать это надо творчески, критически.

Исходя из этого, речь должна идти не об *ограничении* роли государства в экономической жизни Абхазии, как это происходит в развитых и стабильных странах, а об *изменении* функции государства в переходном процессе. При социализме в руках государства, выступавшего единоличным субъектом собственности, были сосредоточены все рычаги управления экономическим развитием, что привело людей — непосредственных акторов производственного процесса — к отчуждению не только от собственности, средств производства, но и от инициативы, заинтересованности в повышении производительности труда. Добившись монопольного владения общественным богатством, государству пришлось выполнять непомерные функции (управляющую, планирующую, контролирующую, распределительную и др.). Осуществляло оно их главным образом административными методами.

Новый тип хозяйствования (рыночный) предполагает другие правила игры. Теперь государство перестает быть монопольным собственником общественного богатства; наряду с ним субъектами собственности и работодателями становятся как отдельные люди, так и группы людей. Многие экономические функции государства, выполнявшиеся им при социализме, осуществляются в новых условиях рынком, самими агентами экономической жизни. Государство лишь задает правила игры, механизмы хозяйствования и следит за их соблюдением, обеспечивает безопасность жизни человека и его собственности. Сравнительно с плановой экономикой функции государства в условиях рынка существенно *ограничиваются*, но его роль *сохраняется*. Причем

степень значимости этой роли зависит от конкретных обстоятельств времени и места.

В наших условиях, в условиях *восстановительно-переходного* процесса, без активного использования государственного потенциала трудно будет решать стоящие перед обществом задачи. Мы сегодня страдаем не столько от государственности нашего общества, сколько от ее недостаточности. При этом речь идет не о восстановлении старой государственной системы (что уже невозможно). Речь идет о формировании на базе рыночной экономики новой системы государственности.

Как уже отмечалось, сегодня мы оказались между двумя несуществующими социальными, в том числе и экономическими, системами. Время, которое мы переживаем, — это время бессистемности, т. е. неупорядоченности экономических структур и механизмов, когда в целях выживания людям приходится прибегать к различным, порой несовместимым, методам хозяйствования. В таких условиях функционирующая экономика отличается крайней степенью неэффективности, что мы на себе и испытываем сегодня.

В связи с этим следует отметить, что плановая (в ее советской модели) и рыночная (в ее западной модели) экономики строятся на различных идеологических парадигмах. Плановая экономика опирается, как известно, на идеологию *коллективизма*, а рыночная — на идеологию *индивидуализма*. Первая пытается добиться развития экономики за счет *организующей роли государства* с его административным потенциалом, а вторая — за счет *личностных инициатив и характеристик непосредственного агента* экономической жизни. По своему замыслу плановая экономика преследует в качестве высшей ценности *благо общества*, рыночная экономика — *благо личности*.

Начавшийся в постсоветское время переход к рынку происходит через определенные структурные преобразования, прежде всего, разрушение, расщепление существовавших недавно больших социальных групп (классов, слоев и др.) на более мелкие группы и далее — вплоть до отдельного индивида. Разорвав прежние связи, им, чтобы выжить, приходится вступать в новые связи и формировать новые группы. Объединение людей в такие мелкие структуры происходит по индивидуальным интересам.

При этом каждая группа обособляется от аналогичных образований и противопоставляет себя им.

Формирующиеся таким образом новые группы в условиях рынка весьма неустойчивы и часто распадаются, создавая тем самым условия для образования новых объединений. *Распад-образование* социальных групп — это хорошо наблюдаемый сегодня в нашей жизни процесс, сложный, болезненный и потому вызывающий напряжение в обществе.

Нарастающее усиление социальной дифференциации общества и имущественного расслоения людей, нарушение баланса материальных и духовных ценностей, которые нетрудно сегодня заметить в нашей жизни, еще больше усиливают это напряжение.

По своей природе рынок не может быть гарантом социальной справедливости и стабильности; напротив, он обостряет имеющиеся в обществе противоречия и ведет к социальной напряженности. Рынок делает развитие экономики и общества в целом более динамичным, но менее стабильным. Его влияние столь велико, что рынок может превратиться в монстра, правящего обществом, но править самим рынком гораздо сложнее. Можно говорить лишь о *регулировании* рыночных процессов, о *влиянии* на них. В свое время замысел плановой экономики как раз состоял в том, чтобы сделать экономическое развитие общества более *управляемым, контролируемым* и менее *подверженным* различным издержкам рыночной стихии.

Сравнительный анализ этих экономик (плановой и рыночной) показывает, что идеология коллективизма нам близка; она более соответствовала нашему традиционному укладу жизни (горская община, натуральное хозяйство). Элементы натурального хозяйствования и выработанного в его условиях менталитета просматриваются в нашей жизни еще и сегодня.

Что касается идеологии индивидуализма, то она чужда нам. Не потому ли рыночные механизмы и законы в нашем исполнении зачастую принимают столь уродливые формы? Тем не менее к рыночной форме хозяйствования нам придется переходить, причем за сравнительно короткие сроки. Более того, мы уже находимся в этом переходном процессе, в процессе, повторяю, сложном и нелегком для нас. Чтобы не растерять себя на этом

пути и пройти его с наименьшими издержками, без активной роли (контролирующей, регулирующей, стимулирующей и др.) государства нам не обойтись.

Экономика в системе ценностной ориентации общества

Очевидно, что моделирование экономической политики с необходимостью предполагает понимание *значимости* экономики в жизни общества. Важно знать, какое место занимают материальные условия жизни в иерархии ценностей, по которым люди ориентируются в своей жизни.

При всем разнообразии значимости ценностей и форм их конфигураций некоторая закономерность в ценностной ориентации обществ все же просматривается. Нетрудно, например, заметить, что в одних, особенно западных, обществах экономические интересы доминируют, в других, скажем, восточных, эти же интересы играют менее значимую роль.

Каковы же значимость и место экономики в ценностной иерархии постсовременного абхазского общества?

Выше уже отмечалось, что в самосознании поствоенного абхазского общества доминирующее место стала занимать идея национальной независимости. Это объясняется изменившейся ситуацией, вследствие чего Абхазия лишилась былых гарантов своей безопасности и механизмов жизнеобеспечения. Даже сегодня, после признания независимости Абхазии Россией и другими странами, мы не можем чувствовать себя в абсолютной безопасности.

Динамично меняющийся мир становится все более хрупким и менее надежным, и ни одно общество не может считать свое существование в нем стабильным и абсолютно безопасным. Тем более важно учитывать это обстоятельство нам, так как Грузия отнюдь не скрывает желания своего военного и политического реванша. Поэтому нетрудно догадаться, почему она наращивает свой военный потенциал.

В этих условиях Абхазии не остается ничего другого, кроме как противостоять этой угрозе. Противостояние этой угрозе и возможность самосохранения мыслятся сегодня в абхазском обществе именно через систему национальной государственности, что

придает ей доминирующее значение. Между тем в обществах, в которых система безопасности и жизнеобеспечения функционирует достаточно стабильно и надежно, государственности, как правило, не придается столь важной, как у нас, значимости.

В ценностном мире современного абхазского общества наблюдаются и другие изменения. Нетрудно заметить, как быстро возрастает в последнее время значимость товаров, услуг и других жизненно необходимых ресурсов. Складывается ситуация, когда люди начинают предпочитать материальные ценности духовным и видеть в обеспечении материального благосостояния смысл своей жизнедеятельности. При этом, как бы ни вуалировали люди свои цели, преследуемые ими при этом экономические интересы (материальная выгода, доступ к ресурсам и др.) все же просматриваются. Столь резкая ценностная переориентация людей, наблюдаемая сегодня в нашей жизни, становится все более заметным препятствием на пути морально-психологического выживания и ведет к девальвации *смысла* нашей национальной истории.

Мировой, да и наш, особенно послевоенный, опыт показывает, что одними только материальными благами человек выжить не может; в не меньшей степени ему необходима также и *духовная пища*. Если дефицит в материальных ресурсах жизни ведет к ослаблению иммунной системы и понижению *физиологической* дееспособности человека, то недостаток духовной «пищи» (ценностей) — к понижению его *социальной* дееспособности, а в конечном счете — к вымиранию.

Человек живет не для того, чтобы есть и одеваться; он ест и одевается для того, чтобы *жить*. Причем живет он не только и не столько как *биологическое* существо, сколько как существо *социальное*. Даже свои биологические потребности он удовлетворяет не в собственно биологической, а в *социальной форме*. Это значит, что в иерархии (системе) ценностей экономика является лишь *условием, средством*, хотя, несомненно, важным и необходимым. С точки зрения человеческой экзистенции экономика не является смыслообразующим началом и конечной целью социальной формы бытия.

А пока непоправимые и тяжелые последствия безудержного стремления к материальному обогащению, наблюдаемому се-

годня в нашей жизни, весьма негативно сказываются на перспективах сохранения абхазской этнокультурной идентичности. Поэтому важно сегодня не допустить дальнейшего сползания нашего общества к утрате им смыслообразующих начал и найти в формирующейся ныне новой конфигурации ценностей то место, которое должна занимать экономика.

Ведь еще недавно в нашем обществе, мягко говоря, не особенно поощрялись отношения между людьми на товарно-денежной основе; не придавалось столь большого значения и материальным вещам. Многие правовые нормы и нравственные ценности, выработанные в условиях натурального хозяйствования и общинного уклада жизни, сохранялись даже в советское время. Как раз в этих условиях сложилась та система ценностной ориентации, в которой доминирующую роль играли не экономические интересы, а духовные ценности, прежде всего *честь, достоинство* и др.

Сегодня под влиянием внешнего, в первую очередь западного, мира, которым правит не столько собственно *человеческая (духовная)*, сколько *экономическая целесообразность*, традиционная система ценностей абхазского общества подвергается серьезной деформации, лишается своего социального статуса. Приходится особо подчеркивать здесь эту мысль, поскольку наша интеграция с внешним миром нарастает, а значит, увеличивается опасность ценностной переориентации людей, особенно молодого поколения.

Судя по всему, сегодня мы не столько гибко приспосабливаем свою систему ценностей к новым условиям, сколько *медленно сползаем* к другой (западной) системе, в которой доминирующую роль играет, как уже отмечалось, экономическая целесообразность.

Понять и вникнуть в смысл происходящих перемен не всегда удается; история, как и в начале прошлого столетия, слишком торопит нас. При нарастающем динамизме изменений, происходящих во внешнем мире, мы не успеваем глубоко разобраться в социальном смысле современной парадигмы развития с точки зрения нашей национальной стратегии.

Критический анализ ценностной системы важен еще и потому, что система эта далеко не безупречна. Более того, эта систе-

ма ценностей, с ее доминирующей экономической целесообразностью и безудержным потребительским отношением к миру и человеку, переживает глубокий кризис, ставший ныне самой серьезной угрозой жизни на планете. Противопоставить этой угрозе человечеству не удается пока ничего, кроме абстрактных моральных императивов.

Более реальной силой, способной противостоять стихии западной цивилизации, в том числе и ее ценностной системе, представляется, как уже отмечалось, восточная модель социальной организации, в которой не экономика, а *культура* занимает доминирующее положение. Такая модель, несомненно, ближе нам, но однозначно ориентироваться на нее мы уже не в силах. Сегодня Абхазия, как и Кавказ в целом, оказалась в зоне геополитического противостояния западной и восточной моделей ценностных ориентаций, где характер и динамику социального развития во многом определяет пока западное влияние.

Нейтрализовать это влияние нам не под силу; остается лишь приспосабливаться к условиям напряженного взаимодействия этих двух глобальных цивилизаций. Но приспосабливаться не бездумно, а *осмысленно,* с тем, чтобы не растерять себя, т. е. сохранить в водовороте культурно-цивилизационных коллизий свою социокультурную идентичность.

Разумеется, *приспосабливаться* к правилам и условиям, диктуемым нам внешним миром, и *сохранять* при этом свою социокультурную идентичность не так-то просто. Но в том-то как раз и состоит смысл и искусство *целенаправленного влияния* коллективного социального субъекта на процессы развития. Политика, призванная управлять и направлять экономическое развитие, может дать эффект лишь в том случае, если она учитывает происходящие в обществе и вокруг него социальные, в том числе и ценностные, изменения и базируется на собственно человеческом измерении.

Таким образом, экономика (материальное благосостояние) как таковая не может считаться высшей и конечной целью общества. Должен быть критерий более высокого ранга, с позиции которого можно и нужно оценивать эффективность экономики. Таким критерием является *интеллектуальный* и духовный (ценностный) *потенциал* общества, формируемый непосред-

ственно *культурой*. Стало быть, степень эффективности экономики в конечном счете может оцениваться с точки зрения того, насколько она (экономика) способствует *развитию культуры*.

§ 3. Абхазы: кто мы? (Опыт самоидентификации)

Ключевые понятия: абхазы, этнос, культура, традиция, идентичность, ценность, ментальность, менталитет, отношение, самооценка, честь, достоинство, игра, смысл

«О желании быть признанным»
(Гегель)

В Древней Греции была традиция, в соответствии с которой каждый гражданин полиса должен был публично отстаивать свои права, если даже на них никто и не покушался. При этом речь шла не только и не столько о правовом положении гражданина в обществе (полисе), сколько о его чести и достоинстве, о его социальном статусе.

Впрочем, такая традиция бытовала не только в древнегреческом обществе. В любом исторически состоявшемся человеческом сообществе каждый его представитель осуществляет в той или иной форме действия, направленные на *самоутверждение*. Это отмечалось многими мыслителями прошлого. В частности, Гегель рассматривал такие действия как «борьбу за признание». Философ, пожалуй, одним из первых обратил внимание на *желание* человека быть *признанным* другими людьми, совместно с которыми он живет.

Причем это желание не является продуктом болезненного состояния духа или каких-то субъективных амбиций человека. Наряду с такими основополагающими потребностями человека, как потребности в безопасности, пище, жилище, одежде и др., *желание быть признанным* является одной из них. Оно необходимо побуждает человека к определенным действиям, ибо жить в сообществе людей индивид может лишь в том случае, если он

признан ими. Здесь речь идет, в первую очередь, о признании человека как *человека*.

Однако не всякое признание устраивает человека; ему нужно только такое признание, в котором другие оценивают его так же, как оценивает себя он сам. Но признание человеком или обществом другого человека, даже как такового, никому не даровалось; оно давалось лишь в тяжелой, порой в кровопролитной, борьбе. Именно в этой борьбе и сложилось, по мнению Гегеля, взаимоотношение господства и рабства, в борьбе, в которой победитель становился господином, а проигравший — рабом.

Само существо «борьбы за признание» не сводится к дихотомии: человек (господин) или не человек (раб). Выйти победителем в этой «борьбе» человек не может одним лишь формальным признанием себя как такового. Он стремится к тому, чтобы другие его признавали *тем*, *кем* он является с точки зрения своего самосознания. Иными словами, в желании быть признанным речь идет не только о человеке вообще, как об образе, существующем лишь в сознании, а также об эмпирически данном человеке (индивиде), существующем не только в сознании, но и в реальности.

В эмпирической реальности человек всегда выступает в виде хорошо наблюдаемого индивида, со всеми присущими ему признаками, начиная с физиологических и заканчивая социокультурными. Индивид, как известно, сосредоточивает в себе и выражает в персонифицированной форме определенную, очерченную во времени и пространстве культурную реальность. Эта реальность зашифровывается в индивиде в процессе его социализации и в концентрированном виде выступает в форме индивидуального самосознания «Я». Поэтому «Я» всегда выражает культуру определенной социальной общности (группа, слой, класс, народ и т. д.), к которой носитель этого сознания принадлежит. Именно об этом «Я» как о носителе определенной культурной реальности идет речь в «борьбе за признание».

При этом индивид может участвовать в этой борьбе лишь в том случае, если он достаточно хорошо осознает свое «Я». Единственный путь, который может вести индивида к осознанию своего «Я», — это «Я» других, с которыми он сталкивается в процессе совместной жизни. Лишь сопоставляя себя с другими, со своими оппонентами, индивид может ответить на вопрос: *кто он*?

Чтобы ответить на этот вопрос, индивид должен выделить себя из непосредственно окружающих его людей. Сделать это он может, найдя в себе такие черты и признаки, которые присущи лишь ему. Это позволяет установить также и такие черты и признаки, которые присущи другим, но не ему. Таким путем индивид достигает понимания того, кем он на самом деле *является—не является*, что и составляет ответ на поставленный вопрос. Только зная такой ответ, индивид может участвовать в «борьбе за признание».

Коллективное самосознание «Мы»

Осознавая себя таким образом, индивид все больше и больше находит в себе черты и признаки, присущие не только ему, но и другим. Чем больше анализирует он свое самосознание «Я», тем больше оно как бы утрачивает свою индивидуальность и становится похоже на сознание других. На поверку оказывается, что самосознание «Я» индивидом не изобретено; оно лишь присвоено им. В его «Я» скрыто присутствует «Я» других, составляющих существо его сознания. Тем самым индивид находит в себе других, а в других — себя. Это значит, между «Я» индивида и «Я» других есть нечто общее, субстанциальное, на базе которого как раз и происходит их объединение в отдельную социальную общность.

Но процесс самопознания может иметь и обратное направление. В этом процессе индивид (познающий субъект) может идти не только от других к себе, но и от себя к другим. Двигаясь по этому направлению, индивид, как уже отмечалось, может найти себя в других, что позволяет ему переходить от абстрактных представлений о себе к более конкретным.

При этом важно отметить, что проделываемые индивидом мысленные преобразования — это не продукт произвольных действий его сознания, а отражение и выражение осуществляемых им реальных взаимодействий с людьми, с которыми он ведет совместную жизнь. Будучи одним из участников этих взаимодействий, индивид реально представляет не только самого себя, но и вполне определенную группу людей, обладающих коллективным самосознанием в форме «Мы».

Очевидно, что человечество состоит из таких достаточно устойчивых групповых образований. Чтобы не путаться в че-

респолосице человеческих кооперации, их можно классифицировать как по социальной горизонтали, так и по вертикали. Горизонтальный подход позволяет констатировать сосуществование различных групп (народов, стран, цивилизаций и т. д.) на плоскости социального пространства. В свою очередь вертикальный подход помогает раскрыть иерархически расположенные группы (кланы, прослойки, классы, партии и т. д.) внутри одной и той же социальной общности. Выполнение таких познавательных процедур дает возможность каждой отдельной группе (в том числе и индивиду) найти свое место во всеобщей социальной картине мира и более четко ответить на вопрос: *кто мы*? (*кто я*?).

Еще раз о человеческой кооперации

Выше уже говорилось о мотивах, побуждающих людей к объединению, к образованию различных социальных организаций и групп. В связи с этим важно еще раз подчеркнуть: не по своей воле объединяются люди и образуют различные социальные группы. Они объединяются, ибо ни один из них отдельно выжить не может. Объединение — это не свободный выбор людей; только объединившись в отдельную группу, каждый из них приобретает реальную возможность выживания. Такова объективная логика социальной формы жизни, логика, с которой люди вынуждены считаться.

Однако это не значит, что найденный человеком путь выживания — путь кооперации — усыпан одними только лаврами побед и человеку остается лишь пожинать плоды своего открытия. В самом объединении глубоко и неустранимо заложено *противоречие*, которое постоянно подпитывает всевозможные человеческие коллизии. Ведь люди объединяются, повторяю, не по своему желанию. Люди *вынуждены* объединяться вопреки своей воле, поэтому они делают это, как бы не желая.

В природе человека изначально скрыто присутствует амбивалентное чувство, которое Кант характеризовал как «асоциальная социабельность» и которое проявляется в процессе кооперации. Существо этого противоречия состоит в том, что объединяются люди разные по своему интеллектуальному потенциалу, способностям и другим социокультурным характеристикам. Каждый из них обладает своим индивидуальным самосознанием «Я», ко-

торое не сводится к «Я» другого, а порой даже противостоит ему. Одна из фундаментальных потребностей каждого «Я» — это максимальная независимость (свобода). Однако как только индивид вступает в отношение с другим индивидом, он оказывается в зависимости от него, поскольку каждый из кооперирующихся вынужден поделиться своей свободой с другим и ограничить ее, чтобы избежать прямого столкновения.

Задача, возникающая при этом, состоит в создании такой модели социальной организации, при которой осуществлялось бы справедливое распределение ценностей и благ между ее членами. Именно на поиск идеальной (в смысле совершенной) модели социального устройства были нацелены усилия человечества на протяжении всей истории. Эта задача не утратила своей актуальности и в наши дни.

Как бы сложно и противоречиво ни проходил процесс человеческой кооперации, объединение людей в отдельную и относительно самостоятельную социальную группу альтернативы не имеет. В связи с этим возникает вопрос: что собой представляет социальная группа, в которой только и мыслимо реальное существование человека (индивида)?

Под социальной группой здесь понимаются самые разнообразные ассоциации человеческих индивидов, начиная от малочисленных объединений (семья, род, племя и т. д.) и заканчивая самим человечеством. Объединение людей может считаться социальной группой в том случае, если оно обладает коллективным самосознанием «Мы». Причем группа как отдельное формирование может выделиться из общей массы людей, сопоставляя себя с аналогичным образованием. Отношение между группами строится, как уже отмечалось, по схеме «Мы» — «Они». Даже человечество может осознавать себя как таковое, сопоставляя себя с возможной неземной цивилизацией. Значит, любая социальная группа может образоваться и развиваться, лишь сопоставляя себя с другой группой, через которую она формирует свое самосознание «Мы».

Люди объединяются в различные социальные группы для удовлетворения своих базовых потребностей и интересов. Отдельный человек, будучи изолирован от других, обречен на погибель. Не случайно изоляция человека от родного сообще-

ства, за нарушение им правил и норм совместной жизни, считается суровой мерой наказания. Только объединившись в отдельную социальную группу, скооперировавшиеся люди получают возможность удовлетворять свои базовые потребности. Другого пути выживания у человека, повторяю, нет.

При этом чем малочисленнее группа, тем более значима роль, которую она играет в жизни отдельного ее представителя. Малочисленная группа, как правило, более организована и мобилизована на жизнеобеспечение; члены такой группы (скажем, семьи) сравнительно более сплочены, максимально привязаны друг к другу и поддерживают друг друга. Именно через семью решаются наиболее важные задачи производства и воспроизводства жизни человека.

Но при всей значимости такой формы кооперации, какой является семья, она не может сполна удовлетворить разнообразные и постоянно возрастающие потребности человека. Поэтому ему приходится создавать и другие, более многочисленные формы кооперации вплоть до политических организаций, государств и межгосударственных объединений. При этом следует еще раз отметить, что побудительным мотивом таких объединений служат, в первую очередь, базовые интересы и потребности человека.

Смысл самоидентификации

Выше уже отмечалось, что любой индивид обладает самосознанием в форме «Я». «Я» есть совокупность, точнее, система наиболее значимых и устойчивых представлений индивида о самом себе. Эти представления формируются в процессе социализации индивида и образуют определенный идеальный (мысленный) *образ*, с которым он себя отождествляет. Именно с этим образом (символом) соотносит себя индивид каждый раз, когда ему приходится отвечать на вопрос: *кто он*? Исходя из этого образа, индивид корректирует себя, оформляет свою жизнь и вступает в отношение с другими людьми.

При этом важно отметить, что индивид способен также осознавать себя — свое «Я», вовсе не сопоставляя себя с другим человеком. Любой индивид обладает способностью самостоятельно провести операцию по самоидентификации. Он может это сделать, расщепив свое единое сознание на две части — на «Я» и

«не-Я». Без такого разделения мыслительный акт состояться вообще не может.

По своей природе мышление *дихотомично*, *диалогично* (М. Бахтин), что позволяет ему познавать не только внешние объекты, но и самого себя. Это значит, что любой человек (индивид) обладает *самооценкой*, пониманием того, *кто он есть на самом деле*. Именно эта самооценка есть то, адекватного признания чего, как уже отмечалось, добивается отдельный человек со стороны других.

По существу, таково и коллективное самосознание «Мы». Оно не есть сумма индивидуальных «Я». Несмотря на свою делимость, самосознание «Мы» достаточно едино и цельно (синтетично). В нем, в обобщенном и концентрированном виде, содержатся наиболее важные и ценные представления социальной группы (общности) о себе, которые призваны создать положительный образ этой группы.

Следовательно, обязательным признаком коллективного (как и индивидуального) самосознания «Мы» является *положительный образ* его носителя. Причем группа «Они», с которой сопоставляет себя группа «Мы», характеризуется им, как правило, *негативно*. Без положительных представлений о себе и негативных — о других социальная группа существовать не может. Поэтому каждая социальная общность старается изобразить себя в каких-то возвышенных символах и представлениях. Как раз эти представления и составляют тот коллективный образ, который, будучи созданным людьми, формирует их в отдельную социальную группу. Без такого образа формироваться и развиваться социальная группа не может.

Что представляет собой этот образ? В общем-то, ответ уже дан. Тем не менее важно подчеркнуть: образ содержит наиболее значимые (с точки зрения существования индивида или социальной группы) ценности. Это, по существу, сакральные ценности, в которых индивид (группа индивидов) видит смысл своего существования и ради них готов идти на любые жертвы. Именно во имя таких ценностей разыгрывались все великие драмы в истории человечества.

Каковы эти ценности, по которым человек осмысливает и оценивает свою жизнь? Среди них, несомненно, есть материальные

(ресурсные) ценности, без которых существование человека немыслимо. Но и одними только материальными ресурсами (вода, воздух, пища и т. д.) выжить человек не может. Даже эти ресурсы он воспринимает и оценивает через определенные символы и употребляет их, как уже отмечалось, в искусственной форме.

Наряду с материальными, существуют также и нематериальные (идеальные), неосязаемые ценности, которые как раз и формируют человека как надбиологическое существо. Именно эти ценности позволяют человеку чувствовать себя человеком не только и не столько при приеме еды, сколько при ее изготовлении. Иначе говоря, реализовать свою надбиологическую сущность человек может не только при наслаждении плодами своего творения, сколько в самом акте творения. Но все дело в том, что этот акт не может состояться без предваряющей его идеи (мысли).

В иерархии ценностей формообразующей является *духовность* («тимос», по Платону), которая позволяет человеку жить и творить не *так*, как все остальные живые существа, в том числе и высокоорганизованные. Духовность как «тимос» — это то, чем обладает только человек. Она дает человеку возможность не только понимать себя и внешние объекты, но и целесообразно строить свой мир и *ориентироваться* в нем, благоговейно относиться к жизни и творить ее. Духовность — это система таких фундаментальных ценностей, как *жизнь и смерть, добро и зло, честь и позор, любовь и ненависть, свобода и зависимость, справедливость и несправедливость, истина и заблуждение* и т. д. Именно духовность и созданная на ее базе система ценностей лежат в основе социальной формы жизни. Разумеется, они выступают не в чистом виде, а в процессе предметно-преобразующей деятельности человека, которая сама по себе, без духовной составляющей, реализоваться тоже не может.

Иначе говоря, не биологические инстинкты самосохранения, а изобретенные человеком надбиологические механизмы коллективного выживания позволили ему существовать и развиваться как особому виду. Причем сплочение разных людей в единый коллектив (отдельный социальный организм) оказалось возможным только на базе определенной системы осознанных запретов (ограничений) и разрешений, т. е. ценностей, по которым люди регулировали свои взаимоотношения и ориентиро-

вались в мире предметов. Эти ценности определяют основной вектор социального поведения как отдельного человека, так и коллектива людей.

Разумеется, смысловая нагрузка ценностей во многом зависит от обстоятельств места и времени. У каждого народа, культуры, цивилизации своя конфигурация ценностей. Ни один народ не может образоваться и развиваться без определенной системы ценностной ориентации, которая и выражена в идентификационном коде его самосознания «Мы».

Об абхазской идентичности

Выше намеченный теоретико-познавательный дискурс позволяет, на наш взгляд, достаточно определенно подойти к решению поставленной здесь задачи и ответить, тем самым, на вопрос: *кто мы, абхазы*?

Как отмечалось, мы довольно четко отличаем себя от других (даже близкородственных) народов и этнических групп и считаем себя абхазами. И другие народы, и этнические общины, непосредственно соприкасающиеся с нами, в том числе и грузины, не смешивают нас с каким-нибудь другим народом и считают нас абхазами.

Каким образом мы отличаем себя от других или другие отличают нас от себя? Естественно, различить народы друг от друга, как и любые объекты, можно только по присущим им специфическим признакам. Каковы эти признаки, по которым народы или иные социокультурные образования различаются между собой? Среди этих признаков наиболее заметным является, как известно, *язык*. С точки зрения социальной практики язык, на самом деле, оказался таким значимым фактором, благодаря которому людям было легче устанавливать *сходство-различие* между собой. Как правило, люди исходят из языка, когда определяют свою коллективную идентичность. Именно так поступали древние греки, которые считали эллинами всех тех, кто говорил на древнегреческом языке, а тех, кто не владел этим языком, — варварами.

Исходя из языка, устанавливали свою коллективную идентичность не одни только древние греки. Так определяли себя многие другие народы, культуры и цивилизации. В социальной

практике лингвистический фактор стал своеобразным универсальным критерием определения коллективной идентичности. В этом контексте Кавказ, в том числе и Абхазия, не составляет исключения. *Этническое своеобразие* региона чаще всего устанавливается, исходя из *языкового разнообразия*. Использование языкового фактора при этнической самоидентификации широко практикуется на Кавказе. Такая практика наблюдается и у нас, в Абхазии. Знание-незнание абхазского языка является и для нас важным признаком принадлежности-непринадлежности того или иного индивида к абхазской этнической общности.

Однако из этого отнюдь не следует, будто численность людей, идентифицирующих себя как абхазы, совпадает с численностью тех, кто владеет абхазским языком. Многие абхазы считают себя абхазами, хотя и не владеют абхазским языком. В то же время немало людей, которые владеют абхазским языком, но не считают себя абхазами. Это значит, что при идентификации себя как абхаза человек может и не исходить из знания-незнания абхазского языка.

Уточним эту ситуацию. Отвечая на вопрос, *кто ты*? — респондент может сказать: *я — абхаз*! *Что* при этом респондент сообщает? Или: на *какие свои признаки* и *характеристики* указывает респондент, которые позволяют ему это утверждать?

Нетрудно понять, что в своем ответе респондент сообщает, к какому человеческому коллективу (этнической группе, народу и т. д.) он принадлежит, но не указывает при этом на язык. Это значит, что он определяет себя не через язык, а через род (народ), намекая, тем самым, на свою идентичность (субстанцию), но не раскрывая ее. Знание абхазского языка в этом тезисе (я — абхаз) как бы скрыто предполагается, но явно не обозначается. Не говорит ведь респондент: я есть человек, владеющий абхазским языком!

Присутствие языкового элемента становится более заметным при поиске ответа на вопрос: *кто такие абхазы*? Ответ на этот вопрос можно рационализировать следующим образом: *абхазы — те, кто говорит на абхазском языке*. Такой ответ указывает на отличительный признак народа, но не раскрывает его идентичности. Но в этом случае, как и в первом, имплицитно присутствует некоторая установка на какую-то качественную

характеристику человека (группы), через которую он (они) осознает себя как абхаза, но при этом она остается за пределами осознаваемого. В таком контексте язык, при всей его важности, не дает, как видно, полного ответа на вопрос: *кто он (они)?* Язык лишь указывает здесь на путь, который ведет к искомому.

Этноним, язык — не единственные критерии, по которым человек определяет себя. Косвенным показателем идентичности человека могут служить и материальные ценности (одежда, дом, конь, марка автомашины и т. д.), посредством которых он поддерживает свою жизнь и статус. Одежда человека, в частности, может указывать не только на этническую принадлежность ее носителя, но и на его социальное положение. Более того, создаваемый человеком предметный мир, так или иначе, но необходимым образом, указывает на то, *что* собой представляет сам этот человек. Можно ведь, исходя, скажем, из бронзового топора или каких-то других предметов архаики, реконструировать образ людей, которые создавали и пользовались ими?

Но более рельефно человек может выразить себя, свою идентичность через (как уже отмечалось) духовные (неосязаемые) ценности (образ жизни, культура поведения и отношения к себе и внешнему миру, менталитет, ментальность, самооценка и др.), которые в конечном счете отвечают на вопрос: *кто он*? Именно через такие ценности можно будет ответить и на вопрос: *кто мы*, *абхазы*?

Что собой представляют те ценности, по которым мы, абхазы, можем отличить себя от аналогичных сообществ и понять своеобразие, сущность своей *коллективной идентичности?* Это, прежде всего, *те ценности,* которые выражают *наше отношение к себе* и *другим*.

Иначе говоря, в условиях традиционной абхазской культуры человек ориентирован, прежде всего, не на внешний предметный (вещный) мир, а на внутренние духовные ценности (честь, достоинство, совестливость и др.), характеризующие самоценность его «Я». По своей ценностной значимости в абхазском обществе, скажем, честь выше самой жизни (человек рождается для чести — «ауаҩы дзиуа ахьӡ азоуп»). Во имя чести человек может идти на самопожертвование. Жизнь ради самой жизни вызывает чувства сострадания и жалости. Жизнь сама по себе не

является смыслообразующей и абсолютной ценностью. Жизнь — социальная арена, где человек проявляет (демонстрирует) свое достоинство.

Именно духовные ценности, а не рукотворные материальные вещи, лежали в основе абхазской идентичности и служили человеку смыслообразующим ориентиром. По ним он формировал свой предметный мир и определял *смысл* своего существования.

Правда, на первый взгляд, может показаться некоторым преувеличением значимость этих ценностей с точки зрения человеческой экзистенции. Тем более в наше время, когда все более важным и заметным мотивом, побуждающим человека к действиям, становятся природные ресурсы. Подчеркну еще раз: речь здесь идет о традиционном абхазском обществе, в котором наиболее значимым в жизни человека являлось не материальное благополучие, а *его отношение к себе* (самооценка) и *отношение других к нему* (оценка).

В связи с этим уместно вспомнить рассуждение Дж. Локка о том, что племенной вождь в Америке «питается, живет и одевается хуже поденщика в Англии» [3]. Но при этом племенной вождь ощущает себя гораздо лучше, чем европейский поденщик! Ведь члены племени признают своего вождя тем, кем он сам признает себя! Они считают его своим вождем, и он считает себя их вождем! Иная ситуация в Англии: хотя поденщик здесь питается, живет и одевается лучше, чем племенной вождь в Америке, но чувствовать себя удовлетворенным своим положением он не может. Буржуа оценивает своего поденщика далеко не *так*, *как* оценивает поденщик себя, что делает ситуацию конфликтогенной.

Эта ситуация довольно рельефно иллюстрирует степень значимости идентичности (оценка достоинства) человека в его универсальной жизнедеятельности. Людьми движет в конечном счете не только и не столько материальное благополучие, *сколько желание быть признанными друг другом*. Материальные блага, сами по себе, — не самоцель, а средство, целью которого является *самоутверждение* или утверждение человеком *своего достоинства, своего «Я»* как высшей ценности.

Как мы понимаем себя?

Отмеченные выше ценности являются для нас *формообразующими*. Стало быть, через них можно и нужно подходить к решению поставленной здесь задачи. Но в том виде, в каком эти ценности упоминались выше, они еще не раскрывают своеобразия нашей коллективной идентичности и не дают искомого ответа на вопрос: *кто мы, абхазы*? На этом этапе развития мысли важно более четко определить сам подход, т. е. обозначить те ценности, через которые, как представляется, можно будет понять своеобразие абхазской идентичности. Чтобы ценности могли служить эффективным инструментом проводимого здесь анализа, необходимо рассмотреть их в контексте абхазских культурно-исторических реалий.

По существу, речь пойдет о новом, *ценностном*, подходе, доселе не применявшемся к пониманию феномена абхазской идентичности. В связи с этим следует обратить внимание на метод, традиционно используемый нами в процессе самопознания. То понимание абхазской идентичности, которым мы обладаем, сложилось главным образом *собирательно-описательным* (дескриптивным) способом. Во многом этим объясняются особенности нашего этнического сознания, в частности, его *созерцательность* (образность), а также традиционно используемый нами способ рефлексирования (*умозрительный*).

Объективная реальность в нашем сознании более *изображается*, нежели *объясняется* в рациональных формах — в формах понятий. Научная форма мышления как таковая не стала еще в структуре нашего сознания (языка) базовым элементом. Современной наукой мы овладеваем сравнительно недавно и занимаемся ею не столько на родном, сколько на чужом языке. Все это дает основание думать, что наше сознание продолжает находиться, выражаясь в терминах Гегеля, как бы «в себе» и не перешло еще в состояние «для себя», когда оно могло бы относиться к себе как к внешнему объекту и пользоваться собой в своих интересах. Другими словами, сознание в силу его ментальных особенностей воссоздает лишь *описательный образ* реальности. Поэтому *то*, как мы себя понимаем (изображаем), носит *описательный* характер. Между тем решение

поставленной здесь задачи возможно на более высоком уровне рефлексирования — на уровне собственно *понимания*, когда сознанию удается раскрыть скрытые в предмете *сущность* и *смысл*. Именно на этом уровне мы можем раскрыть экзистенциальный смысл вышеупомянутых ценностей, т. е. раскрыть своеобразие нашей коллективной идентичности и найти, тем самым, искомый ответ на вопрос: *кто мы, абхазы*?

Здесь важно учитывать также особенности той информации, на базе которой мы себя мыслим. За последние столетия, особенно после создания нами своей письменности, мы начали интенсивно собирать, несомненно, интересную и полезную научную информацию о себе. Но эта информация является преимущественно описательной, на уровне которой, как уже отмечалось, трудно раскрыть своеобразие нашей национальной идентичности. Накопление внешней информации о нас, разумеется, важно и помогает в самопознании, но оно, само по себе, не приводит к пониманию идентичности абхазов.

При всей важности внешней информации о нас необходимо более интенсивно развивать и свои собственные представления о себе [4]. Нетрудно сегодня заметить отставание в формировании внутренней информации. Зачастую мы начинаем судить о себе *по тому, что* думают другие о нас. Наиболее характерным показателем этой ситуации является понимание нами своей истории, в реконструкции которой одно из ключевых мест занимают чужие письменные источники — из-за отсутствия своих.

Проведенный выше анализ позволяет рационализировать сам акт самоидентификации. При таком акте мы выделяем себя из окружающего внешнего мира и осознаем себя абхазами. Этот акт подтверждает, что мы обладаем коллективным (этническим) самосознанием «Мы», подразумевающим, в первую очередь, лишь существование определенной группы людей, идентифицирующей себя как абхазов. При этом делается явный намек на то, что под нашим коллективным самосознанием «Мы» скрывается нечто более значимое, но оно так и остается нераскрытым. Что же конкретно скрывается за этим «Мы»?

Культура и творчество

Ответ на вопрос: «Кто мы — абхазы?» следует искать в сфере абхазской культуры, в мире тех ценностей, которые характеризуют ее как самостоятельное (самодостаточное) образование. Не в культуре вообще, а именно в абхазской культуре сокрыты все загадки и тайны нашего этнического бытия, в том числе и нашего коллективного самосознания «Мы». Потому важно провести, хотя бы кратко, теоретический анализ самого понятия культуры.

Образование любой отдельной культуры, в том числе и абхазской, следует рассматривать как результат совместного освоения (приспособления-преобразования) определенной группой людей территории Северо-Восточного Причерноморья. Выжить эти люди могли, как уже отмечалось, лишь объединившись в отдельную группу — социальную общность. Только таким путем они могли поддерживать свое существование — социальный гомеостаз (безопасность, производство и воспроизводство жизни).

Выполнить такую задачу люди, объединившиеся в отдельную группу, могут лишь при определенной структурной организации самой группы, при поддержании и сохранении устойчивой взаимосвязи между ее членами. Последняя выражается через создание на осваиваемой территории *единого социокультурного пространства* (информация, язык, смысл, символы, ценности, правила, нормы и др.), без чего совместная жизнедеятельность немыслима. Это значит, что люди не только приспосабливаются к условиям природной среды своего обитания, как это делают другие живые организмы, но и осознанно изменяют, преобразовывают эти условия и приспосабливают их к своим потребностям. И делают они это не изолированно друг от друга, а, напротив, объединившись в единый социальный организм.

В процессе освоения природной среды люди создают свою особую структурную организацию, свой особый (искусственный) социокультурный мир, через который они осуществляют свою жизнедеятельность. Этот мир — продукт не природной эволюции (хотя природное начало в нем, несомненно, присутствует), а *творения* самих людей. Причем творят они свой мир не только по законам природы, но и «*по образу и подобию своему*».

Дело еще и в том, что люди не только создают свою социокультурную среду и постоянно ее изменяют (совершенствуют), но при этом они *изменяют и себя*. Будучи коллективным *субъектом* культуры, люди в то же время оказываются ее *объектом*. В той степени, в какой люди формируют свою культуру, в такой же степени культура формирует этих людей. Как не бывает культуры без человека, так не бывает человека вне культуры. Не вначале человек, а потом культура (или наоборот), а человек и культура одновременно, вместе, в одном и том же процессе, в котором они друг друга обусловливают и формируют. Стало быть, человек есть не абсолютная, раз и навсегда данная, а *относительная величина*, величина, которая постоянно изменяется, развивается вместе с изменением и развитием культуры. Изменяются его потребности, способности, ценностная ориентация, интеллектуальный потенциал и другие признаки, приобретенные им в процессе социализации.

Отмечая диалектику субъектно-объектного взаимопревращения в культуротворческом процессе, важно подчеркнуть еще раз: творение культуры человеком есть не некий спонтанный, бессознательный процесс, а достаточно осознанное действие, в котором он реализует *себя*, свои фундаментальные *ценности*. Именно в *акте творения* наиболее полно и адекватно реализует человек свой наличный интеллектуальный потенциал и показывает себя *тем*, *кем* он является на самом деле.

В результатах своих творений человек воплощает (опредмечивает) себя и цель, которую он преследует. В своих представлениях о себе человек может ошибаться, изображать себя не таким, каким он есть на самом деле. Разумеется, о нем можно судить по тому, что *он* думает о себе. О человеке можно судить также по тому, что думают *другие* о нем. Но судить о человеке следует не по его самосознанию или не по тому, что думают о нем другие, а по его реальным действиям, являющимся, в конечном счете, критерием оценки адекватности-неадекватности сложившихся в голове представлений. Повторяю, именно в своих действиях человек наиболее адекватен себе и предельно раскрывает себя.

Это дает основание подходить к интерпретации абхазской культуры через те цели и ценности, которые зашифрованы в ней коллективным социальным субъектом. В создаваемой им

культуре субъект мог зашифровать только себя. Поэтому задача, возникающая здесь, состоит в расшифровке (распредмечивании) зашифрованной (опредмеченной) в абхазской культуре смысловой информации. Таким способом мы можем воссоздать живой и цельный образ абхаза и ответить на вопрос: *кто он*?

О типологии абхазской культуры

Добиться решения этой задачи на той методологической базе, на которой традиционно осмысливается феномен абхазской культуры (собирательно-описательной), весьма трудно. Наши представления о своей культуре чересчур поверхностны и фрагментарны. Мы продолжаем жить внутри нее, не умея дистанцироваться так, чтобы взглянуть на нее (в познавательных целях) как на объект исследования. Лишь в последнее время наблюдается повышенный интерес к изучению абхазской культуры, но выработать концептуального ее понимания пока не удалось. Тормозит развитие мысли консервативность наших, повторяю, традиционных, подходов.

Чтобы преодолеть узость наших подходов к самопознанию, нужна определенная версия, которая могла бы расширить мыслительное поле и открыть новые горизонты видения проблемы. Существо этой версии в следующем: к познанию абхазской культуры можно подойти, как уже отмечалось, через нее как таковую, т. е. через ее самосознание (самоидентификацию). А можно подойти через рассмотрение абхазской культуры в контексте более широкой культуры, каковой является, например, *кавказская культура*. Ведь осознаем же мы себя не только абхазами, но и кавказцами. Относим же мы себя не только к самим себе, но и к народам кавказского сообщества. Мы определяем (идентифицируем) себя через свою (абхазскую) культуру. Но мы идентифицируем себя также и через кавказскую культуру. Кавказ для нас, как и для других народов кавказского сообщества, — не только географическое понятие; он для нас, как, скажем, Европа для европейцев.

Французы или немцы, при всем их отличии друг от друга и от других европейских народов, осознают себя не только французами и немцами, но и европейцами. На фундаментальном уровне есть много общего, что их объединяет и делает представите-

лями одного и того же типа цивилизации (европейской). Такая (континентальная) практика самоосознавания (самоидентификация) существует не только у европейских народов, но и у народов Азии, Африки, Америки и др.

Народы группируются также и по частям света: север, юг, запад, восток. В основе объединений лежит определенная культурно-цивилизационная доминанта, которая их сплачивает.

В этом контексте можно выделить в отдельную группу и народы, населяющие Кавказ. Несмотря на все этнокультурное разнообразие этих народов, они образуют определенную культурную общность, что делает их однотипными. Мы, абхазы, являемся одним из народов кавказского сообщества (суперэтноса), которое достаточно четко самоидентифицируется. Субъектами коллективного самосознания «Мы»-сообщества выступают образующие его народы. По своему образу жизни абхазы интегрированы с другими народами Кавказа и придерживаются с ними общекавказской модели социального жизнеустройства, системы мировоззренческой (ценностной) ориентации и технологии жизнеобеспечения, что хорошо просматривалось еще до недавнего времени в хозяйственно-культурной жизни региона.

В процессе интеграции Кавказа с внешним миром сложившаяся здесь культурная модель подверглась деформации, но ее элементы, хотя и в преобразованном виде, еще встречаются в наши дни. Это дает основание говорить о существовании в прошлом на Кавказе типологически отдельной культурной общности, которая отличалась от аналогичных (суперэтнических) культурных генераций [5]. Одной из составляющих этой общности является абхазская культура.

Абхазская культура и ее природная среда

Любая культурная генерация, так или иначе, необходимым образом отражает и выражает своеобразие той территории, на которой она формировалась и развивалась. Если подойти к решаемой здесь задаче с такой точки зрения, то нетрудно заметить, что абхазская культура, как и культура других этносов Кавказа, сложилась в условиях горной территории. Причем следы своеобразия этой территории (биота, в первую очередь, флора и фауна и др.), характеризующейся как субтропическая, хорошо заметны

не только в хозяйственной жизни народов, но и в их культуре, в частности в языке, менталитете и ментальности.

Жизнедеятельность человека в условиях горной территории, как известно, сопряжена с бóльшими трудностями, чем на равнине. В горах человеку приходится строже соразмерять свои потребности с возможностями занимаемой им единицы пространства. От возможностей этой единицы он зависим гораздо больше, поскольку перемещение его в горных условиях весьма затруднено. Потому он вынужден строить свою жизнедеятельность в соответствии с нормами биогеоценоза и более рачительно относиться к ресурсному потенциалу среды своего обитания. Он должен потреблять столько, сколько ему позволяет среда. Его жизнедеятельность должна быть дозирована таким образом, чтобы природная среда сохраняла свою способность к самовосстановлению.

Катастрофические последствия потребительского отношения человека к природе, часто наблюдаемого на равнине, быстрее дают о себе знать в горных условиях. Выжить в таких природных условиях человек может, соблюдая определенные отношения с ними, вырабатывая адекватные этим условиям адаптационные механизмы и способности. В свою очередь адаптированность к этим условиям во многом определяла и эффективность того социального порядка, который создавал человек в горах. Этот порядок, как правило, более строгий и жесткий, а социум, который здесь функционировал, — более организованный, мобилизованный и консервативный.

Наиболее характерной формой макросоциальной организации на Кавказе являлся этнос, который по своему внутреннему построению заметно отличался от равнинного этноса. В горах этнос строже регламентирован, адаптирован к естественным условиям среды обитания и более мобилизован. Ролевые функции членов этноса жестче определены и четче выполняются: мужчины обеспечивают безопасность, ведут хозяйство, участвуют в решении общественно значимых проблем, а женщины заняты ведением семейной жизни, воспитанием детей и др.

Контакты этноса с другими аналогичными образованиями и взаимообмен продуктами и другими ценностями между ними ограничены. Господствующей формой хозяйствования в этих

условиях становится натуральное производство. Свои потребности этнос удовлетворял главным образом теми ресурсами, которыми располагала занимаемая им экологическая ниша. Ресурсный потенциал этой ниши влиял, как выше отмечалось, и на его численность, которая характеризовалась, как правило, лишь простым воспроизводством. Во многом этим объясняется немногочисленность горного этноса.

При всей ограниченности межэтнических связей в условиях горной территории контакты между этносами все же были, и они, несомненно, поддерживались. Правила, по которым поддерживались эти контакты, заметно отличались от тех принципов и норм, которые просматриваются во взаимоотношениях этнических образований на равнине.

В горах трудно вести кочевой образ жизни, трудно расширять свое жизненное пространство (территорию). Поэтому этнос здесь более привержен своему экосу — территории в пределах своих этнических границ. Он готов защищать даже пядь своей земли, но не стремится при этом к присвоению чужой. Межэтнические границы в горных условиях, как правило, совпадают с определенными естественными границами и более устойчивы, а этногенетические процессы (смешение различных этносов и образование новых и др.) значительно замедлены.

Влияние горного ландшафта на формирование и существование этноса столь значительно, что природные условия во многом определяют его (этноса) поведение, характер и направление его трансформации. При таких условиях этнос выживает за счет: а) жесткой приспособленности к биосфере горной системы и б) использования исторически апробированного социального опыта, закрепленного в культуре; причем этот опыт повторяется, в силу чего культура горного этноса становится *консервативной, традиционной*.

Правда, абхазы, как и многие другие народы Кавказа, в частности адыги, пользовались равниной, и небезуспешно, особенно в земледелии. Но все же они предпочитали жить в горах и предгорье, где чувствовали себя в большей безопасности от возможных угроз. Это не могло не сказаться на своеобразии их культуры, которая, достаточно рельефно выражая особенности горного ландшафта, получила название горской культуры.

В условиях горной территории люди острее начинают осознавать свою роковую зависимость от природы, в силу чего они начинают изображать ее в превращенных формах и относиться к ней сакрально. Формируется целый набор символов (Родина, любовь и др.) и нравственных императивов (преданность земле предков, система поощрения и наказания и др.), через которые поддерживается благоговейное отношение человека к природе. Такое отношение к земле своих предков прослеживается и сегодня в коллективном архетипе абхазов, что, в частности, проявлялось в войне с Грузией [6].

В горных условиях значимость природы намного возрастает: она становится для людей наглядным прообразом, исходной моделью социума, формируемого ими в соответствии с космическим порядком. Это обстоятельство предопределило типологию абхазской культуры как *космогенную*. Именно космос является для абхазской культуры формообразующим началом, через которое она лучше осмысливается [7]. Следы этого начала наблюдаются и в наши дни. Об этом свидетельствует, в частности, сохранившееся в абхазском обществе поклонение различным божествам, связанным с природными стихиями.

Влиянием горных условий во многом объясняется своеобразие абхазской культуры. Следы этих условий просматриваются в пище, жилище, одежде, быте, нраве, менталитете и ментальности, словом, в образе жизни абхазского народа. Потому особенности природной среды обитания представляют неотъемлемую часть абхазской идентичности. Иными словами, территория, занимаемая абхазами, не является для них внешней, данной извне. Эта территория ими преобразована и переделана таким образом, что теперь она становится частью их души — духовной ценностью. Без этой ценности, понимаемой не иначе как «усыпальница предков» или «земля души», народ не может идентифицировать себя [8].

О категориях пространства и времени

Без применения этих категорий трудно раскрыть, как природная среда влияет на формирование той или иной культурной генерации. Между тем они еще не использовались при осмыслении абхазской культуры. Это не значит, что мы пытаемся

восполнить существующий в науке пробел — он требует специального исследования. В контексте нашего рассуждения важно сформулировать проблему и лишь наметить некоторые (общие) подходы к ее решению.

В отличие от равнинной культуры в абхазской культуре пространство трехмерно (длина, ширина и высота), что является превращенным выражением трехмерности горного ландшафта. Соответственно такому измерению осмысливается *культурное разнообразие* вообще и отдельной культуры в частности. Тем самым, культуры, расположенные на пространственной горизонтали, отличаются друг от друга. Но и внутри каждой отдельной культуры имеет место различие (разнообразие), наблюдаемое при пространственном подходе. Причем это разнообразие во многом зависит, как уже отмечалось, от разнообразия природной среды обитания.

На территории Абхазии наблюдается повышенная концентрация биоразнообразия, образовавшегося в ходе природно-климатической эволюции. В сравнении с другими регионами Кавказа на единице пространства здесь встречается, бóльшее количество различных биологических объектов. Это не могло не сказаться на формировавшейся здесь культурной идентичности.

Будучи однородной (гомогенной) и единой, абхазская культура внутренне разнообразна, что объясняется влиянием не только других культур, но и своеобразием, повторяю, ее природной среды. Несмотря на все деформации, которым подверглась абхазская культура на протяжении веков, особенно последних, влияние природного разнообразия еще наблюдается в хозяйственной жизни людей, в их языке, быте, нравах, ментальности и менталитете.

Разнообразие внутри абхазской культуры просматривается как по горизонтали, так и по вертикали. Речь идет о региональных культурных различиях, фиксируемых при горизонтальном подходе к осмыслению социального пространства. Такой подход позволяет установить существование внутри этноса различных субкультурных образований, из которых состоит данный этнос. Вместе с тем определенные культурные различия фиксируются и при зональном (вертикальном) подходе.

Поясню эту мысль: в условиях горной территории Абхазии отмечаются три различные зоны, в которых человек может вести свою жизнедеятельность. Это равнинная, предгорная и горная зоны, расположенные на разных уровнях пространственной вертикали. По этим зонам наблюдаются различия в хозяйственной и культурной жизни людей. Например, на равнине люди больше занимаются земледелием и скотоводством (крупнорогатый скот), в условиях предгорья — скотоводством (мелкий рогатый скот) и земледелием, но в меньшей степени. А в горах — скотоводством (мелкий рогатый скот), пчеловодством, лесоводством и др.

Зональные различия наблюдались и в культурной жизни. В прошлом люди хорошо отличали себя друг от друга в зависимости от зоны их обитания, что было зафиксировано в языке. В абхазском языке сохранились такие понятия, как равнинный человек («**ага уаҩы**»), предгорный человек («**аҷаҩа уаҩы**») и горец («**ашьха уаҩы**») [9].

Эти понятия выражали, повторяю, определенные социальные реалии, в частности гармоничную адаптированность людей к конкретным условиям природной среды своего обитания. При такой адаптированности жизнедеятельность социума не наносила какого-либо ущерба окружающей природной среде. Более того, такое отношение к природе позволяло человеку не только выживать, но и оставаться необходимым, полезным для биосферы существом.

Эта близость человека к природе выражена также и в категории времени. Время, как известно, *одномерно*. Одномерность времени следует понимать как *однонаправленность* его течения, т. е. время движется от прошлого к настоящему, а от настоящего — к будущему. Такова же, в общем, закономерность течения времени и в абхазской культуре.

Однако при осмыслении категории времени в контексте абхазской культуры обнаруживаются некоторые особенности. Социальное время в абхазской культуре до недавнего времени было тесно связано с биологическим временем (циклом). Течение времени носит здесь не линейный, а *циклический* характер. Другими словами, социальное время, как и биологическое, каждый раз повторяется; в нем нет движения вперед. *Повторяемость* была доминирующей формой бытия культуры.

Это значит, что социальное настоящее в абхазской культуре осмысливалось и понималось как повторение исторически пройденного опыта предыдущих поколений. Задача, которая стояла при таких условиях перед обществом и решалась им, заключалась не в развитии, а в *повторении* социального опыта, выработанного предыдущими поколениями.

Механизмом трансмиссии этого опыта служила *традиция*. Иначе говоря, наличный интеллектуальный потенциал общества тратился главным образом на освоение своей истории, на освоение прошлого и превращение его в настоящее. Людям не приходилось думать, как формировать свое социальное будущее. Социальное развитие здесь как бы завершено, жизнь улажена, и все проблемы решены. Если даже и возникали какие-то вопросы текущего бытия, то ответы на них можно было искать и находить в историческом прошлом.

Очевидно, что при таких временны́х координатах прошлое воспринималось как мысленный прообраз социального будущего. Прошлое здесь мыслилось как идеальная (совершенная) форма организации жизни социума. Поэтому прошлое рассматривалось в качестве критерия оценки настоящего, т. е. совершенство социального настоящего определялось степенью его соответствия прошлому. Прошлое, повторяю, идеально, сакрально и критической оценке не подлежит. «Золотой век» (Платон) в абхазской культуре пройден; он — в прошлом.

Нетрудно заметить, что в жизни абхазского социума, как и кавказского в целом, прошлое играло более важную роль, чем настоящее и будущее. В силу своей значимости прошлое воспринималось, как правило, с пиететом, в возвышенном образе. Человек в условиях традиционной абхазской культуры был ориентирован не на будущее, как сегодня, а на прошлое, как эталон. Люди здесь гордились своей историей, и каждый из них считал для себя престижным демонстрировать свою принадлежность ей. Историческое прошлое, повторяю, — объект почитания, преклонения, и негативное отношение к нему не допускалось.

Одним из наиболее рельефных показателей значимости исторического прошлого в жизни абхазского общества был институт старейшины. Старец в этом обществе — олицетворение, живой образ прошлого. Он, как правило, мудр, авторитетен и влияте-

лен, поэтому пользуется в обществе почтительным к нему отношением. Без его участия не решались общественно значимые проблемы. Более того, окончательное решение таких проблем принималось именно институтом старейшины. Деятельность данного института (касты) была важным показателем дееспособности общества. Каста следила за тем, что происходило в обществе, и оказывала заметное влияние на его жизнь.

Лишь в последние столетия под влиянием внешнего мира, прежде всего русской культуры, этот институт перестал играть ту роль, какую он выполнял в традиционном абхазском обществе. В абхазской культуре произошли весьма существенные изменения, вследствие чего она переориентировалась из прошлого на *будущее*. Теперь будущее не предопределено и формируется не «по образу и подобию» прошлого, как это происходило в былые времена.

Структурная организация абхазского социума (функциональный подход)

Данный выше теоретический анализ позволяет сделать вывод о том, что абхазская культура была гармонично адаптирована к условиям своей природной среды, но не являлась ее точной копией. В силу этого обстоятельства экологический подход, при всей его важности, не может раскрыть внутреннее (структурное) построение абхазской культуры. Сама культура представляла надприродную структурную организацию, которая функционировала и, согласно своим законам и принципам, служила формой жизнеобеспечения социума в условиях горных территорий. Поэтому здесь важно попытаться реконструировать, хотя бы пунктирно, структурную организацию самой социальной системы.

Любая система вообще и социальная в частности представляет собой, как уже отмечалось, определенную упорядоченность составляющих ее взаимосвязанных структур. Пока система функционирует, сложившийся внутри нее порядок взаимосвязи структур периодически повторяется. В этих условиях структуры зависят от системы, как, впрочем, и наоборот. Это позволяет использовать при анализе абхазского общества как *системный*, так и *структурный* подходы.

Традиционное абхазское общество («**уааҩларра**», «**ажәлар**») представляло собой единое смысловое социокультурное пространство, которое в то же время структурировалось. Оно состояло из различных социальных групп (структур). Наиболее крупными и влиятельными из них были крестьяне («**анхаҧы**»), дворяне («**аамсҭацәа**») и князья («**атауадцәа**»). Правда, не все крестьяне обладали одинаковым социальным статусом. Настоящим крестьянином («**анхаҧы**») считался тот, кто имел право носить оружие. Именно из оруженосцев, воинов состояло абхазское крестьянство в основной своей массе.

Роль, которую каждая из этих групп играла в жизни общества, и место, которое она занимала в социальной иерархии, четко и строго определялись системой. Если эту иерархию воспроизвести в форме пирамиды (см. рис. 1), то основание ее составляли крестьяне, выше основания располагались дворяне, а в верхней части пирамиды — князья.

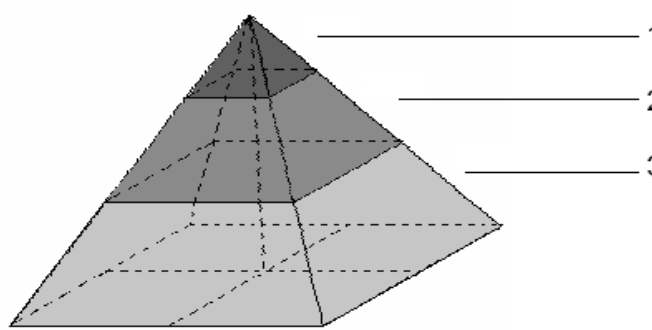

Рис. 1. Социальная структура традиционного абхазского общества
1 — князья, 2 — дворяне, 3 — крестьяне

Основная функция крестьян состояла в обеспечении общества материальными благами и безопасности от внешних угроз. Крестьянин был не только воином и производителем материальных благ, но и главой семьи. Тем самым, он выступал ключевым игроком в производстве и воспроизводстве жизни общества. Социальные функции, которые выполнял крестьянин, определяли его высокий статус в обществе.

Важные функции выполняли и дворяне. Они поддерживали интеллектуальный потенциал общества, производили и вос-

производили его духовные ценности. Дворяне вели аристократический образ жизни, который считался в обществе эталоном изысканности, высокой нравственности и служил наглядным примером подражания. Это позволяло им пользоваться большим уважением среди других слоев населения и влиянием в поддержании стабильной жизни общества.

На князей возлагалась обязанность управлять обществом и выполнять наиболее важные решения, принимавшиеся народным собранием.

Все эти социальные группы-слои (крестьяне, дворяне и князья) четко и строго различались. Это различие, как мы увидим далее, носило не столько *имущественный*, сколько *формально статусный* характер. Формировались слои по наследству, и их представители ревностно оберегали свое происхождение и принадлежность к тому или иному слою. При этом они были тесно взаимосвязаны, а в ряде случаев и взаимозависимы, что служило гарантом внутренней стабильности общества. Только представители этих слоев имели право на ношение оружия и, по сути, единую (абхазскую) одежду — одежду воина. Имеющиеся отличия носили лишь стилевой характер. При всей социальной разнице между этими слоями именно они составляли ядро традиционного абхазского общества и определяли характер и направления происходивших в нем процессов.

Разумеется, в традиционном абхазском обществе функционировали и другие структуры — социальные и политические институты, в которые люди объединялись по другим принципам и для решения других, не менее значимых, задач. Среди этих структур наиболее важную роль играли такие институты и объединения, как семья («**аҭаацәа**»), род («**ажәла**»), община («**аҳабла**»), село («**ақыта**»), общественное мнение («**ажәлар ргәаанагара**»), народное собрание («**ажәлар реизара**») и др.

Со временем в традиционном абхазском обществе сложилась определенная система социального формообразования (объединения), которую можно воспроизвести в виде схемы, размещенной в основании той же пирамиды (см. рис. 2).

Хорошо известно, какую важную роль играла *семья* в жизни традиционного абхазского общества. Она была самой организованной и устойчиво функционировавшей структурной едини-

цей, члены которой поддерживали самые тесные связи между собой. Такая организованность и мобилизованность семьи обусловливалась важностью той роли, которую она играла. Семья была формообразующей ячейкой, в которой ребенок рождался и становился человеком. Только пройдя полный курс семейного воспитания (социализации), человек мог появиться в обществе и вести публичную жизнь. Все необходимые навыки и способности к полноценной жизнедеятельности (знания, умения, желания, потребности и др.) человек приобретал в семье. Стало быть, сама семья обладала человекообразующим потенциалом. Именно через семью происходило формирование человека.

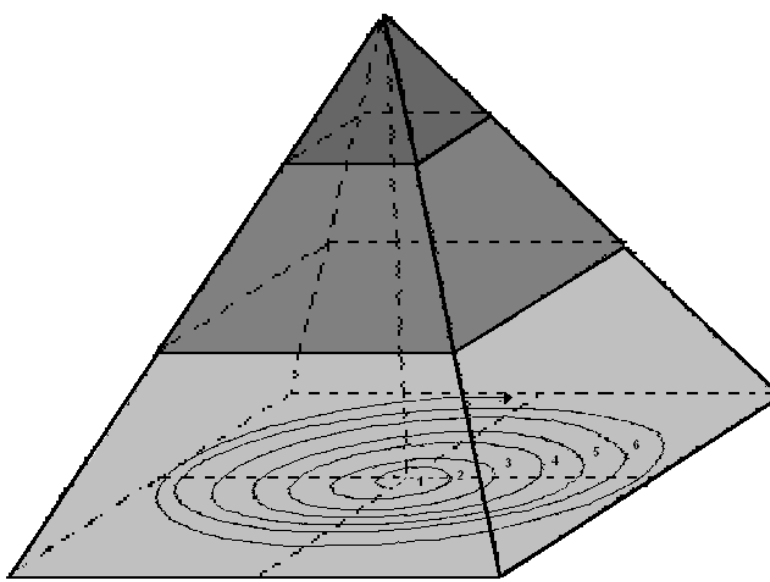

Рис. 2. Социальное формообразование
в традиционном абхазском обществе
1 — человек (индивид), 2 — семья, 3 — род, 4 — сельская
община, 5 — субэтнос, 6 — этнос (народ)

Более многочисленной формой кооперации был *род*, объединявший людей по кровному родству. Представители рода достаточно четко и строго исполняли друг перед другом определенные обязанности. Они поддерживали тесную взаимосвязь, оказывали друг другу материальную и моральную помощь, и каждый из них

нес ответственность перед родом. Человек здесь, как правило, ревностно относился к своему роду, гордился им и стремился приумножать его честь и достоинство. Действовал институт родового собрания (фамильный сход), решения которого подлежали обязательному выполнению каждым членом рода. За жизнью внутри рода следил и нес ответственность его *старейшина*.

Объединение людей происходило и по территориальному принципу. Наиболее устоявшейся и стабильно функционировавшей формой такой кооперации была *сельская община*. Внутри общины семейства были расселены по особому типу, соответствовавшему климатическим и ландшафтным условиям. Территориально они соприкасались слабо, и каждое из семейств функционировало достаточно автономно. Поселковый тип поселения не был для Абхазии характерным. Тем не менее внутриобщинная взаимосвязь была весьма тесной и устойчивой. Община играла ключевую роль в ведении хозяйства, в поддержании порядка на своей территории и соблюдении правил совместной жизни ее членов. Земля и ее ресурсы, имевшиеся на территории общины, представляли предмет коллективной (общинной) собственности. Наиболее важные хозяйственные, социальные и культурные вопросы решались коллективно на собрании общины (сельская сходка). Решение собрания общины было обязательным для каждого ее члена.

Не менее важную роль играло в жизни общины и общества в целом *общественное мнение* («**ажәлар ргәаанагара**»). Этот институт был весьма влиятельным. По существу, он был одним из тех эффективных механизмов, посредством которого общество удерживалось в определенных рамках, контролировало себя и управляло собой.

Общественное мнение отражало и выражало коллективный опыт людей, представляло собой систему достаточно устоявшихся и объективированных взглядов, знаний, через которые общество, в доступной для себя форме, осознавало и оценивало себя. Повлиять на общественное мнение и изменить его было крайне сложно. Между тем именно оно, будучи непреложным, выносило окончательный вердикт относительно достоинства человека. Поэтому человек старался заслужить высокое мнение о себе через этот институт.

В иерархии социальных и политических институтов традиционного абхазского общества *народное собрание* занимало высшую часть пирамиды. Оно обсуждало наиболее важные и значимые проблемы в жизни общества. Его решение было обязательным для всех членов общества, в том числе и для института владетельного князя. Оно было представительным и состояло из наиболее влиятельных и авторитетных людей, способных к публичной деятельности, обладавших жизненным опытом, большим интеллектуальным потенциалом, ораторским искусством. Член народного собрания («**аизара уаҩы**») делегировался (избирался) на сельских (общинных) сходках. Тем самым, члены общины обладали правом и имели возможность для участия в политической жизни общества.

Наличие таких структур, социальных и политических институтов и их взаимосвязи позволяло традиционному абхазскому обществу функционировать как системному и самоуправлявшемуся социальному образованию.

Что такое Апсуара (Аҧсуара)?

Подчеркну еще раз: люди и формируемые ими различные социальные группы внутри общества, сами по себе, не могут поддерживать свое существование. Для этого им необходимо вступить во взаимную связь, т. е. *скооперироваться, объединиться*. Лишь объединившись и вместе создав определенную социальную организацию (систему), люди могут поддерживать свое существование — обеспечивать безопасность и создавать условия для производства и воспроизводства жизни. Во имя жизни вынужден вступать в отношение с другими (объединяться) и отдельный человек. Другого пути выживания ему не дано.

Таким образом, люди объединяются в ту или иную социальную общность не столько по своей воле и желанию, сколько в силу необходимости. Но объединение — путь отнюдь не простой. Этот путь изобилован различными коллизиями и противоречиями. Ведь объединяются люди, разные по своему жизненному опыту, происхождению, социальным навыкам и способностям, интеллектуальному потенциалу. Более того, каждый из них преследует не только, а порой и не столько, общие интересы и цели, сколько свои личные. Ведь реально человек существует лишь в

форме индивида. Потому человеку необходимо присущи индивидуальные черты и признаки. Из них здесь следует выделить его *эгоцентричность*, которая часто выступает побудительным мотивом осуществляемых им действий.

В соответствии со своим *эго* индивид всегда стремится к расширению, скажем, сферы своей независимости (свободы), но это стремление часто приводит его к столкновению с другим индивидом, который тоже «горит желанием» быть максимально свободным. Чтобы в этом столкновении люди не погубили друг друга и не упустили шанс выживания, они вынуждены прийти к консенсусу, к определенному балансу своих индивидуальных интересов [10].

Но достижение консенсуса не означает устранения противоречия, возникающего при объединении людей в отдельную общность. Это противоречие проявляется в любой форме совместной жизни людей, особенно при распределении между ними наличных материальных и духовных ценностей. История человечества не выработала еще такой формы кооперации, в которой все ее члены были бы удовлетворены своим положением. Тем не менее люди объединяются в отдельные сообщества и делают они это по принципу: «Лучше что-то, чем ничего!».

Иначе говоря, человек есть существо *амбивалентное*: он сам *хочет* жить в обществе, но в то же время *вынужден* жить в нем. Человек (индивид) постоянно испытывает потребность в другом человеке, ибо только вместе с ним он может удовлетворить и другие свои потребности. Но и совместная с другим индивидом жизнь приносит ему немало огорчений, например неизбежно наступающее ограничение личной свободы, необходимость считаться с интересами других, а значит, ограничивать свои интересы и соразмерять их с интересами других. В итоге человеку удалось выработать такую важную способность, какой является *способность к самоограничению*, и через нее преодолеть в известной степени свое индивидуальное «эго», совместив его с «эго» другого (других) в органичном коллективном «эго».

Именно благодаря этой способности людям удалось найти решение непростых задач совместного проживания и сформировать стабильно функционировавшие социальные системы. При этом индивидуальные интересы не утрачивались, а сохранялись

как бы в подавленном виде и могли проявлять себя, но лишь в приемлемых для общества нормах и формах.

Тем самым путь к объединению разных людей в единое сообщество был найден — это *социальный консенсус*. При этом важно отметить, что создававшиеся людьми различные кооперации весьма существенно (качественно) отличались от сообществ высокоорганизованных животных. В этих сообществах, как известно, шла не только межвидовая, но и жесткая внутривидовая борьба, властвовало «право силы», и выживал лишь сильный. Впрочем, по такому принципу кооперировались и предки человека, когда сильный из них мог лишить жизни слабого. Но в ходе эволюции человек переходит к другому принципу — к «силе права». Он начал жить по заповеди «не убий!», узаконив, тем самым, неприкосновенность жизни сородича.

Позже на базе этой заповеди на Кавказе, и не только, создается институт кровной мести, который служил защите жизни человека. Введение в практику нравственного начала и организация жизни по его канонам позволили человеку «покинуть» лоно природы высокоорганизованного животного и стать над (сверх) биологическим (социальным) существом.

Правда, человек по-прежнему продолжает жить по законам и нормам природы, но уже не только по ним. Это намного осложняло образ жизни человека, поскольку вводившиеся в практику правила и нормы социальных механизмов жизнеобеспечения не передавались по программе генетического кода и не рефлексировались. Зато был создан новый механизм — *социальное наследование*, по которому осуществлялась передача от поколения к поколению апробированного социального опыта коллективной жизнедеятельности.

Соблюдение правил и норм жизни было обязательным для каждого члена отдельного общества. Ни одно общество не обходилось без таких общих правил и норм совместной жизни. Именно на их базе формировались и развивались все известные нам сообщества людей. При этом указанные правила и нормы выражали интересы, в первую очередь, общества в целом. Индивидуальные интересы и потребности его членов, несомненно, учитывались, но не беспредельно, а в рамках общественной

морали и самообуздания сверхжеланий, побуждавших людей порой к асоциальным действиям.

Именно в этом контексте, в контексте процессов антропосоциогенеза и этногенеза, хорошо осмысливается и ***Аҧсуара,*** являющаяся своеобразным морально-правовым компендиумом абхазской культуры. Это не значит, что она возникла в столь отдаленные исторические времена. Аҧсуара, как таковая, сложилась гораздо позже, вероятно, в абхазском феодальном обществе, но истоки ее уходят в глубь седой древности.

Слово «**Аҧсуара**» (букв. «абхазскость», «абхазство»), как нетрудно заметить, производно от этнонима «***аҧсуа***» («абхаз») и употребляется в литературе иногда в широком, но чаще в узком значении. В широком смысле слова под Аҧсуара понимается абхазская культура вообще, а в узком — система взаимосвязанных принципов, законов, норм и других стандартов жизни.

Аналогичным Аҧсуара является «**Адыгагъэ**» — «адыгство» у адыгов. Впрочем, такие морально-правовые кодексы, по которым люди объединялись и вели совместную жизнь, имеются у любого народа и общества. Но не всегда они так подробно и четко разработаны, как это сделано в Аҧсуара и Адыгагъэ. В этом ракурсе их можно сравнить с морально-этическими учениями конфуцианства или буддизма.

Повторяю, в Аҧсуара содержится довольно детальное описание правил и норм, которых должен был придерживаться человек в традиционном абхазском социуме. Это дает основание думать, что Аҧсуара прошла длительную историческую эволюцию, в ходе которой она шлифовалась и оттачивалась. В контексте этой эволюции Аҧсуара как бы завершает становление определенного миропонимания и воплощает в этических максимах и экзистенциальных смыслах представления народа о себе и внешнем мире. В этом плане Аҧсуара — это высшее творение, которое когда-либо создавалось абхазами на ниве социальной практики. Это позволяло им не только поддерживать *солидарность* между собой. Именно через Аҧсуара обеспечивалось единство народа и осуществлялось *самоуправление* абхазского общества, функционировавшего достаточно стабильно и успешно на протяжении веков.

Чтобы полнее и глубже понять смысл Аҧсуара, ее роль и место в жизни традиционного абхазского общества, важно также рассмотреть этот феномен с точки зрения его структурного построения. В связи с этим нетрудно заметить, что Аҧсуара, как и аналогичные морально-правовые кодексы других культур и обществ, состоит из двух фундаментальных законов: один из них содержит *то*, что *разрешается*, а другой — *то*, что *запрещается*. В силу этого обстоятельства базовые принципы и нормы Аҧсуара формулируются через такие этические категории, которые находятся в отношении *единства противоположностей*, например добро и зло (**«абзиеи ацәгьеи»**) или честь и позор (**«ахьӡи ахьмыӡҕи»**) и др.

Схематически систему построения базовых принципов Аҧсуара можно изобразить следующим образом (см. рис. 3).

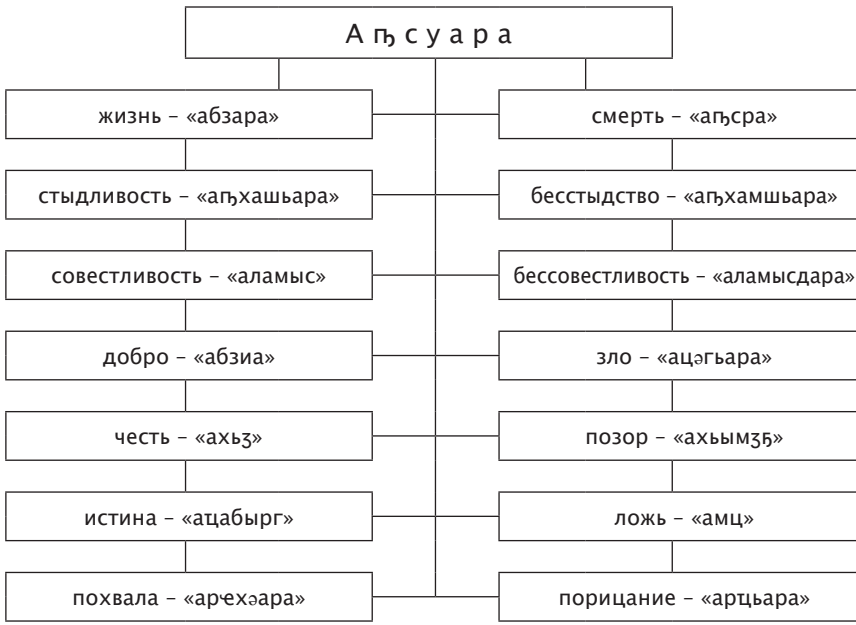

Рис. 3. Система базовых принципов Аҧсуара

Построение морально-правовых законов и норм через единство противоположностей позволяло достигать более однозначного понимания и оценок действия человека. Поэтому на практике

применения правил и норм жизни не возникало особых споров между людьми. Люди сами хорошо понимали те требования, которые предъявляла им Аҧсуара, соблюдали их и, как уже отмечалось, сами же осуществляли контроль над их выполнением.

Вместе с тем Аҧсуара выполняла не только *нормативную*, но и *коммуникативную*, *воспитательную, мировоззренческую, когнитивную (познавательную), ценностную и идентификационную* функции. По существу, в ней был аккумулирован весь социальный опыт народа, его представления о себе, внешнем мире, социальном идеале. Такое полное и глубокое самовыражение народа позволяет дать предварительный ответ на искомый вопрос: *кто мы*? *Мы — те, кто жил по законам и нормам* Аҧсуара. Жить по законам и нормам Аҧсуара, в представлении народа, означало жить *по-абхазски,* быть *абхазом*. Как и наоборот: быть абхазом означало жить по законам и нормам Аҧсуара.

Абхаз — это персонифицированная Аҧсуара, а сама Аҧсуара представляла собой тот духовный капитал, социальный мир, который абхаз нес в себе. Через Аҧсуара он себя отличал от неабхаза, осознавал и идентифицировал себя. Аҧсуара для абхаза — это критерий самооценки. Абхаз лишь тогда заслуживал уважения и высокой оценки, когда мыслил и действовал по-абхазски. Быть настоящим абхазом — это тот духовный идеал, к которому стремился каждый. Более того, быть настоящим абхазом воспринималось как божественное призвание, как космическая миссия абхаза. Только таким образом он осознавал смысл своего существования и мог заслужить высокой оценки со стороны общества.

Если же абхаз позволял себе отклонение от норм и стандартов Аҧсуара, то его ожидало глубокое презрение и неприятие. Такому человеку трудно было жить в обществе. И, напротив, только соблюдая предписания Аҧсуара, можно было пользоваться всеми благами абхазского общества, особенно признанием, уважением и почитанием. Поэтому Аҧсуара в традиционном абхазском обществе — это не только образ жизни человека, своеобразный социальный инструментарий, смысл которого исчерпывается в достижении некой прагматической цели, но и предмет почитания, гордости, святости и благоговейного отношения. Иное отношение к ней было табуировано. Аҧсуара вос-

принималась абхазами как дарованная Богом, Всевышним, и каждый считал своим долгом с честью нести ее в себе.

***Жизнь и смерть* («абзареи аҧсреи»)**

Как отмечалось, базовые принципы Аҧсуара осмысливались обществом в диалектической форме, в форме единства противоположностей. Такая форма построения морально-правовых принципов и законов в Аҧсуара является показателем достаточно высокого уровня развития традиционной абхазской культуры. Любая культурная генерация, как известно, происходит через единство противоположностей («инь» и «янь» — в китайской культуре, «субъект» и «объект» — в древнегреческой культуре и т. д.).

В самом деле, трудно понять смысл, например, понятия «жизнь», не сопоставив его с противоположным понятием «смерть», и наоборот. Лишь в единстве противоположностей смысл каждого из них становится более очевидным и понятным.

Осознание любой культурой самой себя осуществляется, как известно, через выработанный ею же языковой аппарат, в котором категории представляют наиболее обобщенные понятия. Среди последних «жизнь» и «смерть» являются основополагающими и для абхазской культуры. Но в каждой отдельной культуре смысловая нагрузка этих категорий своеобразна. Абхазская культура в этом плане не составляет исключения, и в ее языковом аппарате выражалось и закреплялось не только своеобразие того, что *есть*, *существует,* но и особенности *ментальности* носителей этого языка.

Какова же смысловая нагрузка понятий «жизнь» и «смерть» в контексте традиционной абхазской культуры? Нетрудно заметить, что они выражают не только определенные реалии, на базе которых формировались. В них также просматривается определенное *миропонимание*, согласно которому вся природа есть нечто *живое, одушевленное*. Об этом говорит, в частности, отношение древних абхазов к различным видам растений, животных, а также природным явлениям, служившим объектом (тотемом) религиозного поклонения, элементы которого сохранились и в наше время.

Или, скажем, вода, которая обладает свойством одушевленности («**аӡы шыцәаз ибеит**» — «воду увидел спящей»). В абхазском языке нет представления о природе, как о мертвой. Природа здесь всегда одушевлена, хотя существование природы и души вне связи друг с другом допускается. Душа может существовать как самостоятельная субстанция, но природа вне души немыслима; она может мыслиться, повторяю, лишь как одушевленная. Одушевленность природы есть возможность ее бытия.

Такое миропонимание более рельефно просматривается в сфере социальных реалий. Человек в традиционной абхазской культуре понимается как *соединение* души и тела. Он есть живое существо, ибо в нем находится его душа («**иҕьсы ҭоуп**»). Жизнь человека осмысливается через наличие в нем души. Как только душа покидает тело («**иҕьсы ихыҷит**»), человек перестает быть живым существом, т. е. разрыв связи между душой и телом человека есть смерть его. Однако смерть человека не означает прекращения существования его души. Душа бессмертна, вечна и абсолютна, а тело — относительно; оно тленно и принадлежит своему творцу («**анцәа иишаз иара дитәуп**» — «творения Творца принадлежат ему»).

В отличие от телесности, душа никем (ничем) не сотворена и беспредпосылочна; сама она обладает некоторой *активностью* и *креативностью*. Именно благодаря душе, а не телу, человек становится тем, кем он является на самом деле. Душа играет роль формообразующего начала в жизнедеятельности человека, она его характеризует как такового.

Само понимание и оценка человека как такового есть не что иное, как понимание и оценка, прежде всего, его духовности. Наблюдаемые признаки человека (внешний вид, одежда, осанка, манера поведения и др.) есть лишь форма проявления его духовного состояния. О примате духовности в абхазской культуре более подробно речь пойдет ниже. Здесь же следует подчеркнуть, что через эти категории («жизнь» и «смерть») абхазская культура формировала свои предельно общие воззрения на мир вообще и на самую себя в том числе. Без таких общих представлений (версий), пусть даже не всегда соответствующих действительности, невозможно сколько-нибудь осмысленно ориентироваться в мире повседневной жизни.

В то же время категории «жизнь» и «смерть» несут в себе не только мировоззренческую, но и ценностную нагрузку. По ним люди ориентировались в мире природных и социальных явлений; на их базе они оценивали состояние реального мира как «хорошее» или «плохое» и выстраивали свое отношение к нему в зависимости от того или другого. Исходя из их экзистенциальной значимости, люди поддерживали жизнь и предостерегали себя от смерти, что определяло основной вектор их ценностной ориентации.

Однако в абхазской культуре, как и в кавказской вообще, не всякая жизнь устраивала людей, и не всякой смерти они избегали. Жизнь, по представлениям абхаза, есть арена, где он мог проявить свою честь и достоинство. Сама по себе жизнь заслуживала поддержку лишь тогда, когда она являлась условием приобретения человеком определенного достоинства и полем для его проявления. Бесславная жизнь хуже смерти. Смерть как следствие бесславной жизни — именно такой смерти избегали люди.

Но в обществе была другая смерть, которая высоко ценилась, так высоко, что вся жизнь в условиях абхазской культуры казалась подготовкой к смерти. Это «смерть со славой», смерть, к которой люди себя как бы готовили. Такой смерти удостаивались лишь немногие. А тех, кто удостоился такой смерти, провожали в последний путь с большими почестями и всегда сохраняли в исторической памяти народа. Причем проводы устраивались в форме публичных театрализованных представлений с участием большого числа людей. Слова и дела удостоившегося такой смерти считались бессмертными. Имя усопшего становилось сакральным; о нем говорили с пиететом, слагали высокие слова, а к его наследникам общество относилось с особенным вниманием. «Смерть со славой» — это хорошая смерть, которая стоит многого. «Хорошей смерти» — благое пожелание близких друг другу людей. Таково было ценностное понимание категорий жизни и смерти в традиционной абхазской культуре.

Добро и зло («ацәгьеи абзиеи»)

Совместную жизнь людей внутри абхазской культуры можно воспроизвести и посредством языка социальной игры. Эта игра достаточно сложная, напряженная и целенаправленная. Ведь

каждый участник этой игры стремился к тому, чтобы другие признали его тем, кем он сам себя считает.

В этой игре нетрудно заметить присутствие элементов индивидуального эгоизма и тщеславия. Более того, любое человеческое сообщество, как известно, изначально противоречиво. Оно несет в себе определенное напряжение, вызванное противостоянием субъективных интересов составляющих его людей. Именно на фоне такого подспудного напряжения (противостояния) и происходила социальная игра. В игре как бы незримо присутствовала конкурентная борьба между ее участниками, соревновательность, состязательность, в которой никто не был застрахован от неудач. Такие неудачи часто становились источником различных конфликтов, что, в свою очередь, регулировалось в форме различных игр.

Чтобы игровые издержки не выходили за рамки допустимой меры, человек должен был обладать не одним только желанием быть признанным своим сообществом. У него должны были быть и другие потребности и качества, которые могли бы нейтрализовать субъективное «эго» и характеризовать его как *благородное* существо. Среди таких духовных качеств социальных игроков ключевое место в абхазском обществе занимала *культура межличностных отношений*, в частности, *умение человека уважать как себя, так и других,* и быть *благодетелем* вообще.

Сущность этой культуры состояла в ее аллегоричности, скрытости смысла, подчеркнутой этикетности и эстетике этики. В ней не столь важно *отношение* между людьми, сколь ценна сама форма выражения этого отношения. Иными словами, форма выражения отношения здесь более значима, чем его содержание. Соблюдение нормативных предписаний в пространстве абхазской культуры требовало достаточно высокого уровня интеллектуального развития человека и тонкости его мышления. От человека требовались собранность, мобилизованность, концентрированность, чтобы он мог вчитываться в тексты, понимать культурные контексты и оценивать свои действия.

Подчеркну еще раз: в этой игре каждый ее участник стремился получить высокую оценку. Но ее надо было заслужить! Чтобы заслужить желаемую оценку со стороны других участников игры, надо было обладать такими внутренними высокими

качествами, какими являлись *изысканность стиля жизни, физическая и духовная чистоплотность, великодушие, благородство, добродетельность* и др.

Реальное их наличие в человеке проявлялось и проверялось главным образом через отношение к другим. Само отношение выражалось в скрытой (иносказательной) форме — в ритуальных действиях. В самой культуре хранился целый набор выработанных историческим опытом действий, через которые человек мог выразить свое отношение к другому человеку. При наличии у игрока особого интеллектуального (творческого) начала он мог выйти за рамки этого набора и предложить свою оригинальную форму отношения к другим участникам игры. Это значит, что желание человека быть признанным другими (субъективное «эго») осуществлялось в условиях традиционной абхазской культуры через уважение другого и в скрытой форме.

Не всегда это желание осознавалось его носителем, но оно всегда присутствовало в его подсознании, в контексте культуры и, несомненно, влияло на мотивацию осуществлявшихся им действий. Причем оно, как правило, выражалось в превращенной форме. В абхазском обществе неэтично было выражать свое внутреннее желание в открытой форме. Поэтому человеку часто приходилось прибегать к иносказательной форме выражения своих субъективных интересов. Даже скромность человека в условиях традиционной абхазской культуры могла быть формой выражения его внутренней горделивости. Как раз в этом и состояла одна из специфических особенностей абхазской культуры.

Умение уважать другого считалось в ней наиболее характерным показателем того, что человек, осуществлявший акт уважения, на самом деле обладает и несет в себе высокие духовные ценности. Такой человек воспринимался окружающими как добродетельный. Будучи добродетельным, человек перестает быть слепым заложником своего субъективного «эго». Поступая добродетельно, он преодолевает свой индивидуализм и начинает жить не только ради себя. При этом его личное «эго» не перестает быть; оно сохраняется на новом, более высоком уровне социальной деятельности человека, но в «снятом виде». Тем самым создавалась достаточно благоприятная морально-психологическая ситуация, когда участники игры могли минимизировать возмож-

ность прямых столкновений и взаимодействовать друг с другом в интересах каждого из них. Иначе говоря, противостояние между добром и злом в условиях традиционной абхазской культуры регулировалось и не доводило до распада социальной системы.

Честь и позор («ахьӡи ахьмыӡби»)

Казалось бы, в иерархии ценностей жизнь есть высшее благо, абсолютная ценность, на основе которой осмысливаются и оцениваются другие реалии мира. Но проведенный выше анализ показывает, что в абхазской культуре были ценности более высокого порядка, чем жизнь. Жизнь сама по себе не являлась здесь самодовлеющей ценностью; она оценивалась с точки зрения других ценностей. Не всякая жизнь, повторяю, устраивала абхаза; он стремился к такой жизни, которая соответствовала исповедовавшейся им высшей ценности. Такой ценностью для абхаза, как и для горцев Кавказа вообще, являлась *честь*.

Честь есть то, что придает жизни смысл и определяет ее ценность. По представлению абхаза, человек рождается не ради жизни, а во имя чести, которая ценнее самой жизни («**ауаҩы дзиуа ахьӡ азоуп**» — букв. «человек рождается во имя чести»). Жизнь, повторяю, есть лишь арена, где человек может демонстрировать свое «Я» — честь и достоинство. Точнее говоря, на этой арене выступают одновременно множество людей, где каждый *играет свою роль* и *вступает в определенные отношения друг с другом*, образуя социальную целостность. Именно в сфере взаимоотношения индивидов, в процессе выполнения ими своих ролевых функций и проявляются те качественные характеристики, которыми каждый из них обладает.

Описание этой социальной *игры* заняло бы здесь слишком много места. Достаточно отметить, что самому феномену игры отводилось основное место в жизни как абхазского, так и любого другого общества [11]. В контексте данного анализа более важным представляется понять смысл игры. Это тем более нетрудно сделать после проведенного выше теоретического экскурса.

Социальная игра — это своего рода театрализованный спектакль, в котором каждый из участников демонстрирует свое «Я» (идентичность) с тем, чтобы оно было признано другими. Использование такого (игрового) подхода тем более важно, по-

скольку по своей типологической характеристике абхазская культура являлась *этикетной*.

Не только свадебные, похоронные и другие ритуалы, но и вся социальная практика (хозяйственная деятельность, устройство быта, манера поведения, отношение, общение, охота, самозащита, нападение и др.) насыщена игровым элементом. Не на совершенствование социального обустройства, не на улучшение материального благосостояния направлен здесь наличный потенциал человека, а на демонстрацию, прежде всего, его, как сказал бы Платон, тимотического сознания, т. е. его идентичности, самосознания, своего «Я».

Исторически сложившееся своеобразие поведенческой модели человека отмечалось многими наблюдателями и путешественниками, бывавшими на Кавказе, в том числе и в Абхазии [12]. Впрочем, элементы модели можно заметить еще и в наши дни и не только на свадебных и похоронных мероприятиях. Например, во время абхазо-грузинской войны 1992–1993 гг. и в различных устных повествованиях о ней для абхазов война была историческим испытанием, в котором им пришлось подтвердить: *кто они*.

Не приказы, издававшиеся сверху, не понимание сложившейся тогда непростой политической обстановки, а *чувство собственного достоинства* — вот что побуждало мирных граждан Абхазии к боевым действиям. Ведь воевала не регулярная и хорошо обученная армия, а мирные граждане, которые вполне осознанно шли на смерть! Мало кто из них рассчитывал вернуться из ада войны живым. Но для них предпочтительнее было погибнуть в борьбе за свою честь и достоинство («смерть со славой»), нежели жить без чести и достоинства («позор»).

Жить в неволе, выживать любым способом — этого они позволить себе не могли, ибо для них это не только тяжело, но и *позорно*. Позором считается также *трусость*, *страх* перед смертью. Это дает основание думать, что в глубинных пластах этнического архетипа абхазов, видимо, сохранилась еще стихия самоутверждения через войну. В войне оценивались и мужская честь, и достоинство. Война для абхазов, как и для горцев Кавказа вообще, — это их *стихия, раздолье, забава*, *игра*, которая часто изображалась ими в различных превращенных формах.

Не об этом ли говорит та роль, которую играли в прошлом выходцы с Кавказа, в том числе из Абхазии, в формировании военной и военно-политической касты стран Ближнего Востока? Еще более поразительным представляется другой факт. На протяжении не одного десятилетия горцы Кавказа воевали с российской армией, многократно превосходившей их не только своей численностью. Воинский дух горцев поражал не только российских военных. Однако силы были неравными, и Кавказ был покорен. И после поражения горцы продолжали демонстрировать чудеса воинского искусства и героизма, но уже в составе российской армии! Об этом свидетельствуют, в частности, боевые действия так называемой «Дикой дивизии», в составе которой воевала и «абхазская сотня» во время Первой мировой войны.

Стремление горцев Кавказа к воинской доблести во многом объясняется их образом жизни. Здесь, видимо, сказывался также тот достаточно жесткий социальный порядок, который ограничивал человека в расходовании им своей жизненной энергии. В жизни горцев сравнительно мало массовых праздников, развлечений, представлений. Накапливавшиеся излишки энергии не могли оставаться нереализованными.

Однако вернемся к непосредственному предмету нашего анализа. В традиционной абхазской культуре забота человека о своей чести и достоинстве составляла смысл его бытия. В этой культуре не было более важной и значимой ценности, чем честь и достоинство, ради которых человек мог пожертвовать самой жизнью. Именно эти ценности являлись смыслообразующим началом и конечной целью человеческого бытия.

Коль скоро честь и достоинство придают жизни смысл, то важно рационализировать и понять этот смысл. Какие именно ценности, так значимые для человека, выражаются понятиями чести и достоинства?

Если попытаться в самой общей форме выразить содержание этих понятий, то *честь* — это, видимо, самосознание *человека (индивида), понимание своего «Я», его самооценка*. Честь, которую столь ревностно отстаивал человек, выражала то социальное положение в обществе, к которому он стремился или уже занимал. Утверждение себя в этом положении было для него конечной смыслообразующей целью. И напротив, жизнь оказывалась

бессмысленной, если преследовавшаяся в ней цель оставалась недостигнутой.

Но отстаивать свою честь человек должен был с *достоинством*. То есть человек мог защитить свою честь, если *он понимал ее в соответствии с принятым в обществе представлением о ней*. Соответствовать отстаиваемой чести — значит обладать необходимым для этого духовным потенциалом, определенными личностными качествами и особенными свойствами. Здесь вступали в силу также способность человека к адекватной, равно как и неадекватной, самооценке, умение или неумение его соблюдать меру в оценивании своих и чужих личностных достоинств и других характеристик.

Отстаивание человеком своей чести и достоинства происходило не в общественном вакууме, а публично, в процессе совместной и повседневной жизни, в различных социальных играх, проводившихся в традиционном абхазском обществе. За соблюдением процедурных моментов таких игр, поведением человека и его отношением к другим внимательно следило общественное мнение, выступавшее, как правило, в качестве третейского судьи. Поэтому человеку всегда приходилось оглядываться на мнение людей, его окружавших, соответствовать ему, дорожить им. Ведь именно через них формировалось и действовало общественное мнение, выносившее окончательный вердикт по оценке достоинства и чести человека — наиболее значимых ценностей, через которые человек определял свой социальный статус и строго следовал ему.

В то же время эти ценности выражали определенные моральные предписания. Человек обязан был их соблюдать. Незнание этих предписаний — *позор,* а несоблюдение их — *предмет наказания*. Позор — это жизнь как наказание. Чтобы снять позор, человек вынужден был прославить себя каким-то подвигом или же наказать себя. Жить в сообществе людей, не зная и, тем более, не соблюдая правила и нормы совместной жизни, не допускалось.

Честь представляла некую интегрированную и конечную цель человека, которая часто подспудно мотивировала осуществлявшиеся им деяния. Во все свершения человека, будь то строительство нового дома, приобретение хорошего коня, украшение своего одеяния, воспитание потомства, вклады-

вался смысл не столько новых удобств и лучших условий жизни, сколько его чести.

В процессе социального наследования честь передавалась от поколения к поколению. Отец передавал сыну свою честь, т. е. формировал в нем понимание значимости чести и искусство ее отстаивания. Часто благословляли растущего юношу «не уронить честь своего отца» («**уаб иҧара уқәмʒааит**»). Отец обязан был вырастить сына таким, чтобы он мог достойно нести дальше честь отца. Тем самым, честь отца становилась личной честью сына, которую он должен был отстаивать по принятым в обществе правилам и схеме. Если сын «уронил» честь отца, то это считалось позором, прежде всего, для самого отца.

Заметим, что носителем чести являлся не только глава семьи, но и глава рода, глава общины, а также другие люди, кто вел публичный образ жизни. Все они, как правило, представители мужского пола. Объясняется это тем, что традиционное абхазское общество — это общество военной аристократии, в котором именно мужчины несли основную нагрузку по обеспечению безопасности жизни. При этом роль женщины в жизни общества отнюдь не умалялась. Именно своим почтительным отношением к женщине мужчина мог возвысить свое достоинство. В его обязанности входила защита чести женщины. В присутствии женщины мужчинам запрещалось конфликтовать и выяснять отношение между собой. Ее честь — святое из святых!

Рассматривая честь как высшую ценность, следует также отметить, что честь выражала индивидуальную самооценку, личностное «Я» человека, с которым он вступал в систему межличностных (социальных) отношений. В этой системе он сталкивался с другими людьми, которые тоже являлись носителями своих индивидуальных «Я». Причем каждый из них, как уже отмечалось, стремился к тому, чтобы другие его оценили так, как он сам себя оценивал. Социальное поле, где все это происходило, напоминало своеобразное представление, в котором каждый его участник хотел признания его «тимоса» другими. Для этого он демонстрировал себя, прежде всего, через свой внешний вид («**аҭеиҵыҧш**», «**ахаҷсахьа**» — букв. «образ лица») — одеяние, доспехи, осанку, походку, манеру поведения, отношение к себе и другим, достоинство, благородство, умение владеть собой и быть

собранным, другие рыцарские качества, которые так хорошо описал в образе Хаджи Мурата великий писатель.

Однако добиться признания другими «тимоса» отдельного человека было не так-то просто. Ведь при такой ситуации речь могла идти не о том, как отдельный человек оценивал себя, а *как оценивали его другие*. Индивидуальная самооценка человека и оценка его другими не всегда совпадали. Причем другие, оценивавшие «тимос» отдельного человека, представляли общественное мнение, которое, как известно, трудно было изменить. Поэтому каждому участнику коллективной состязательности приходилось старательно и ответственно подходить к выполнению своих ролевых функций.

В то же время коллективная состязательность (социальная игра), в которой каждый стремился к признанию его «тимоса» другими, нес в себе определенный конфликтогенный потенциал. Однако произрастать этому потенциалу не давали, ситуация надежно контролировалась. Возникавшие на этой почве напряжения и конфликты регулировались хорошо налаженной системой Аҧсуара.

Совестливость и бессовестливость («аламыси аламысдареи»)

В системе Аҧсуара морально-правовой принцип *совестливости-бессовестливости*, наряду с рассмотренным выше принципом чести-позора, играет ключевую роль. Причем каждый из них, как и другие, может выполнить свою роль лишь в системе, т. е. в связи с другими базовыми принципами и ценностями Аҧсуара. Только в системе можно раскрыть экзистенциальный смысл и социальные функции каждого из них в отдельности.

В связи с этим следует отметить, что совесть в системе Аҧсуара, как и честь, являлась базовой ценностью. По своей значимости она выше жизни («**ауаҩы дзиуа аламыс азоуп**» — букв. «человек существует для совести»).

В традиционном абхазском обществе совести придавалось исключительное значение и уделялось повышенное внимание. Только совестливый человек мог рассчитывать здесь на успех в жизни. Только совестливый мог считаться абхазом. Именно через совестливость определялась и оценивалась человечность в

человеке. Быть совестливым — это святая обязанность каждого. Во имя совести человек должен был уметь идти на самопожертвование, а порой и на смерть.

Почему же совестливости придавалось здесь такое значение? Вероятнее всего, совестливость являлась смыслообразующим началом и основанием Аҧсуара. Вся Аҧсуара пронизана совестливостью. Объем понятия «совесть» равен объему понятия «Аҧсуара» и его содержанию. «Совестливость» и «Аҧсуара» — почти тождественные понятия. Абхаз мог идентифицировать себя не только через Аҧсуара, но и через совестливость. Он часто ассоциировал себя с носителем совести абхаза («**аҧсуа иламыс**») и с гордостью отмечал: «**Аҧсуа имал рбаҕькгы ишьтнахуеит, аха иламыс — ҕбакгы иазгаӡом**» (букв. «Богатство абхаза и петух потащит, но его совесть корабль не потянет»).

В связи с этим важно обратить внимание на то, что в традиционном абхазском обществе совестливость не только выполняла регулятивные функции, но и несла в себе большую смысловую нагрузку. Именно через совестливость действовал здесь тот *механизм самоограничения*, о котором говорилось выше. Причем в условиях традиционной абхазской культуры речь шла не столько о физиологическом или материальном самоограничении, сколько о *духовно-нравственном*. Но не только. Речь шла и о *самоограничении в процессе индивидуальной самооценки человека*. Именно через совестливость предотвращалась возможность субъективного произвола, переоценки индивидом достоинства своего «Я» и столкновения с «Я» других. Ведь индивиду самому приходилось определять свое личное достоинство и оценивать его. От него требовалось адекватное понимание того, *кто он есть на самом деле*. Такое знание индивида о себе («**ахдырра**») считалось высшей мудростью. И напротив, неадекватное понимание человеком самого себя («**ахзымдырра**») звучало как проклятие, которым осыпали совершившего безнравственные поступки. Только адекватно понимая и оценивая себя, индивид мог строить в обществе приемлемое отношение к себе и другим.

При этом важно учитывать, что индивид познавал себя (самопознание) главным образом через нравственные категории. Будучи традиционной, абхазской культуре, как уже отмечалось, было чуждо критическое отношение к действительности, в том

числе и к своему миропорядку. Поэтому ею не был выработан критический способ самоанализа и самооценки как способ самопознания (саморефлексирования), являющийся одним из важнейших познавательных инструментариев, скажем, в европейской культуре. Не истина вообще, а *нравственная истина* — вот на что был направлен, в первую очередь, познавательный потенциал человека. Познавая и оценивая себя, человек должен был соотносить себя, прежде всего, с принятым в обществе нравственным идеалом.

Нравственный мир представлял собой ту самую реальность, в которой человек и совершал акт самооценки. В этом акте совестливость играла роль самоцензуры, через которую личность могла следить за собой и контролировать свои действия. Иначе говоря, если честь выражала индивидуальную самооценку человека, то совестливость была ее морально-правовым основанием. Никакая самооценка не могла иметь здесь реальную силу, если она не была подкреплена соблюдавшимися в обществе морально-правовыми нормами, в особенности совестливостью. Окончательный вердикт относительно индивидуальной самооценки человека выносило общественное мнение.

Совестливость, как и честь, выражала, прежде всего, отношение субъекта к самому себе. Тем не менее эти понятия не были тождественными: если честь подчеркивала индивидуальность человека, то совестливость — его коллективность. Ведь выстраивать отношение к себе человеку приходилось через отношение к другому, как, впрочем, и наоборот. Более того, в традиционном абхазском обществе уважительное отношение к себе («**ихы ҳаҭыр ақуиҵоит**») считалось формой своеобразного выражения уважения другого, что сохранилось еще в исторической памяти. Как видно, совестливость действовала и проявлялась именно в сфере межличностных отношений, в системе которых и происходили формирование и реализация индивидуального «Я» каждого.

Как уже отмечалось, совестливость выступала в качестве основного механизма самоограничения. Не ограничивая себя, люди не могли организовать свое отдельное сообщество. Но и ограничивать себя им было нелегко — ведь это приходилось делать самим! Самим находить в себе силу, способную держать

людей в рамках общих правил и норм жизни. Это означало, что люди сами формировали для себя довольно жесткие правила и законы (ограничители) с тем, чтобы создать условия для совместной жизни. При этом создание закона, исполнение его и контроль над исполнением закона осуществлялись в одном лице.

Традиционное абхазское общество не структурировалось на законодателей, исполнителей и надзирателей; все функции этих структур выполнялись, повторяю, самими людьми. И они же гипертрофировали закон, чтобы воспринимать его не как внешнюю силу *принуждения*, а как внутреннее нравственно-эстетическое *желание*. Поэтому здесь наблюдалось благоговейное, сакральное отношение к закону. Вне созданной системы законов (Аҧсуара) люди не воспринимали ни себя, ни свое общество. В процессе естественной исторической трансформации общества сложилась ситуация, когда люди мыслили закон как внутреннее достояние своей нравственной воли, но не как навязанную им извне силу. Такое отношение человека к закону было одним из показателей его личного достоинства.

Чтобы сдерживать субъективные пристрастия и чувственные вожделения людей в рамках каких-то общих норм, в равновесии их различных интересов и потребностей и обеспечивать стабильность социума, нужен был весьма эффективный и мощный социальный инструмент (механизм). Таким инструментом была Аҧсуара. Чтобы повысить силу влияния Аҧсуара на жизнь общества, она оформлялась и преподносилась людям в сакральной по форме (художественно-эстетической) ипостаси. Именно в этом контексте лучше осмысливается категория совестливости, являвшаяся нормой долженствования.

Высокий уровень морально-правовой культуры поддерживался образом жизни человека. Этот уровень он часто демонстрировал, как уже отмечалось, в своей публичной жизни — в различных социальных играх (собраниях, свадьбах, похоронах и др.). Демонстрируя себя, человек выказывал свое личное *достоинство*, в том числе свою *совестливость, воспитанность, стыдливость*, *умение владеть нормами права и морали,* и стремился заслужить высокой оценки своей личности другими. Речь при этом шла не о формальном знании норм морали и права, а о тонкости и изяществе их исполнения.

Осмысливая совестливость в системе Аҧсуара, нетрудно заметить, что совестливость являлась этической категорией *долженствования*. Более того, сама Аҧсуара при таком подходе выступала как *этика долженствования*. Абхазская этика (Аҧсуара) изображала человека не таким, каким он был в реальности, а *каким он должен быть*. Тем самым, в ней фиксировалось различие между реальностью и идеалом, сущим и должным, в силу чего Аҧсуара была ориентирована на преобразование сущего и превращение его в должное. Такое преобразование происходило, главным образом, на ниве воспитания нового поколения и именно через Аҧсуара.

При этом совестливость, как и Аҧсуара, не была некой всеобъемлющей инструкцией, по которой человеку оставалось лишь выполнять предписываемые ею требования. Индивид не был растворен в системе Аҧсуара; он был достаточно самостоятельным, свободным. Но его свобода была ограничена действовавшими в обществе правилами и нормами жизни. Эти правила и нормы, повторяю, не были инструкцией, они носили общий характер, определяли общий вектор поведения и социальной ориентации. В их рамках человек мог варьировать, пользоваться свободой и проявлять свой интеллект. Интеллект здесь был востребован, поскольку в обществе высоко ценилось лишь оригинальное решение жизненных задач (хотя и в рамках общих правил и норм). Поощрялась инициатива человека к проявлению своего интеллектуального потенциала.

Общий характер совестливости отнюдь не означал размытости ее содержания. Люди хорошо осознавали, какие их деяния отвечали требованиям совестливости, а какие — нет. Не было среди них «разночтения», разного ее понимания, что создавало обстановку стабильности в обществе.

Человеческие деяния, не отвечавшие требованиям совестливости, естественно, относились к категории бессовестливости. Человек, совершивший такие деяния, как правило, ставил себя в унизительное положение, лишался солидарности, вызывал к себе презрительное отношение со стороны других, подвергался осуждению, а порой и остракизму. Бывали случаи, когда покрывший себя позором (бесстыдством, бессовестливостью) сам выносил себе приговор.

Таким образом, в системе Аҧсуара, наряду с другими смыслообразующими ценностями (честь, достоинство, человечность и др.), совестливость играла ключевую роль. Через совестливость человек в традиционном абхазском обществе формировал себя, свой внутренний и внешний мир, именно через совестливость оценивал свою честь и достоинство.

Стыдливость и бесстыдство («аҧхашьареи аҧхамшьареи»)

Как видно из проведенного выше анализа, Аҧсуара выполняла не только соционормативную функцию, но несла и большую морально-психологическую нагрузку. В силу этого обстоятельства Аҧсуара представляла тот самый путь, который позволяет проникнуть во внутренний (субъективный) мир абхаза и попытаться воссоздать его целостный социальный образ, что особенно важно в плане реконструкции традиционной абхазской культуры.

В структуре данного образа особый интерес представляют такие категории абхазской этики (Аҧсуара), как «стыдливость» и «бесстыдство». Эти категории играют важную роль в жизни любого общества. В связи с этим достаточно отметить, что ввести, например, ребенка в сложный и разнообразный мир человеческих условностей без чувства стыдливости вряд ли возможно. Причем это чувство не передается генетически, а приобретается индивидом в жизни, полной условностей (норм). Приобретая чувство стыдливости, он преодолевает то состояние, при котором был лишен способности стыдиться. Став стыдливым в мире социальных условностей, индивид не испытывает чувства стыда лишь тогда, когда действует, приноравливаясь к ним, считаясь с ними, как и другие индивиды. И напротив, стыдно отличаться, т. е. думать и действовать не так, как все остальные, с которыми живешь; стыдно переступать через существующие условности, нарушать правила и нормы, которые другие соблюдают. Поэтому, чтобы жить среди людей и рассчитывать на их поддержку, человеку (индивиду) необходимо быть на них похожим (быть «своим») и вести себя схожим с остальными индивидами образом, т. е. соблюдая все условности.

Само чувство стыдливости есть морально-психологическая реакция человека на социальные раздражители, приобретение им психофизиологических навыков и способностей реагирования на явления внешнего (социального) мира. Тем самым чувство стыдливости, приобретаемое человеком в процессе его социализации, помогает ему приспособиться к миру социальных условностей и при этом чувствовать себя комфортно. В то же время оно служит своеобразным механизмом психофизиологического самоограничения и социальной стандартизации индивида. Ведь через стыдливость человек табуирует многие свои чувственные желания и потребности, неудовлетворенность в которых часто вызывает различные психологические травмы.

Достаточно заметную роль играло это чувство и в традиционном абхазском обществе. Одна из заповедей абхазской этики гласит: «**Ауаҩы ма дшәозароуп, ма дҧхашьозароуп**» (букв. «Либо человек должен бояться, либо же — стыдиться»). Слово «бояться» употребляется здесь в смысле страха перед угрозой, а не трусливости, которая воспринималась в обществе весьма негативно.

В этом контексте стыдливость, как и совестливость, понимается как способ влияния, точнее, формирования человека в соответствии с идеалом. Только таким путем человек мог гармонично включиться в мир социальных условностей и воспринимать его как свой собственный мир. При этом под идеалом понималось стремление каждого стать настоящим абхазом. Только настоящий абхаз мог считаться настоящим человеком.

Быть настоящим абхазом для абхаза — это высшая ценность, честь и слава. Стыдно было абхазу, когда он не проявлял стремления к этому идеалу и не отвечал требованиям, предъявлявшимся к нему как к абхазу. За деяния, не соответствовавшие нормам Аҧсуара, абхаза могли пристыдить: «**Уаҧсуаӡами, уара?**» (букв. «Ты, кто — (разве) не абхаз?»). Если же абхаз не отвечал требованиям и при этом ему не было стыдно за себя, то он считался бесстыдником. Такой абхаз рисковал многими благами, которыми пользовались другие в абхазском обществе. Незамеченным бесстыдство не оставалось. Поэтому каждому приходилось соблюдать принятые в обществе нормы стыдливости.

Истина и ложь («аҵеи амҵи»)

Выше уже отмечалось, что абхазское общество, будучи традиционным, поддерживало свое существование, главным образом, через повторение накопленного им исторического опыта. Этот опыт транслировался во времени, т. е. передавался от поколения к поколению путем социального наследования. Таким способом поддерживалась и духовная (интеллектуальная) жизнь общества.

Главная задача, которую решало каждое новое поколение, состояла в освоении исторически унаследованной духовной практики. Поэтому люди не особенно растрачивали свой интеллектуальный потенциал на расширение и углубление мыслительного пространства. В общем и целом они могли удовлетворить свои духовные потребности тем, что им передавалось по наследству. Да и сами потребности здесь в основном повторялись. Однако это не означало, что духовная жизнь общества находилась в состоянии стагнации. Отнюдь нет! Обществом задавались лишь общие правила и установки совместной жизни людей, в рамках которых им приходилось самостоятельно решать свои задачи (с учетом обстоятельств места и времени).

Несмотря на эффект повторяемости, как уже отмечалось, развитие общества все же происходило. А потому интеллектуальные способности человека в традиционном абхазском обществе были актуальны и востребованны. Без них трудно было бы осваивать все тонкости весьма сложной и духовно тонкой культуры, адаптироваться к ее требованиям и сопрягать с ними свои действия. Есть основание думать, что абхаз обладал достаточно высоким уровнем социального, в том числе и интеллектуального, развития, что, небезуспешно, он демонстрировал как в своей родной среде, так и в контексте других культур.

В этом плане следует отметить, что Аҧсуара определяла также правила и нормы структурной организации абхазского социума, системы взаимоотношения людей в процессе их совместной, в том числе и мыслительной, деятельности. Исторически сложившаяся в этом обществе социальная практика, естественно, требовала от людей придерживаться определенного миропонимания. Чтобы выработать миропонимание и пользоваться им,

необходимо было овладеть определенным мыслительным инструментарием, аккумулированным в одном из основных принципов Аҧсуара — в принципе «истина и ложь».

Аҧсуара определяла не только принципы, правила и нормы, но и предельные границы осмысливаемого, в рамках которых каждым индивидом мыслилась действительность. Причем в системе Аҧсуара и принцип «истина и ложь» был ориентирован главным образом на нравственный мир. Речь шла не только и не столько о совпадении мысли и мыслимого вообще, сколько о соответствии реального человека, как сказал бы Платон, «своему понятию». Иными словами, в жизни традиционного абхазского общества более важна была степень соответствия реального индивида тем представлениям о виде (человеке), которые имелись в сознании общества в качестве идеала. Это та самая платоновская ситуация, когда к оценке (определению) индивида следует подходить с точки зрения степени его соответствия виду (понятию).

Иначе говоря, больше всего в абхазском обществе ценилось знание человека о самом себе («**ахдырра**»). Одно из проклятий, которому предавали отступника, гласило: «**Ухдырра уцэыʒааит!**» (букв. «Чтобы ты лишился (потерял) знания о себе!»). В этом контексте знание о себе и самооценка, как видим, почти совпадают. Разумеется, без знаний о внешнем мире и его устройстве люди не обходились, но, повторяю, знаниям человека о себе придавалось здесь бóльшее значение. Жить человеку в абхазском обществе было трудно, если он не обладал адекватными знаниями о себе. Такие знания считались здесь высшей мудростью, которая достигалась, как отмечалось, через знания о других. Адекватные же знания людей о себе и друг о друге открывали путь к совместному проживанию и созданию единого социума.

Еще раз о культуре вообще

Рассмотренные выше основные принципы Аҧсуара, с точки зрения их соционормативных функций, еще не раскрывают всей сущности абхазской культуры и не отвечают на вопрос: кто мы? Но они позволяют вплотную подойти к решению поставленной здесь задачи.

Теперь, после проделанной работы, появилась возможность проникнуть во внутренний мир абхазской культуры и понять социальный смысл ее типологического своеобразия. Это позволяет рассмотреть ее уже изнутри и попытаться *мысленно* воссоздать *образ* человека, который жил внутри этой культуры и через нее идентифицировал себя как абхаза. При этом важно еще раз подчеркнуть: смысл любой культуры — не в ней самой, а в *человеке*!

Человек готовым не рождается, он им становится, и формирует его таковым именно *культура* [13]. Поэтому, хотя культура есть творение не неведомой силы, а самого *человека*, в то же время и она (культура) является творящей силой и творит она именно человека. Точнее говоря, не культура, а сам человек творит себя, но делает он это через культуру. Тем самым, будучи созданной человеком, культура становится самостоятельной силой, способной оказывать достаточно активное обратное воздействие на своего творца. Она формирует его как такового, формирует его навыки и способности к социальной жизнедеятельности, его интеллектуальный потенциал и ментальность.

Культура довольно жестко предписывает человеку правила, нормы и ценности, по которым он должен организовать свою жизнь. Она нормирует, дозирует и определяет условия жизни человека, устанавливает границы его свободы и придает смысл его существованию. Тем самым культура и ограничивает человека; она есть царство не только свободы, но и несвободы.

Культура есть своеобразный универсальный свод законов и норм, одни из которых, как уже отмечалось, являются разрешающими, а другие — запрещающими. Система запретов и разрешений — это основополагающий механизм социального выживания, система, которая была создана самим человеком. Человек, пожалуй, единственное на планете существо, способное осознанно ограничивать себя. Культура, таким образом, изначально репрессивна, играет роль социального цензора и содержит в себе механизмы обуздания вожделенных страстей человека.

Культура может не только формировать полноценного человека, но и деформировать его, нанося психологические травмы и стрессы. На этой почве часто возникает конфликт между культурой и ее носителем, на что обратил внимание еще З. Фрейд.

Однако другого пути выживания, кроме как через культуру, человеку не дано. Потому мы думаем, что анализ культуры (абхазской) может высветить путь, ведущий к искомому ответу на поставленный выше вопрос, и раскрыть существо абхазской идентичности. Именно в абхазской культуре, как нам представляется, наиболее полно и рельефно могли выразить себя абхазы, а через нее — выразить свою коллективную идентичность.

При таком подходе к решаемой здесь задаче важно воссоздать тот *образ жизни* человека, который формировался абхазской культурой. То есть важно, в первую очередь, выяснить, *какой социальный тип человека* культура формировала и *какие условия для самореализации* создавала. *Как* он строил свою жизнь в условиях абхазской культуры? *Каковы* были ценностные ориентиры и мотивы, побуждавшие человека к определенным действиям? *Как* он оценивал себя и окружавший его внешний мир?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо, хотя бы в какой-то степени, реконструировать архитектонику абхазской культуры, раскрыть социальный смысл ее базовых категорий и ценностей, которые как раз и могут ответить на вопрос: *кто мы, абхазы*?

О системе ценностей

Выше уже говорилось о той общей концепции культуры, из которой мы здесь исходим. Согласно этой концепции, культура — это специфический (надбиологический) способ предметно-преобразующей деятельности человека, его своеобразный способ производства и воспроизводства жизни (выживания). Причем способ этот не унаследован им по генокоду, а изобретен самим человеком. Благодаря этому изобретению человеку удалось спасти свой вид от возможного исчезновения и добиться всего того, чем он по праву может гордиться сегодня.

Но при ближайшем подходе культура — это не только навыки, умения и способности человека, которым, в общем-то, можно обучить и представителей многих высокоорганизованных животных. Культура — это, прежде всего, *ценности,* владеть которыми может только человек. Под ценностями понимается *отношение* человека к созданному им миру. При этом речь идет о той значимости, которую придает человек своей жизни и внешнему, в том

числе и созданному им, миру. Здесь важно обратить внимание на следующее: значимость, с какой человек воспринимает внешний мир, проистекает не из последнего, а определяется самим человеком. Ведь значимость для человека, например, золота, как писал К. Маркс, определяется не его химическим составом.

Именно из таких значимостей (ценностей) и состоит культура. Точнее, *культура есть система ценностей*. Такая система ценностей имеется в каждой отдельной культуре. Причем эта система означает не только взаимосвязь ценностей, но и их *упорядоченность*. Поэтому можно говорить, что система есть *упорядоченная* (устойчивая, повторяющаяся) *взаимосвязь ценностей*. В этом плане абхазская культура не составляет исключения. Задача, которая при этом возникает, как раз и состоит в том, чтобы воссоздать систему ценностей традиционной абхазской культуры.

Однако графически воспроизвести систему не так-то просто. В качестве рабочей схемы систему основных ценностей традиционной абхазской культуры можно представить следующим образом (см. рис. 4).

Чтобы упростить познание сложного и многообразного ценностного мира традиционной абхазской культуры, мы выделили в ее системе, как видно из рисунка, всего пять ценностей как базовых и формообразующих. На наш взгляд, именно на базе этих ценностей сложилась и функционировала абхазская культура; они служили людям опорой в их повседневной и совместной жизни; по ним они ориентировались, нормировали свою совместную жизнь, формировали себя и осознавали смысл своего социального бытия.

В этой системе нетрудно заметить, что ценности, о которых идет речь, не просто взаимосвязаны, а пронизаны друг другом. Это позволяет им образовывать единое и цельное этнокультурное (смысловое) пространство. Потому каждая из них в отдельности может осмысливаться лишь в контексте этого единства. При этом термины, через которые эти ценности выражены, в языке отточены и, как правило, представлены в единстве с контрарными терминами: «совестливость–бессовестливость», «стыдливость–бесстыдство», «человечность–бесчеловечность», «достоинство–отсутствие достоинства», «честь–позор».

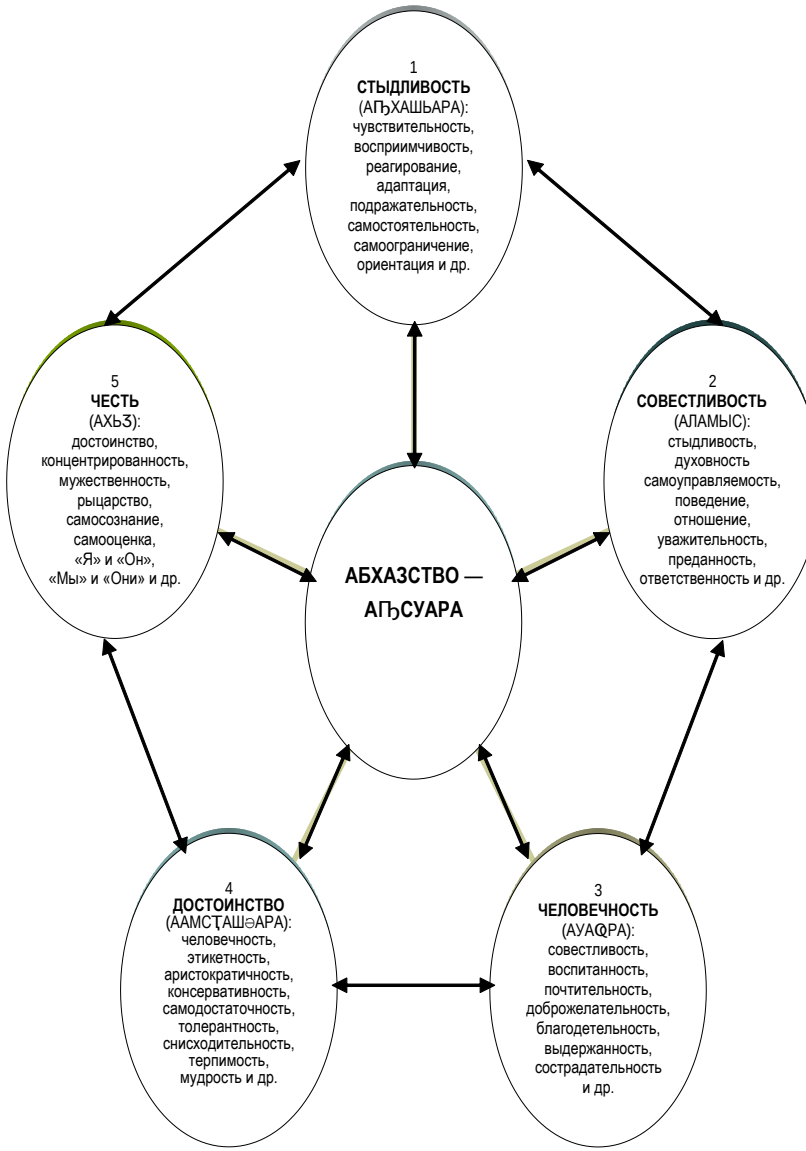

Рис. 4. Основные ценности традиционной абхазской культуры

Каждая пара противоположностей обладает экзистенциальной значимостью: одна из них положительной, а другая — отрицательной. К положительной ценности человек всегда должен стремиться, сверять по ней свои действия, ориентироваться, а отрицательной — остерегаться. Таким способом абхазская культура, как, впрочем, и любая другая культура, определяла систему запретов и разрешений, нормировала бытие человека, предписывала ему правила и нормы коллективной жизнедеятельности для поддержания своего существования.

В то же время следует отметить, что каждая базовая ценность образует свою микросистему, свой так называемый «малый круг». Микросистема, как и макрокультурная система, состоит из взаимосвязанных понятий. Поэтому в круге каждой базовой (системообразующей) ценности (рода) дается перечень тех понятий, через которые хорошо осмысливается базовая ценность (вид).

Данная схема, как и предыдущие, является условной, приблизительной и рабочей. Но при всей условности она может служить, как представляется, подспорьем при системном и смысловом анализе категорий и ценностей традиционной абхазской культуры.

При осмыслении системы базовых ценностей, о которой здесь идет речь, можно использовать как горизонтальный, так и вертикальный подход, т. е. осмысливать ценности можно, располагая их в определенной иерархии. Онтологической основой иерархического расположения ценностей может служить их неравнозначность; каждая ценность несет в себе свою смысловую и функциональную нагрузку. Например, такие ценности, как совестливость, стыдливость и человечность, формируют *коллективное* начало в человеке и делают *разных* людей социально *однотипными*.

Иначе говоря, смысловое предназначение этих ценностей состояло в формировании из разных индивидов *социально совместимых*, *похожих друг на друга*, чтобы они могли образовать свое отдельное сообщество и повторять его во времени. Поскольку совместное проживание социально разнотипных людей чрезвычайно сложно, то приходилось приноравливать их друг к другу. Более того, эти ценности формировали в человеке такие чувства

и представления, когда люди, принадлежавшие к одному и тому же социальному типу, сами стремились друг к другу. Именно этот социальный тип становился родной социальной средой человека, в которой он предпочитал жить и в которой чувствовал себя лучше и удобнее.

Однако социальная стандартизация разных людей не была направлена на полную нейтрализацию индивидуального начала в человеке. Люди стремились не только быть похожими друг на друга, но и отличаться друг от друга. Да и общество нуждалось в таких людях, которые, будучи по природе однотипными, отличались бы друг от друга своими индивидуальными способностями и могли играть разные роли. Базовые ценности абхазской культуры были направлены на формирование как индивидуальных, так и видовых способностей человека. Честь и достоинство человека как раз и выражали его индивидуальные особенности. Ведь у каждого отдельного человека (индивида) своя честь и достоинство, свое «Я», которое не тождественно «Я» другого.

При этом ценности, формировавшие коллективное (объективное) начало в человеке, составляли основание общества; без них человек таковым считаться не мог. Через эти ценности народ осознавал себя, коллективность своей «Мы»-идентичности. Ценности формировали в каждом индивиде такие черты и признаки, которые должны быть присущи остальным членам коллектива. Благодаря этим ценностям возникала возможность формирования единого народа из разных людей.

Над этими ценностями возвышались другие ценности (честь, достоинство), которые формировали в человеке его индивидуальное (субъективное) начало. Через них он осознавал себя («Я») и свою индивидуальную идентичность. Осознавая себя частью целого (народа), он не растворял себя в нем.

В то же время осознание человеком своей личности, чести и достоинства происходило на базе освоения им ценностей объективной культуры, в первую очередь, таких, как совестливость, стыдливость, человечность и др. Понимание своей чести и достоинства человек, как правило, приобретал лишь в зрелом возрасте — «акме» [14].

В раннем возрасте человек не мог быть носителем идей «тимоса» и не вправе был отстаивать то, чем он еще не обладал.

Но после осознания своего «Я» («тимоса») публичная защита своей чести и достоинства становилась для человека высшей ценностью, конечной целью. Эта цель имплицитно присутствовала в его сознании и побуждала его к определенным действиям.

Именно эту иерархию ценностей традиционной абхазской культуры мы попытались воспроизвести (см. рис. 5).

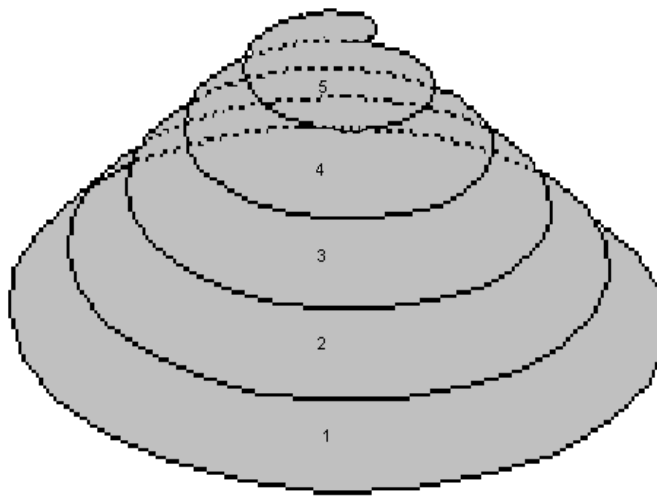

Рис. 5. Иерархия ценностей традиционной абхазской культуры
1 — стыдливость, 2 — совестливость, 3 — человечность,
4 — достоинство, 5 — честь

О человечности

Ценности, как известно, полифункциональны. Они выполняют нормативную, целевую, мотивационную, смысловую и другие функции. Именно на базе ценностей создается единое смысловое (культурное) пространство. Это обстоятельство во многом объясняет то, что, рассматривая основные принципы Аҧсуара, нам приходилось осмысливать их с точки зрения функциональной и смысловой нагрузки.

В систему принципов Аҧсуара мы не включили «человечность» в силу ее специфики. Этот пробел, образовавшийся в нашем анализе, следует восполнить.

В иерархии ценностей Аҧсуара, как можно было заметить, человечность («**ауаԥра**») как бы завершала формирование объективной культуры. То есть на этом уровне завершалось прохождение своего рода начального курса социализации, в процессе которого человек приобретал самые необходимые навыки и способности, отвечавшие требованиям традиционной абхазской культуры; в нем формировались адаптационные механизмы и способности, которые позволяли ему войти в мир данной культуры. Причем формирование этих механизмов и способностей происходило на низшем уровне — *психофизиологическом* и *«естественно-моральном»*.

Ребенок, как известно, не рождается готовым к жизни среди людей. Он эту способность приобретает в процессе социализации. На начальном этапе социализации он вводится в мир культуры. Однако процесс формирования личности на этом не завершается. В ходе этого процесса он овладевает механизмами социальной жизнедеятельности. Теперь уже не индивид (объект) формируется культурой, а культура формируется индивидом (субъектом). При этом функциональная и смысловая нагрузка в ней человечности также определялась субъектом культуры.

Само понятие «человечность» в абхазской культуре выражало определенный набор таких качественных характеристик (*храбрость, мудрость, аристократичность, выдержанность* и др.), которыми должен был обладать человек (индивид). Быть настоящим абхазом (**«аҧсуа иаша**») означало быть человечным. Быть нечеловечным абхаз не мог. Настоящий абхаз всегда человечный (**«аҧсуа даҧсуазар, ауаԥрагьы илоуп**», **«ауаԥра злам — уи даҧсуам!**»). По этим характеристикам нетрудно заметить, что понятие «человечность» в абхазской культуре выступало синонимом понятия «абхаз». Такая же ситуация наблюдается и в адыгской культуре: быть человечным и быть адыгом — тождественные понятия [15].

В то же время нельзя не заметить, что человечность выражала не то, *каков* есть человек на самом деле, а *каким* он должен быть. Здесь уместно еще раз отметить, что абхазская этика — это

этика *долженствования*. С ее точки зрения человечным человек еще не стал, но он мог и должен стать таковым. Потому этика предписывала ему постоянно стремиться стать *человечным*. И каждый человек в абхазском обществе следовал этой заповеди, ибо тогда он мог рассчитывать на поддержку, внимание, уважение со стороны других и чувствовать себя среди них «своим».

Уже из этого нетрудно понять, что в традиционном абхазском обществе под человечностью подразумевались определенные (идеализированные) представления о человеке вообще. По этим представлениям общество судило о человеке и оценивало его личные достоинства. Тем самым о реальных вещах, в том числе и о себе, люди (общество) судили по степени соответствия их мысленным представлениям о них. То есть, чтобы судить и оценивать мыслимое как таковое, оно должно соответствовать мысли о нем. Если в голове человека нет мысли о вещи, то судить о ней он не может. Поэтому важно выяснить, что же собой представляет сама мысль о человечности.

В самом деле, *каким* должен быть человек, чтобы соответствовать идеалу (мысленному образу) или же «своему понятию», как выразился бы Платон? *Какими* чертами и признаками должен обладать человек, чтобы можно было считать его *человечным*? Иначе говоря, что собой представляют те мысленные представления о человеке, которым должен соответствовать реальный человек? Существо этого вопроса, как нам представляется, можно раскрыть через *духовность*.

В самом понятии о человечности речь, прежде всего, идет о духовности человека, о его интеллектуальном потенциале и способности. В процессе социализации человек (индивид) усваивал преднаходимые им вокруг себя ценности и превращал их в элементы своей самости. Тем самым он формировал себя, свое индивидуальное «Я». При этом первостепенное значение придавалось освоению индивидом тех ценностей, значимость которых была в обществе чрезвычайно высока.

В традиционном абхазском обществе человека учили не тому, как стать богатым в современном смысле слова (к такому богатству здесь относились, как уже отмечалось, пренебрежительно, и в этом смысле богатый уважаемым быть не мог). Индивида здесь учили тому, *как* стать *уважаемым* в обществе

человеком, носителем *высокой чести* и *достоинства*. Уважение, честь и достоинство нужны были человеку для того, чтобы с ним *считались* и *признавали* его «тимос». Дорога к этим высшим ценностям пролегала через *стыдливость, совестливость, человечность* и др.

На уровне человечности духовное становление индивида как бы завершалось, и он начинал действовать от имени своего «Я». Наиболее рельефно человечность (духовность) человека проявлялась не столько в сфере экономики или политики, науки или художественного творчества, сколько в системе социальных (межличностных, этикетных) отношений и социальных игр. Здесь от человека требовалось, прежде всего, *умение соблюдать нормы отношения к себе, другим и миру вообще*.

Согласно этому императиву человек должен был уметь уважать себя (**«ауаҩы ихы ҳаҭыр аҟуиҵозароуп»);** только уважающий себя может уважать и другого (**«зхы ҳаҭыр аҟузҵо, даҽаӡәгьы ҳаҭыр иҟуиҵоит**»). Но уважать себя и других надо было весьма тонко, осторожно, скрыто. Поэтому допускалось много иносказаний, аллегорий и превращенных форм, смысл которых можно было понять лишь в контексте социальной игры. Соблюдать все эти нормы можно было, понимая и оценивая себя и других адекватно. Человек, который не соблюдал этих норм, т. е. не мог уважать себя и других, рисковал оказаться в конфликте с обществом.

Причем уважение другого — это не только и не столько обязанность человека, сколько его потребность. Абхаз нуждался в другом человеке и всегда был рад встрече с ним. Поэтому здесь был сильно развит институт общения, гостеприимства и другие формы культуры межличностных отношений. Этот институт был публичной формой своеобразной презентации «тимоса» каждого из участников этих отношений. Здесь каждый стремился создать в другом положительный образ о себе. Более того, в самом общении присутствовала некая интрига, скрытая состязательность между его участниками, что придавало ему неформальный и динамичный характер. На таких встречах индивидуальная культура каждого участника шлифовалась и оттачивалась.

Выше уже отмечалось, что в традиционном абхазском обществе наблюдался примат духовных ценностей над материальны-

ми («**амал абгыжәгьы иалоуп**» — букв. «богатство и в гнилой листве»). Поэтому высоко ценились именно те, кто обладал не материальным богатством, как это наблюдается сегодня, а большим духовным потенциалом. Именно духовный потенциал позволял человеку занимать более заметное и значимое место в обществе и рассчитывать на успех в признании его «Я». Такие люди пользовались большим авторитетом и влиянием. Их уважали, им подражали. Поэтому другие люди тоже стремились не к материальному благосостоянию, а к наращиванию своего духовного потенциала. На пути этого стремления к духовным ценностям разворачивался уникальный сценарий абхазской культуры.

Таким образом, человечность предполагала высокий уровень развития интеллектуальных способностей и духовности человека. Духовный потенциал человека определялся уровнем его *культуры мышления и поведения*. Критерии оценки уровня культуры — это, прежде всего, *отношение* человека к себе и другому человеку. Само отношение проверялось, повторяю, степенью адекватности оценки человеком самого себя и окружавших его людей.

В связи с этим следует рассмотреть и феномен *мудрости* («**акуҕара**»). Мудрость в абхазской культуре, как и в древнегреческой, не ассоциировалась с многознанием. Мудрый человек — не тот, кто много знает, говорит и часто выступает. «Говорун» в этом обществе не пользовался уважением. Мудрый человек, напротив, мало говорил и редко выступал. Он мог выступить публично в роли оратора лишь в исключительных случаях, когда в этом возникала острая необходимость. Действительно мудрым считался тот, кто *себя знал* (понимал) и *мог предсказывать* возможное развитие событий.

Знать себя — означало знать природу человека и мироздания в целом. И вообще формирование мировоззрения человека в абхазской культуре, как и в любой другой, начиналось с познания наличного социального бытия и через познание мироздания завершалось тем, с чего и начиналось. Завершалось оно в форме этики. Знание природы нужно было здесь не для практического ее преобразования, а для формирования поведенческой модели. В условиях космогенности абхазской культуры эта модель строилась в соответствии с нормами и принципами природы.

Другой важный признак мудрости — это *системность* составляющих ее знаний. Мудрый человек не тот, кто обладает большим количеством разнообразных знаний, а тот, у кого наличные знания *упорядочены*. Все знания в этой системе *взаимосвязаны,* и каждое из них занимает в ней свое место. Это позволяло ему не столько возвышаться своим интеллектом над другими, сколько осмысленно владеть своими знаниями, меньше ошибаться, шире и глубже понимать суть процессов.

Важно также отметить, что мудрый человек был более самостоятельным и менее зависимым от распространенных в обществе стереотипов и норм мышления. Он обладал способностью находить нестандартное решение общественно значимых задач в ситуации, когда обыденное мышление не справлялось с ними. Мудр тот, кто мыслил продуктивно, способен находить новые подходы к старым проблемам и формулировать нестандартные версии.

Такой человек обладал не мнением, а пониманием, не суждением, а постижением, причем не заученными или скопированными, а выработанными большим жизненным опытом и работой над собой. Поэтому мудрым в абхазском обществе не мог быть молодой. Мудрый здесь всегда в летах. Мудрый тот, кто адекватно оценивает себя, сдержан в действиях и проявлениях своего «Я». Не словом, не нравоучением, не подсказками, а выражением спокойствия, внутреннего равновесия, уверенности, величавости движений, уважительности он создавал благоприятную социальную ауру сотворчества и пробуждал желание самостоятельно справиться с возникшей проблемой. Он не подсказывал, а лишь направлял поиск людьми нужных решений, находили же эти решения сами люди. Не напоминает ли такое поведение мудрого абхаза манеру, скажем, тибетского ламы или «повивальное искусство» (майевтику) знаменитого афинянина Сократа, чья мудрость выражалась не столько в умении убеждать словами, сколько в умении побуждать других самим находить правильные ответы? [16].

Разумеется, не все в абхазском обществе были мудрецами: как в любом другом обществе, их было немного, но, образуя свое сообщество (касту), они играли весьма важную роль в поддержании духовной жизни народа. Формировалось сообщество мудре-

цов из разных слоев, главным образом из интеллектуально одаренных крестьян и дворян. Статус мудрого можно было заслужить прижизненно, в процессе индивидуальной социализации и социального отбора за личные интеллектуальные способности и дарования, но этот статус никогда не передавался по принципу сословного наследования.

Поэтому мудрый человек — это, как правило, не только старец, много поживший и не меньше познавший, но и унаследовавший духовный опыт предыдущих поколений. Обществом он воспринимался как представитель седой древности, пройденной истории, которая хранит в себе всю мудрость жизни. История — это единственный источник мудрости. И только через освоение этого источника можно стать мудрым. История здесь величественна, эпична, и отношение к ней, к людям древности («**ажәытә уаа**») сакральное. По представлению общества, устами мудрого старца говорит седая древность. Потому отношение к старшему, тем более мудрому, здесь особое — подчеркнуто уважительное.

Человечность осмысливается также через множество других этических терминов и понятий, которыми изобилует абхазский язык. Среди них можно отметить: *человеколюбие* («**агәблра**»), *сострадание* («**арыцҳашьара**»), *понимание своего долга перед другим* («**ауалҧшьа аилкаара**») или другими (семьей, родственниками, соседями, обществом) и *готовность оказать ему (им) внимание* («**ауаҩы изҿлымҳара**»), *корректность* («**аҿынкылара**») *в обращении*, *деликатность* («**аҿырхаара**»), *почтительность* («**ҳаҭырқуҵара**»), *учтивость* («**агәшаҭара**»), *чуткость* («**иҵарны азҿлымҳара**»), — словом, *тонкое соблюдение норм и предписаний* Аҧсуара. Все это свидетельствует о достаточно высоком уровне развития этикетной культуры у абхазов.

Об основных акторах традиционной абхазской культуры

В свете проведенного выше анализа абхазскую культуру можно понимать как *этикетную культуру*, как культуру *поведения или отношения*. Можно ее понимать так же, как культуру рыцарского, военно-аристократического общества. Главными формообразующими акторами этого общества, как отмечалось, выступали воины (вооруженные крестьяне или, по Платону, «стражи»), дворяне и князья. Из них мы хотели бы выделить

дворян («**аамысҭцәа**») как носителей идеальной поведенческой культуры.

Дворяне представляли собой исторически устоявшееся сословное образование, формировавшееся по наследственному принципу. В условиях разделения труда на это сословие возлагалось выполнение особой духовной миссии, без чего существование традиционного абхазского сообщества было немыслимо. Если мудрецы больше влияли на *мировоззрение* (миропонимание) общества, то представители дворянского сословия обязаны были демонстрировать образцы *культуры мышления и поведения*. Именно в этом состоял основной смысл функционирования дворянского сословия.

Разумеется, представители дворянства могли выполнять и другие функции. Они могли выступать в роли воинов, заниматься, скажем, охотой, на что, особенно, не отваживались, в частности, мудрые люди. Но главное занятие дворян — это *общественная жизнь*, точнее, *формирование интеллектуального потенциала общества*. Принадлежность к этому сословию считалась не только привилегией, но и ответственной обязанностью неукоснительного соблюдения каждым всех сословных предписаний и принятого *искусства поведения*. Это искусство обязывало человека быть всегда *опрятным, подтянутым, сдержанным, строгим, внимательным, собранным, способным управлять* собой. Чтобы выполнять все эти предписания, приходилось находиться в постоянном напряжении, тратить немало жизненной энергии, контролируя себя.

Дворянину не позволялось расслабляться, тем более вести праздный образ жизни. Он не мог сказать лишнего слова и сделать лишнего движения. Любое его действие должно быть взвешенным и отвечать этическим нормам. Он не мог добиваться своей цели любым способом. Ограничено было число ремесел, которыми он мог заниматься. Он не мог заниматься недостойными, с точки зрения сословной этики, делами (казнокрадство, мошенничество, лицемерие, обман и т. д.), покушаться на чужую жизнь и имущество с применением силы или обманным путем. Он обязан был представлять живые образцы культуры поведения.

Тем самым, привилегированное положение в обществе поддерживалось не только одним происхождением, но и *искусством*

поведения. При этом жизнь аристократа в абхазском обществе была достаточно прозрачной и контролировалась, прежде всего, им самим. Для обучения этому искусству детей князей и дворян и существовал специальный институт аталычества, призванный помогать в сохранении преемственной связи между поколениями и предписанных каждому сословию правил.

Нетрудно понять всей значимости той работы, которую выполняли представители умственного труда. Именно они несли на себе ответственность за состояние того духовного капитала, на базе которого формировалось и развивалось абхазское общество. Они не управляли обществом прямо, но и без создававшегося ими умственного капитала правителям Абхазии (Народному Собранию, княжескому сословию и др.) невозможно было выполнять возложенные на них политические функции.

В связи с этим уместно вспомнить рассуждения Платона, который придавал решающее значение деятельности представителей умственного труда в жизни моделировавшегося им общества. Создание идеального (совершенного) общества мыслилось Платоном, как известно, именно через формирование *духовности*. Совершенным он считал то общество, которым управляли бы философы или в котором правители мыслили бы как философы, олицетворявшие собой мудрость. Развивая эту идею «аристократии духа», он наделял философов-правителей качествами духовной элиты — незаурядным интеллектом и нравственной безупречностью.

Мысли Платона и сегодня звучат свежо и актуально, так как интеллектуальные ресурсы отнюдь не утратили своей значимости. Более того, с уровня современного социального знания наиболее благополучным и дееспособным считается то общество, в котором больше ресурсов вкладывается не в развитие экономического или военно-промышленного потенциала, а в наращивание социального «капитала» общества, в первую очередь интеллектуального.

Но вернемся к реалиям абхазской истории. Выше уже отмечалось, что абхазское общество являлось достаточно сложным иерархически структурированным образованием, свидетельствующим о высоком уровне его социально-классового развития. Свойственные каждому социальному слою образ жизни и стро-

гое следование предписанным правилам поведения не делали их замкнутыми и не мешали существованию единого социокультурного пространства Абхазии. Напротив, обществом были выработаны механизмы, обеспечивавшие тесное взаимодействие всех сословий. Что это за механизмы?

Во-первых, наличие единого духовного (ценностного) пространства.

Во-вторых, отсутствие жесткой власти высших сословий над низшими. Взаимоотношения между высшими и низшими сословиями были довольно толерантными. Этому способствовал существовавший в обществе баланс значимости основных социальных акторов в лице существующих сословий. Власть элитных сословий держалась, главным образом, на моральном авторитете, в признании и поддержании которого другими сословиями она очень нуждалась.

В-третьих, самое многочисленное сословие — крестьянство — играло в абхазском обществе роль главного социального актора, с которым приходилось считаться другим сословиям, в том числе и высшим. Являясь основной производительной силой, крестьянство выполняло также охранительную функцию, выступая щитом перед лицом внешних угроз. Именно на этой силе и держалось благополучие и безопасность общества.

Такой же силой было крестьянство и в сфере производства и воспроизводства традиционной культуры. По сути, оно обеспечивало популяционную и культурную преемственность и безопасность абхазского общества, поддерживая тем самым его существование и дееспособность. Выполнить такую миссию крестьянство могло, только будучи субъектом своей культуры.

Быть субъектом культуры означало, что крестьянство в абхазском обществе не было ни маргинальным сословным образованием, ни инертной покорной массой, как во многих других обществах. Зависимость крестьянства от высших сословий была номинальной. Оно было вполне самодостаточным и самостоятельно решало многие жизненно важные (хозяйственные, социальные и др.) проблемы. К тому же оно, как уже отмечалось, всегда было готово защитить себя и общество в целом.

Все сказанное о крестьянстве позволяет сделать вывод о том, что оно обладало не только этническим, но и сословным (классо-

вым) самосознанием «Мы» и отличало себя от других сословий абхазского общества. При этом оно не особенно жаловалось на свою судьбу, положение в обществе и не стремилось к его радикальному преобразованию. Происходившие же на сословной почве отдельные стычки и коллизии не носили выраженного политического характера и достаточно быстро регулировались в рамках существовавшей социальной системы. Внутри абхазского общества вообще не было политической силы, заинтересованной в коренном изменении сложившихся в нем порядков. При такой ситуации общество выглядело достаточно стабильным и жизнеспособным.

Тем не менее это не было состояние покоя, тем более застоя. Общество жило и развивалось, так же как развивался каждый в нем человек. Давление внешних обстоятельств, которых в истории Абхазии было немало, каждый раз заново ставило вопросы: кто мы? куда мы идем? каковы наши ценности?

Сюжеты из нарративной литературы

Ответы на эти вопросы не лежат на поверхности социального бытия. Но при внимательном анализе жизнедеятельности человека нетрудно заметить те ценностные ориентиры, которые побуждали его к тем или иным действиям. В этом плане большой интерес представляет нарративная, особенно художественная, литература, которая дает достаточно подробное описание человеческого поведения в контексте тех или иных жизненных реалий. Именно в этих описаниях хорошо просматриваются и те ценности, которые служат побудительным мотивом человеческих деяний.

Уместно в связи с этим вспомнить поведение героев, в частности, известного абхазского новеллиста М. Лакербай. В рассказе «Аламыс» писатель воспроизводит трагический образ молодой абхазки, которая предпочла смерть слепой жизни (повествование ведется в форме беседы автора с братом героини).

> «...Это было сорок лет тому назад... Моя младшая сестренка-красавица Чимса повредила себе глаза. Мы жили тогда в Очамчире. Ей было только шестнадцать лет. Куда только и к кому только ни возил я ее; но вылечить глаза уже нельзя было. С каждым днем все тускнели

краски мира, все хуже она видела... И когда совершенно убедилась, что полная слепота — ее удел, она воспользовалась моим отсутствием и бросилась под поезд. Это было в Одессе, куда я возил ее к известному глазному врачу. Я вернулся уже тогда, когда чужие наполнили наш дом. Люди узнали ее, принесли растерзанное тело и положили на кровать. Я услышал их разговор:

"Почему она в мужских брюках?"

"Неужели на ней нет белья?"

Я узнал свои брюки. Женщины раздели сестру, на ней было белоснежное, тонкое белье.

"В чем же дело? Зачем она надела мужские брюки?" — недоумевали люди. Только я один понял, почему сестра так сделала.

— Аламыс! Думая о том, что поезд, раздавив ее, откроет ее наготу, она надела мои брюки...

Тебя удивляет, что, идя на такой шаг, она думала о своей наготе? Аламыс — сильнее смерти...» [17]

Идя на смерть, девушка думала о своей чести и после смерти. *Честь, совестливость, стыдливость, аламыс* — вот что определяет вектор ее поведения.

О силе духовных ценностей в жизни абхазского общества говорит действие и другого героя из рассказа «Гость» того же автора:

«Старый Ханашв Цугба сидел под чинарой во дворе своей пацхи и шил из сыромятной кожи чувяки своему единственному сыну — юноше Темыру.

Залаяла собака. Старик поднял голову и увидел молодого незнакомого ему человека; тот, не добежав до калитки, перескочил через забор: видно, очень спешил. Увидев старика, он бросился к нему и на ломаном абхазском языке стал умолять спрятать его. Произношение выдавало в нем черкеса.

— Погоня, — волнуясь, сказал он. — Спаси меня, укрой! Если нагонят, меня убьют.

— Заходи в дом! — быстро ответил Ханашв и ввел гостя в пацху. Приставив к стене лесенку, он указал на чердак.

— Полезай, дад! Устройся в углу на куче шерсти. Будь спокоен: у меня ты в безопасности.

— Да будет безмятежна твоя старость! — благодарно пробормотал гость и поспешно влез на чердак.

Старик вышел во двор и, убедившись, что там никого нет, вернулся в пацху. Стоя внизу, он сказал:

— Ты не бойся, дад! Никого не видно. Наверное, никто не заметил, как ты ко мне забежал. Но скажи — кто за тобой гонится и почему?

— Я убил человека. Его друзья погнались за мной, чтобы отомстить за него.

— За что же ты убил?

— Он оскорбил меня; он хлестнул нагайкой моего коня на джигитовке!

— Кого же ты убил? Как его имя?

— Не знаю. Я ведь впервые в вашем селении...

В этот миг опять неистово залаяла собака, и оба они застыли в испуге.

— Тише! Я пойду, посмотрю, — негромко предупредил старик и вышел во двор.

Вдалеке из-за бугра показалось несколько человек, вслед за ними двигалась толпа. Старик заслонил ладонью глаза от солнца и начал всматриваться. Теперь уже была ясно видна вереница приближающихся к его дому людей. Они двигались медленно, не спеша.

«Это не за ним ли, за убийцей?» — подумал старик и приготовился грудью защитить гостя.

Но вот несколько человек, опередив других, отворили калитку и вошли во двор. Вслед за ними хлынула толпа.

И тут Ханашв увидел, что на руках у людей лежала тяжелая, завернутая в бурку ноша, поддерживаемая со всех сторон.

При виде знакомой бурки у старика потемнело в глазах. Точно полоснули его по сердцу кинжалом.

Из толпы выступил убеленный сединами старик Ашвью Абидж, его сверстник и друг, и сказал:

— Крепись, Ханашв! Тебя постигло сегодня великое горе. Но нет ничего на свете, что с течением времени не ослабевало бы. Не ты ли всегда учил нас: чем сильнее у человека характер, тем крепче выдержка, — особенно в горе? Сегодня неизвестным черкесом убит твой Темыр!

У старика подкосились ноги. Он схватился за сердце и, наверное, упал бы, если бы люди не поддержали.

Плач и крики женщин огласили двор.

Двое суток пролежало бездыханное тело его сына на тахте в пацхе.

И двое суток под разными предлогами поднимался старик на чердак, чтобы отнести еду гостю-черкесу.

На третьи сутки, похоронив убитого, товарищи Темыра возвратились вместе с Ханашвом во двор. До позднего вечера они сидели со стариком…

И когда же друзья Темыра ушли... старик огляделся, нет ли кого поблизости, наполнил дорожную сумку едой, приставил лесенку к чердаку и позвал черкеса.

— Сойди, мой гость! Сойди! Здесь нет никого. Все ушли.

И когда черкес спустился, старик дрожащей рукой протянул сумку.

— Возьми, — сказал он. — Здесь еды на два дня. Поспеши домой, дад! Лесом ближе пройти к перевалу. Ночь темна, тебя никто не увидит.

Низко-низко склонился перед стариком гость и приложил к губам край его черкески. Потом выпрямился и, не сказав ни слова, вышел из пацхи» [18].

Можно восхищаться духовной волей старца, его мужеством и силой самообладания. Но в этом обществе, которое взрастило его, по-другому вести себя он не мог. Чтобы жить в этом обществе и быть признанным другими, человек должен вести себя по законам адата — *чести, достоинства, аламыс, мужества, гостеприимства* и др.

Об этих ценностях повествует и другая новелла писателя:

«Была темная осенняя ночь, и за стенами пацхи неумолчно барабанил дождь. Внезапно во дворе раздался яростный лай собак, и, перекрывая его, до Джарназа донесся крик:

— Эй, хозяин!

Эш Джарназ поспешил навстречу гостю и, к великой радости, узнал в нем своего старого друга.

— Это ты, Кучита? Вот обрадовал! Добро пожаловать! Заходи, заходи сюда! — суетился Джарназ. — Наконец-то ты вспомнил обо мне.

Он ввел друга в дом и познакомил со своей молоденькой женой.

— Принимай гостя! — сказал он жене. — Мы с ним друзья детства, вместе воспитывались у нашего учителя, уважаемого всеми Аргуна Сейдыка.

Женщина принялась готовить ужин, а друзья, уютно устроившись, начали вспоминать свое детство, советы и наставления старого Сейдыка. Сладко им было поговорить о былом.

— А как живет Сейдык? — спросил Кучита. — Давно я его не видел, не меньше восьми лет.

— Нехорошо! — заметил Джарназ. — Совсем забросил старика. А он каждый раз спрашивает, все интересуется тобой. Я его часто навещаю.

— Ну, тебе ближе, — оправдывался Кучита. — А я ведь живу от него так далеко! Редко приходится приезжать в эти места. Да и теперь, если бы не важное дело...

— Если бы не это важное дело, ты бы и не вспомнил обо мне? — упрекнул друга Джарназ. — Что же это за дело? Кстати, как твоя женитьба на Назире?

— В том-то все и дело, Джарназ. Родители дали, наконец, согласие, а она сама, понимаешь, упрямится!

— Почему же? Раздумала, что ли?

— Нет. Но она требует от меня почти невозможного.

— Чего же?

— Джарназ, ты видел вороного коня Арыша Хабуга?

— Ну, конечно, видел. Ведь это лучший конь в нашем округе.

— Да, Джарназ. И надо было, чтоб на чьих-то поминках во время джигитовки Назира увидела этого коня. Чего только ей не наговорили о его достоинствах! И с тех пор Назира вбила себе в голову только одно: не выйдет за меня замуж, пока конь не станет моим.

— Вот если б этот конь достался тебе, — сказал сочувственно Джарназ, — хотел бы я посмотреть, как ты гарцуешь на нем. Но ведь Хабуг его ни за что не уступит!

— Знаю, — подтвердил Кучита. — Чего я только не предлагал ему! Не берет. «Не продам, — говорит, — ни за что на свете». Так уж он гордится своим конем...

— ...Ну, и что же ты решил? — спросил Джарназ.

— Увести коня! — твердо произнес Кучита...

— ...За тем-то я к тебе и приехал, Джарназ, — сказал Кучита и, придвинувшись к другу, продолжал тоном заговорщика: Вы соседи с Хабугом, ты, наверное, знаешь все ходы и выходы в его усадьбе. Проведи меня. Я сделаю все, что ты скажешь. Жизни не пожалею, а своего добьюсь!..

— ...Нет, придется идти мне самому, без тебя, — решил он. — В таком деле чем меньше людей, тем лучше. Хабуг надежно охраняет своего коня. Псы у него злые, никого ко двору не подпустят.

— Тебе видней, Джарназ. Я во всем тебе повинуюсь.

...После ужина Джарназ обратился к жене:

— Постели постель, Асия! Устрой хорошо нашего дорого гостя. Я уезжаю по неотложному делу, постараюсь вернуться к утру. А ты, — сказал он гостю, — ложись и отдыхай спокойно.

Джарназ плотно завернулся в бурку и, выйдя из пацхи, бесшумно скрылся в темноте.

Рассветало, когда Джарназ вернулся домой. Но едва он раскрыл двери и переступил порог пацхи, как его поразила неожиданная картина: на кровати, развалясь, храпел Кучита, а у окна в углу робко жалась Асия; длинные ее волосы были распущены, одежда разорвана... Обнаженные плечи Асии судорожно вздрагивали, по щекам катились слезы.

Сердце Джарназа мучительно сжалось: он понял все, что произошло в эту долгую тяжелую ночь. Но он не проронил ни слова. Подошел к кровати и энергично толкнул гостя в плечо. Кучита открыл глаза — и обомлел от испуга.

— Вставай, Кучита! — услышал он недобрый голос Джарназа.

Кучита вскочил и начал торопливо одеваться. В комнате их было трое — и сколько бы мог сказать каждый из них! Но они молчали.

Джарназ протянул гостю его ногайку.

— Возьми, — холодно бросил он. — Конь Арыша Хабуга, оседланный, ждет тебя в хлеву. Там же и твой конь.

Терзаемый стыдом, взял Кучита протянутую ногайку и вышел из пацхи. Когда он выезжал уже со двора, Джарназ неожиданно крикнул:

— Стой, Кучита! — Он подошел к нему вплотную. — Я ничего не сделаю с тобой — ты мой гость. Только прошу об одном: поезжай к нашему старому учителю Аргуну Сейдыку и расскажи ему все, что произошло в эту ночь. Это единственное, о чем я тебя прошу. Исполнишь?

— Исполню, — глухо ответил Кучита.

И они расстались.

Вернувшись домой, Кучита укрыл в надежном месте коня Хабуга и снова отправился в путь: он ехал к старому Аргуну Сейдыку.

...Внимательно слушал учитель своего бывшего воспитанника. Трубка давно погасла в его руках. Он слушал и думал.

— Да-а, — наконец вымолвил он. — Правильно поступил Джарназ, послав тебя ко мне, — ко мне, тебя воспитавшему. В том, что ты оказался способным совершить подлый, бесчестный поступок, виноват не только ты. В этом прежде всего виноват я. Видно, не сумел воспитать из тебя благородного человека!

Кучита стоял, опустив голову. Он еле держался на ногах.

— Да, правильно поступил Джарназ, послав тебя ко мне! — повторил старик, и расслабленный голос его окреп. — Это я, я виноват, и я должен ответить за твой подлый поступок!

И, достав пистолет, Аргун Сейдык решительно приставил дуло к своему виску.

Юноша бросился к учителю, но было уже поздно...» [19].

Если сопоставить действия главного героя рассказа — Аргуна Сейдыка с действиями героев — носителей других культур (скажем, западной) в аналогичной ситуации, то там, как правило, отец убивает сына за то, что сын нарушил законы отца (Царь Эдип, Тарас Бульба и др.). В абхазской традиции и отец-воспитатель несет ответственность за действия сына-воспитанника, и сам же определяет ему меру наказания.

С точки зрения морально-правовых норм и справедливости такое решение представляется безупречным. Но не менее важна здесь процедурная сторона: в абхазском обществе каждый его

член осознавал степень своей ответственности за нарушение закона, по которому жило общество, сам же определял меру, прежде всего, своей вины и своего наказания, приводя его в исполнение. Так мог вести себя лишь тот, кто обладал высоким нравственным потенциалом.

Кавказские параллели

Приведенные выше сюжеты не являются каким-то исключением; они характерны для всей письменной литературы об абхазах. Эта литература показывает, что человек в условиях абхазской культуры был ориентирован не на материальное благополучие, а на *духовные ценности*.

Такая ценностная ориентация человека была характерна и для других народов кавказского сообщества. Многие ценностные ориентиры, на базе которых строилась поведенческая модель горца, достаточно подробно зафиксированы в исторической и особенно художественной литературе. Вот некоторые сюжеты из жизни горского общества:

Гарун бежал быстрее лани,
Быстрей, чем заяц от орла;
Бежал он в страхе с поля брани,
Где кровь черкесская текла;
Отец и два родные брата
За честь и вольность там легли,
И под пятой у супостата
Лежат их головы в пыли.
Их кровь течет и просит мщенья,
Гарун забыл свой долг и стыд;
Он растерял в пылу сраженья
Винтовку, шашку — и бежит!

Герой поэмы М.Ю. Лермонтова «Беглец» в поиске приюта бежит к другу, к возлюбленной, однако он отвергнут ими из-за того, что Гарун «забыл свой долг», т. е. нарушил каноны горского адата, уронил свою честь и достоинство. Последняя его надежда — это сердце матери:

Но вот от бури наклоненный
Пред ним родной белеет дом;
Надеждой снова ободренный,

Гарун стучится под окном.
Там, верно, теплые молитвы
Восходят к небу за него,
Старуха мать ждет сына с битвы,
Но ждет его не одного!..

«Мать, отвори! Я странник бедный,
Я твой Гарун! Твой младший сын;
Сквозь пули русские безвредно
Пришел к тебе!» «Один?» «Один!».
«А где отец и братья?» «Пали!
Пророк их смерть благословил,
И ангелы их души взяли».
«Ты отомстил?» «Не отомстил...
Но я стрелой пустился в горы,
Оставил меч в чужом краю,
Чтобы твои утешить взоры
И утереть слезу твою...»
«Молчи, молчи! Гяур лукавый,
Ты умереть не мог со славой,
Так удались, живи один.
Твоим стыдом, беглец свободы,
Не омрачу я стары годы,
Ты раб и трус — и мне не сын!..»

Умолкло слово отверженья,
И все кругом объято сном,
Проклятья, стоны и моленья
Звучали долго под окном;
И наконец удар кинжала
Пресек несчастного позор...
И мать поутру увидала...
И хладно отвернула взор [20].

Человек, который не отстоял своей чести и не отомстил своему кровнику, не жилец в этом обществе, а трус, которого ожидает презрение, а порой — суровая кара. Никто, даже родная мать, не мог приютить Гаруна. И только «удар кинжала» спас его от вечного позора. Тем не менее быть преданным земле, по канонам адата, он не может. Не может же омрачить старуха-мать свои «стары годы»? Чересчур жестоко, не правда ли? Но таковы нравы и законы гор!

Честь и позор — вот те фундаментальные законы, по которым строят свои действия герои поэмы. Но иной может сказать: ведь поэма «Беглец» — это предание, легенда, автор которой мог прибегнуть к художественному приему, например к гиперболе? Однако, какими бы аллегориями, гиперболами ни пользовались писатели, поэты и другие художники, сюжеты их питает реальность.

В этом плане большой интерес представляет образ Хаджи-Мурата из одноименной повести Л.Н. Толстого, в реалистичности которого трудно сомневаться. Как известно, этот образ считается одним из лучших художественных образов в мировой литературе. При этом следует заметить, что образ Хаджи-Мурата — продукт не только творческого гения писателя, но и того реального социума, который формировал таких людей.

Для нас важно и то, что писателю удалось исчерпывающе точно описать *своеобразие* поведения горца в разных, порой несопоставимых, жизненных ситуациях, в которых он так часто оказывался по воле рока. Это могли быть смертельная схватка на поле брани или прием у владетеля Кавказа графа Воронцова, вражеский плен или бал высшего светского общества. Ситуации разные, но Хаджи-Мурат — этот неуловимый и бесстрашный воин, постоянно нагоняющий страх и сеющий замешательство в неприятельских кругах, — всегда один и тот же. Он никогда не теряет самообладания и чувства собственного достоинства, всегда ведет себя *изысканно, изящно, свободно, естественно, легко* и *непринужденно*. Даже тогда, когда Хаджи-Мурат вдруг оказался в совершенно чуждом ему обществе — в театре, где избалованная высшая светская публика слушала итальянскую оперу, он остается самим собой, демонстрируя достоинство и внутреннюю самодостаточность.

«С восточным, мусульманским достоинством, не только без выражения и удивления, но с видом равнодушия, просидев первый акт, Хаджи-Мурат встал, спокойно оглядывая зрителей, вышел, обращая на себя внимание всех зрителей» [21]. При этом на его лице, в его выражении, в пластике его движений, в его отношении к окружающим нет и намека на то, какие чувства обуревают его изнутри! Ведь семья Хаджи-Мурата (мать, жена, сын) взята в заложницы его кровником — самим Имамом-Шамилем!

Но рушится не только личная жизнь Хаджи-Мурата — пожар войны полыхает на всем Кавказе! Для него это крах жизни, крушение всего мироздания, наступление космического небытия! И остановить этот процесс он не в силах, хотя является непосредственным его участником.

Погруженный в печальные мысли (как спасти семью?), подавленный безысходностью ситуации, когда ничего нельзя изменить, Хаджи-Мурат не теряет самообладания, душевной устойчивости. И в конце он не мечется в поисках выживания любым способом, а достойно идет навстречу смерти. В этом его духовная идентичность миру горцев, его ценностям!

Сила духовной энергии Хаджи-Мурата столь велика, закон чести для него столь свят и непреложен, что свою роль он играет без какого-либо внутреннего напряжения и психологического перевоплощения. В сверхкритической ситуации Хаджи-Мурат не решает задачи — *что* и *как* ему делать? Он лишь действует, но действует не безрассудно, а по строго определенной форме, по заданной предками и привитой кавказским социумом духовной инерции. Поэтому роль, которую играет Хаджи-Мурат в этих полных трагизма обстоятельствах, совершенно ему не тягостна; напротив, она — его стихия, вдохновение, духовный стереотип. В любой ситуации он остается самим собой. В этом его сила, но и слабость тоже! Ведь он приемлет жизнь только рыцарскую, героическую, достойную, либо же — смерть, но «смерть со славой!» (Руставели), а иного не дано!

Своеобразие поведенческой модели человека в условиях кавказской культуры отмечено не только в художественной литературе. О нем свидетельствуют многочисленные исторические документы и материалы. Вот один их них:

> «Это было осенью 1861 года. На завершающем этапе русско-кавказской войны император России Александр II специально прибыл в Западную Черкесию для встречи с черкесской (абадзехской) депутацией, чтобы уговорить горцев, продолжавших сопротивляться наступлению русской армии, добровольно сложить оружие. Обращаясь к собравшимся на поляне старшинам, император говорил: “Я к вам прибыл не как враг, а как доброжелательный друг. Я хочу, чтобы ваши народы сохранились, чтобы они не бросали родных мест, чтобы они согласились жить с нами в мире и дружбе.

Россия — большое государство, перед которым стоят великие исторические задачи. Нам необходимо укрепить наши границы, приобрести моря для выхода к другим странам. Наша торговля с другими народами должна идти через моря. Мы не можем обойтись без Черного моря. Предлагаю дать ваше согласие на прокладку через ваши земли трех дорог к Черному морю: к Анапе, Новороссийску и Туапсе. Казна моя за это выплатит вознаграждение тем аулам, которым придется переселиться с территории, отведенной под эти дороги.

Вы должны признать подданство русского царя, это не лишит вас национальной самобытности: будете жить и управляться по своим адатам, сохраните неприкосновенность своей религии, никто не будет вмешиваться в ваши внутренние дела. Администрация и суд будут из ваших выборных людей.

Вы много десятков лет воюете храбро, но ваши лучшие люди гибнут, и вам не отстоять самостоятельности потому, что моя армия велика и сильна. Уже ясно виден конец: Кавказ будет русским. Нет никакого разумного основания губить и дальше людей. Если вы прекратите губительную войну, ваш народ сохранится, и ему будет лучше жить. Русское государство будет вас охранять от врагов и блюсти ваши интересы, залечатся раны, утихнет вражда и забудутся обиды, и через полвека вы будете жить государственной жизнью и управляться по справедливым законам.

Ваши дети и внуки воспримут грамоту и культурные навыки в ведении хозяйства, и им жить будет легче, чем вам.

В этот решительный час я прошу вас понять неизбежность покорения русскими Кавказа и принять мои условия, при которых ваш народ сохранится в наибольшей целости и будет иметь возможность жить и развиваться себе на пользу и благоденствие. Если мои условия вами будут отвергнуты, я буду принужден приказать своим генералам закончить войну в ближайшие годы, несмотря ни на какие жертвы и истребление народа... Будьте же благоразумны и примиритесь с исторической неизбежностью. Царское слово крепкое, и я торжественно заявляю, что мое слово будет свято и нерушимо, это все я подтвержу царским указом".

В ответ выступил Хаджемуко-Хадже, представитель высших сословий черкесской общественности. "У меня любовь к Родине так велика, что был бы готов любой ценой сохранить ее для наших детей. Но теперь я вижу, что у нас не хватит сил оружием отстоять наши земли. Пришло время, когда мы должны войти в одно из соседних государств... Нам ближе по религии Турция, но она не хочет оказать нам военной помощи... Русских много, нас — мало, силы неравные и нам не устоять... Мое мнение — принять предложение русского царя, покориться судьбе, за это бог не осудит нас..."»

Однако это выступление вызвало неудовлетворенность собравшихся старейшин. Тогда выступил другой представитель черкесской депутации — Цейко. Старец сказал:

"Русский царь нам сказал, что он должен был сказать по своему долгу, его я не осуждаю, но мои слова не совпадут с его желанием. Народ рождается, как отдельный человек, один раз; как отдельный человек, он развивается, стареет и умирает. Самый большой век человека — 100 лет, а народ живет тысячелетия... Нет ничего вечного под солнцем. Но и нам люба и дорога наша Родина-мать, и мы, не жалея жизней, защищаем и отстаиваем ее. Мы должны дать ответ своим предкам и богу за это священное дело. Нас никто не упрекает, что мы щадим себя. Нет, мы обильно проливаем свою кровь и кладем свои головы... Мы гибнем, но лучше гибель, чем рабство. Русский царь нам обещает неприкосновенности наших адатов и нашей религии. Но разве это возможно! Бросьте горсть соли в кадку воды и посмотрите, что случится с солью: она растворится. Маленький народ, покоренный большим народом, должен раствориться в нем... С окончанием нашей свободы окончится и наша самобытность, иначе и быть не может. Мы храбро и беззаветно должны продолжать борьбу. Бог не в силе, а в правде. Будем биться до конца. Если погибнем за Родину, за народ, за веру, за честь, то позора нам не будет. Может, Кавказ и будет русским, но черкесы не будут рабами русского царя, пока в их жилах течет кровь.

Русский царь называет себя нашим доброжелателем... Как это странно, наш «доброжелатель» 60 лет безжалостно проливает кровь... Нет, Кавказ будет или нашей любимой колыбелью, или нашей могилой, но живыми мы его не отдадим. Лучше гибель, чем рабская жизнь. Не опозорим воинской славы наших предков и не забудем первейшей заповеди: «Будь героем или умри!..»".

Слова старца-черкеса были восприняты с восторженным одобрением присутствовавшими на встрече представителями черкесского народа, что серьезно насторожило царя и сопровождавшую его свиту, опасавшихся народной ярости. Заметив это замешательство среди гостей, оратор сделал рукой знак и народ вновь притих. Тогда он добавил к своим словам: "Царь в настоящее время наш гость, а гость — священная особа, и пусть никто не подумает, что абадзехи способны нарушить долг гостеприимства. Пусть народ расходится и ждет указания своих уполномоченных"» [22].

Для нас важно здесь обратить внимание на те ценности (честь, достоинство, позор, совестливость и др.), на которые ориентировались абадзехи в столь ответственный для них час. Они хорошо понимали безысходность ситуации, вероятные последствия нависшей над ними смертельной угрозы. Русский царь

предоставил им возможность для выбора: жизнь, т. е. «российское подданство», или смерть. В этих условиях абадзехи делают свой выбор — *смерть*, ибо жизнь в иных условиях, кроме как в своих, они не приемлют.

Стороны не достигли и не могли достигнуть консенсуса. В этом участники встречи не были виноваты. Не только русский царь, но и старец-черкес говорил то, что он должен был говорить. По-другому себя вести они не могли. Ведь, по существу, речь на поляне шла о столкновении двух (русской и кавказской) цивилизаций, придерживавшихся различных моделей жизнеустройства и систем ценностной ориентации.

Реконструируя живой образ кавказской, в том числе и абхазской, культуры, нелишне сослаться еще на один сюжет. На этот раз из области обычного права.

Как известно, до недавнего времени на Кавказе действовал институт кровной мести, который предписывал участникам конфликта соблюдение достаточно жестких правил и норм поведения. Они избегали встреч друг с другом. Но бывали случаи, когда они неожиданно сталкивались. Такое столкновение могло произойти в любое время и в любом месте. И тогда, независимо от времени и места, когда это произошло, между ними завязывалась смертельная схватка. И если у одного из них, скажем, выпал из рук кинжал, то другой не имел права воспользоваться этим благоприятным для него моментом — он обязан был отступить, чтобы предоставить своему кровному врагу возможность поднять кинжал и восстановить тем самым равные условия продолжения борьбы. Причем эти правила в условиях отсутствия так называемого общественного надзора за их исполнением сознательно соблюдались самими участниками конфликта.

Понять и объяснить такое, довольно странное, поведение участников конфликта с точки зрения современного, прагматически строящего свои действия человека, непросто. Почему мститель не воспользовался предоставленной ему возможностью? Ведь отказ от нее мог стоить ему жизни? И в отсутствие свидетелей никто бы не осудил его за право отомстить любой ценой — узнали бы главное, что он отомстил, выполнил долг перед самим собой и перед обществом.

Видимо, отмщение — не самоцель. Главное — это *защита своей чести,* и, быть может, не столько перед обществом, сколько перед *самим собой*! Человек здесь и законодатель, и исполнитель воли закона, и судья собственных действий — в одном лице. Вспомним приведенные выше слова Дж. Белла о существовавшей на Кавказе системе самоуправления, при которой люди сами «определяли границы своей свободы» и они же следили за тем, как эти границы ими же самими соблюдались. Это значит, что человеку надлежало, прежде всего, самому осознать и оценить свою честь и достоинство. Только после этого он мог отстаивать их перед обществом.

Народ или войско?

Можно было бы продолжить иллюстрацию своеобразия традиционной абхазской культуры и другими, не менее репрезентативными, фрагментами и сюжетами из ее жизни. Но наша задача не сводится только к этому.

Мы привели эти факты потому, что на нашем пути к главной цели — реконструкции целостного образа традиционной абхазской культуры — данные нарративные материалы являются важными аргументами.

Человек, как уже отмечалось, — не пассивный продукт культуры, а ее активный потребитель и производитель. Такое субъектно-объектное положение индивида и культуры по отношению друг к другу делает связь между ними неразрывной и детерминированной: какова культура, таков и человек, но каков человек, такова и культура. Только в познавательных целях их можно развести и рассматривать как отдельные предметы исследования. Именно так мы и поступаем, с тем чтобы еще раз вернуться к социальному образу абхаза как субъекту абхазской культуры.

Выше нами были названы и охарактеризованы сословия абхазского общества, которые выступали основными акторами культуротворчества, — князья, дворяне и крестьяне. На этих «трех китах» строилось абхазское общество. Но среди них крестьянство играло более важную роль — и не только благодаря своей численности. Ведь в разделении труда именно на кре-

стьянство возлагалось выполнение двух наиважнейших, с точки зрения существования общества, функций: *обеспечение безопасности* и *создание материальных условий жизни*. Выражаясь повторно в терминах Платона, крестьяне — это и «стражи» общества, и производители материальных благ. Более того, по сути, на базе в основном этого сословия происходило производство и воспроизводство жизни общества (регенерация популяции, социализация нового поколения и др.). Тем самым крестьянство играло наиболее важную роль в жизнеобеспечении абхазского общества, что повышало его социальный статус.

Разумеется, крестьянин в условиях социального расслоения абхазского общества зависел от князей и дворян, так как не являлся собственником обрабатываемого им земельного надела. Являясь главной производительной силой материальных средств жизнеобеспечения, крестьянин, тем не менее, больше идентифицировал себя не с тружеником на земле, а со «стражем» общества, о чем свидетельствует его одежда (черкеска — «**аҧсуа маҭэа**»). Даже в мирное время в общественных местах крестьянин появлялся в военных доспехах, не говоря уже о том, что по действующему в обществе праву он был всегда вооружен.

В воинскую одежду всегда были одеты князья и дворяне. Обязанности воина считались более престижными и почетными, чем другие ремесла и занятия. Только воин мог быть удостоен чести; невоину трудно было заслужить ее. Поэтому каждый член общества так ревностно относился к тому, чтобы другие признавали его не иначе как воина. Здесь, как у спартанцев или хуннов (Л. Гумилев), понятия «народ» и «войско» почти совпадали.

В связи с этим нельзя не заметить, что труд производителя материальных благ не особенно ценился в этом обществе. В режиме местной жизни людей труд, нацеленный на развитие социальной инфраструктуры и улучшение их благосостояния, занимает весьма скромное место. Люди не стремились к накоплению материального богатства в западном смысле слова, крестьяне, по сути, не занимались товарным производством. Тип хозяйствования, которого они придерживались в горных и предгорных условиях, — это натуральное производство.

Абхаз считал для себя зазорным заниматься торговлей, а на базе натурального хозяйства осуществлялось лишь простое воспроизводство самого необходимого — продуктов питания, одежды, жилья и др. Потребление природных ресурсов сдерживалось, как уже отмечалось, нормами биогеоценоза. Да и жизненные потребности в условиях традиционной культуры расширялись медленнее. Все это способствовало сохранению стабильности сложившейся здесь экокультурной системы.

Именно в таких условиях сформировался своеобразный тип крестьянина, являвшегося главным фигурантом в жизни традиционного абхазского общества. Он заметно отличался, скажем, от русского или европейского крестьянина. Последний в феодальном обществе, как правило, остро чувствует свое угнетенное состояние. Он уверен, что другие, особенно высшие, сословия относятся к нему *несправедливо*. Растущее чувство неудовлетворенности со временем порождает бунтарское настроение и открытый протест. Поэтому в истории российского или западного обществ крестьянство часто выступало дестабилизирующим фактором.

Ничего подобного абхазский крестьянин не испытывал. Ни его положение в обществе, ни отношение других к нему не давали повода для протестного настроения против существующего социального порядка. Это не значит, что в обществе вовсе не было конфликтов. Они были, но носили неполитический характер и не затрагивали интересов системы. Отношения между различными социальными сословиями определялись не имущественным положением, как в других классовых обществах. Да и особого имущественного различия между этими сословиями не было. Здесь не было богатых князей и дворян, как не было и нищих крестьян. Положение человека в обществе определялось не столько его имущественным положением, сколько личностными качествами, прежде всего, достоинством. Достаток (в смысле количества принадлежавших вещей) не особенно ценился. Поэтому бытовые условия жизни даже князей и дворян были весьма скромными. Все это минимизировало конфликтогенный потенциал абхазского общества.

Различие между сословиями проходило по линии осознания каждым из сословий своей коллективной идентичности — «кре-

стьяне», «князья», «дворяне». Минимизировано было не только имущественное, но и духовное различие между этими сословиями. Так, например, оскорбить, унизить честь и достоинство крестьянина было небезопасно. И если кто-то из представителей даже высших сословий пытался сделать это, то крестьянин мог сам отстоять свое достоинство — он ведь вооружен? Более того, для князя или дворянина не считалось зазорным общаться с крестьянином, скажем, за обеденным столом.

По своему интеллектуальному потенциалу крестьянин мог поддержать общение с любым представителем высших сословий. Об этом говорит, в частности, существовавший в абхазском обществе и упомянутый выше институт аталычества — обычай, когда князья и дворяне отдавали своих детей крестьянам на воспитание. Причем последние воспитывали этих детей не как будущих крестьян, а как князей и дворян. Это значит, что крестьяне-воспитатели сами хорошо знали и владели определенными навыками жизнедеятельности, манерами поведения и даже мировоззрением, соответствовавшими сословной принадлежности детей-воспитанников.

Такие взаимоотношения представителей крестьян и высших сословий часто становились основой возникновения родственных отношений между ними. Институт родства, как известно, всегда играл и играет важную роль в жизни абхазского общества. Через этот институт высшие сословия не только воспитывали своих детей, но и получали определенную материальную и иную поддержку со стороны крестьян.

Все это дает достаточное основание говорить о существовании в прошлом определенного *баланса взаимозависимости* высших сословий и крестьянства в абхазском обществе. Этот баланс поддерживали все участники социальной игры, что делало общество стабильным и дееспособным. Правда, высшие сословия занимали свое положение в обществе по наследству, но это положение надо было постоянно поддерживать, и не столько материальным состоянием, сколько интеллектом.

Имеющаяся в обществе социальная конкуренция развертывалась, главным образом, в сфере духа, а не в сфере имущественных отношений. Высшие сословия нуждались в том, чтобы другие, прежде всего крестьяне, признавали их как таковых.

Добиться такой цели высшим сословиям было непросто, ибо сами крестьяне были носителями высоких идеалов (чести и достоинства). Это лишний раз подтверждает определенный примат духовных ценностей абхазского общества над материальными. Человеку в культуре такого общества было более важно обладать и поддерживать честь и достоинство, чем заниматься наращиванием своего материального благосостояния.

Лишь в мире духовных ценностей индивид чувствовал себя более комфортно, удобно и мог себя реализовать в наибольшей степени. Не об этом ли говорит, в частности, тот факт, что, оказавшись в инокультурной среде, абхазы, как и горцы Кавказа вообще, начинали искать сферу применения своего потенциала и находили ее не в экономике, а в военно-политической карьере.

Именно такая ценностная ориентация во многом определяла типологическое своеобразие традиционной абхазской культуры. Эта культура кодировалась, главным образом, в самом человеке в виде культурно-исторической информации, определявшей содержание и форму его социального поведения. Сама культура хранилась не в предметном, вещественном, а во *внутреннем мире* человека. А свой внутренний мир человек воплощал, в первую очередь, в *поведении*. Это дает основание говорить еще раз об абхазской культуре как об *этикетной*.

Несомненно, о*предмечивание-распредмечивание* культуры не могло не происходить. Но при этом нетрудно заметить, что в Абхазии, как и на всем Кавказе, не создавался насыщенный вещами предметный мир человека. Здесь не строили величественных зданий и сооружений, типа египетских пирамид или буддистских храмов. Предметный мир человека на Кавказе был скромным и простым, а внутренний — более богатым и развитым. Единственный неподражаемый храм на Кавказе, восхищающий глаз человеческий по сей день, — это сам Кавказ! Но он нерукотворен.

При этом обращает на себя внимание некоторое сходство образа Кавказа с образом сложившейся здесь культуры. Величие Кавказа — в его природном разнообразии и устремленности ввысь. «Творческий» потенциал природы тратился здесь на освоение ею трехмерного пространства больше не по горизонта-

ли, а по вертикали. Вслед за природой и человек осваивал естественную среду обитания не по горизонтали, а по вертикали. Эта вертикаль выражалась, прежде всего, в значимости исторического времени в жизни общества, о которой речь шла выше. Образно говоря, кавказская, и абхазская в том числе, культура оказалась как бы «прикованной» к горным скалам, «привязанной» к горному ландшафту, определившему механизмы ее выживания — не через расширение предметного разнообразия социально-культурного пространства и приобретение интеллектуальных навыков освоения новой среды, а через повторение каждым очередным поколением объема социально-культурного опыта предков. Поэтому есть основание думать, что в контексте природы становление кавказской культуры было завершено, после чего она лишь повторяла форму своего бытия.

Выражаясь в терминах Ф. Ницше, можно сказать, что кавказская культура — «мужского пола». В ней мужчина, при всем его благоговейном отношении к женщине, играет все же доминирующую роль. В мужчине сила этой культуры, но и слабость тоже. Творческий потенциал таких культур ограничен и может развиваться через определенные контакты с другими культурами, прежде всего, с культурами «женского пола». Уместно вспомнить в связи с этим то влияние, которое оказал Кавказ на состояние русской классической культуры XIX в.

Кавказ — это не только природная экзотика, но и уникальная культура. Значимость накопленного здесь опыта жизнеобеспечения вряд ли возможно переоценить, особенно в постсовременных условиях, когда человечество переживает глубокий цивилизационный (технологический) кризис. Сохранение этого опыта — задача не только народов кавказского сообщества.

Культура и религия

Данная выше характеристика традиционной абхазской культуры была бы неполной без рассмотрения роли и места в ней религии. Такой анализ тем более важен, поскольку институционализация религиозного сознания в Абхазии произошла с незапамятных времен, и сознание занимало заметное место в жизни абхазской культуры на протяжении всей ее обозримой истории. Этот институт не утратил своей значимости и сегодня,

несмотря на нарастающую динамику трансформационных процессов. Но нас интересует не религиозное сознание само по себе, а его ценности и *соотношение* их с *ценностями* светского сознания, как и то, какие именно из этих ценностей (религиозные или светские) оказывали наибольшее влияние на поведение индивида.

Бесспорно, религиозное сознание в абхазском обществе имеет древние и глубокие традиции. Истоки этих традиций уходят в глубь тысячелетий, когда формировалось само мировоззрение этого общества. На начальных этапах своего становления мировоззрение было, как уже указывалось, космогенным: образ космоса представлялся не мертвым и безжизненным, а чем-то живым и обожествленным. Картина космоса создавалась на основе умозрительных построений и ассоциаций. Других способов формирования представлений о мире вообще и о себе у человека и общества тогда еще не было. Умозрительным был и способ аргументации таких представлений. Поэтому людям приходилось просто *верить* в реальность формируемых ими же мифов, символов, разного рода версий, посредством которых они познавали и объясняли окружающий мир.

Именно в контексте такого мировоззрения и формировалась религиозная идеология, которая исторически трансформировалась от политеистических представлений к монотеистической форме сознания. Подобный процесс на территории расселения абхазов происходил с начала нашей эры. Есть основание думать, что христианизация Абхазии (православная ветвь) происходила достаточно мощно, о чем свидетельствуют не только многочисленные памятники архитектуры, но и абхазский язык.

Христианство проникло во внутреннюю структуру абхазской культуры, в стилистику мышления абхазов. Можно даже говорить об определенном синтезе христианской и абхазской культур. Хотя христианство, утверждая себя, и вытесняло языческие верования, полностью преодолеть их так и не удалось.

С XVI столетия, в связи с усилением турецкого влияния, в Абхазии стал распространяться и ислам. Однако глубоко внедриться в жизненную ткань абхазского общества и институционализироваться он так и не смог. Лишь в последнее время наблюдается некоторое оживление мусульманской веры, как и

других религиозных общин, что дает основание говорить о поликонфессиональности современной Абхазии.

Каких-либо конфликтов на религиозной почве в истории Абхазии не наблюдалось. Взаимоотношение между различными религиозными общинами и конфессиями было *толерантным*. Видимо, сказывались отсутствие в Абхазии религиозного фундаментализма и фанатизма, а также определенный примат духовных ценностей, но не *религиозного*, а *светского* характера, как абсолютных и внеисторических (об этом речь шла выше). Подтверждением может служить все та же поведенческая модель абхазов, которая строилась определенным (ритуализованным) образом, где конечный и побудительный мотив осуществляемых человеком действий — это, прежде всего, забота о своей чести и достоинстве. Даже перед Богом абхаз чувствовал себя самодостаточным.

Несомненно, в представлениях абхаза Бог — Творец, и он всесилен. Но при этом бытие Бога как абсолютной субстанции нисколько не умаляло достоинства человека, которым так дорожил абхаз. Даже тогда, когда он обращался к Богу с мольбами, он должен был это делать с чувством собственного *достоинства,* не унижая себя. Унижение собственного достоинства — непростительно ни при каких обстоятельствах.

В мире абхаза не было внешней силы, в том числе и божественной, которая могла бы искупить его грех за позор. Смыть с себя позор он мог только сам. Так поступил упоминавшийся нами Гарун из поэмы М.Ю. Лермонтова «Беглец». Не стал он просить у Всевышнего прощения за позор, которым себя покрыл. Лишь бы жить или жить любым способом для горца неприемлемо. Даже при встрече со смертью «лицом к лицу» горца не должно покидать чувство самообладания; он не позволял себе действовать из чувства страха, которое могло унизить его достоинство. Не об этом ли говорит образ другого литературного героя — Хаджи-Мурата?

Известно, что главными действующими субъектами в религиозном сознании являются Бог и Человек. Права и полномочия между ними в сфере Духа распределяются определенным образом и, как правило, в пользу Всевышнего. Соотношение сил Небесных и Земных выглядит примерно так: чем сильнее

Бог, тем слабее Человек, и наоборот. В условиях традиционной абхазской культуры это распределение происходило таким образом, что Человек не был подавлен всемогуществом Бога. Сохраняя самодостаточность, он выступал от имени своего земного «Я» и к достоинству своего «Я» апеллировал как к высшей инстанции.

Семья и община

В конкурентной борьбе за существование все общества подвергаются испытанию на жизнеспособность. Одни из них выдерживают это испытание, другие — нет! Происходит своеобразное отсеивание (*социальный отбор*), вследствие чего слабые общества сходят с исторической арены, а сильные продолжают свое существование. Причем часто они это делают за счет слабых. Из постоянной смены одних цивилизаций, культур, стран и народов как раз и складывается всемирная история.

В этом, не менее жестоком, чем в природе, «естественном отборе» никто не застрахован от неудач. Социальное настоящее, как уже отмечалось, не может служить абсолютным гарантом будущего. Социальное будущее завоевывается в борьбе. В схватке за будущее на успех может рассчитывать только то общество, которое обладает определенным набором необходимых для этой борьбы признаков и качеств. Среди них наиболее важным и ценным, на наш взгляд, является *интеллектуальный потенциал* общества, а не экономические, военно-технические или иные показатели, как это может представляться на первый взгляд. Поэтому, насколько успешно общество производит и воспроизводит свой интеллектуальный потенциал, можно оценивать его дееспособность. Это особенно важно знать сегодня, когда нам приходится по крупицам восстанавливать свой разрушенный войной социум. Разрушению ведь подверглась не только хозяйственная инфраструктура общества. Не меньше пострадал наш генофонд, наш интеллектуальный потенциал. Причем ущерб, понесенный в этой сфере, наиболее трудновосполним. Важно знать, *как* восстановить интеллектуальный потенциал и в конечном счете дееспособность общества. Именно этой ситуацией и вызвана острая

необходимость в переосмыслении собственного социального опыта, в частности тех механизмов, посредством которых осуществлялось *формирование*, *хранение* и *передача* интеллектуального потенциала в традиционном абхазском обществе.

Что такое интеллект? Это совокупность умственных (духовных) способностей человека. Такие способности хранятся и передаются не генокодом, а по принципу «социального наследования». Поэтому люди, принадлежащие различным культурным общностям, обладают разным интеллектуальным потенциалом. Да и внутри отдельной культурной общности интеллектуальные способности людей различны. Почему так происходит? И как же происходит формирование и хранение человеческих способностей?

В методологическом ракурсе на этот вопрос мы уже отвечали. Здесь достаточно отметить: *интеллектуальные способности человека формируются культурой*. Именно в этом ее смысл и предназначение, — а не в самой себе. Формируя в индивиде его способности, культура персонифицирует себя. Формирование ребенка и становление из него человека есть не что иное, как процесс усвоения им преднаходимых культурных ценностей и превращения их в органический компонент своей самости. Культура, таким образом, выступает здесь как человекообразующий субъект. Вне культурной сферы становление человека не происходит.

Человекоформирующую функцию культура выполняет через свои определенные структуры. Пожалуй, наиважнейшей среди них является семья. Разумеется, семья выполняет и другие функции (хозяйственную, популяционную и т. д.), но воспроизводство социальной формы жизни — это одна из главных ее задач. В силу значимости этой задачи и сложности ее решения в развитых обществах создается специальная система, структуры которой занимаются воспитанием и образованием (социализацией) нового поколения.

В условиях традиционной абхазской культуры формирование нового поколения происходило главным образом в *семье*. Причем семья не обучала ребенка грамоте (читать и писать), основам научных или художественных знаний. В общем-то та-

ких знаний ребенок не получал и в других структурах общества. Но, оказавшись в каком-нибудь иностранном учебном заведении, юноша-абхаз быстро и успешно овладевал такими знаниями, обращая на себя внимание своими умственными способностями и изысканным поведением.

Семья, таким образом, занималась здесь не столько обучением ребенка грамоте, сколько воспитанием его. И воспитывала она в нем навыки и умения вести себя по форме и в соответствии с нормами той поведенческой модели, которой придерживалось общество. Причем воспитывался ребенок не столько через слово, сколько через действие. Действие старших являлось наглядным прообразом воспитания, в котором ребенок видел, кем он может и должен стать. То есть формирование ребенка происходило по принципу «делай, как я» (Н.Н. Моисеев), но при этом не было назидательности, навязчивости.

Свободно и естественно включался ребенок в жизнь семьи, где он, подражая старшим, делал то, что делали другие. Каждое новое поколение формировалось «по образу и подобию» предыдущего поколения и повторяло его. Способности и ценности воспринимались новым поколением в том виде, в каком они передавались старшим поколением. Поэтому между поколениями не было конфликта, что, несомненно, способствовало стабильности общества. При такой преемственной связи поколений нетрудно было понять стратегию формирования человека будущего: социальный образ предыдущих поколений и здесь служил исходной схемой моделирования будущих.

В то же время нельзя не заметить, что социальная практика, и информационная в том числе, на базе которой происходило формирование ребенка, была узкой. Формирование ребенка происходило на основе главным образом той культурно-исторической информации, которая была накоплена внутри абхазского общества. Такого взаимодействия, взаимовлияния различных обществ друг на друга, какое ныне наблюдается, тогда еще не было. Общества функционировали сравнительно более автономно. В таких условиях возможности выбора ценностей оказывались ограниченными, что делало общество более однообразным. При этом накопленный в обществе интеллектуальный потенци-

ал развивался медленно. Доминирование традиционных форм и механизмов существования и делало абхазское общество уязвимым, что могло стать серьезной угрозой его существованию при неблагоприятных внешних условиях.

Тем не менее в процессе социализации в семье индивид получал хорошую подготовку: он мог быть принят обществом и успешно участвовать в его жизни. Именно через институт семьи им приобретались высокие нравственные ценности и интеллектуальные способности. Эти способности позволяли ему довольно успешно овладевать в соответствующих обстоятельствах ценностями и других культур и демонстрировать свой интеллектуальный потенциал. Такая оценка закреплена, в частности, в языке: о своих предках абхазы отзывались не иначе как о людях «образованных без образования».

Нельзя не учитывать также и *общину*, игравшую, наряду с институтом семьи, ключевую роль в жизни абхазского общества. Как известно, община — это сельский тип поселения, объединявший несколько десятков семейств по территориальному принципу. Как и семья, она выполняла разные функции, но нас интересует ее роль в формировании интеллектуального потенциала общества и человека в том числе. На это тем более важно обратить внимание, поскольку семья функционировала непосредственно в контексте общины.

Взаимоотношения семей внутри общины были весьма тесными и достаточно прочными, что служило основой существования в Абхазии, как и на всем Кавказе, на протяжении столетий общинной собственности. В общине удовлетворение общих интересов (безопасность, производство и воспроизводство жизни и др.) осуществлялось совместными усилиями.

Через семью, а вслед за ней и через общину, генерировалась социальная энергия, дееспособность общества. После семейных уз внутриобщинные связи между людьми были самыми тесными и крепкими. Семья и община представляли те наиболее важные, воедино слитные социальные группы, на базе которых функционировала система абхазского общества. Семья и община выступали в качестве того коллективного социального субъекта (актора), который оказывал наиболее фундаментальное влияние на жизнь.

В условиях Абхазии община представляла то самое социальное поле, где индивид, прошедший курс семейного воспитания, проходил своеобразную проверку социальной практикой (апробацию). Именно община *оценивала*, *поощряла* и *порицала* социальное достоинство и способности человека. По сути, она выносила окончательный вердикт личностным качествам каждого. Но исполнить решение общины, воля которой непререкаема, провинившийся человек должен был сам. Поэтому каждый дорожил мнением своей общины и старался поддерживать хорошее мнение о себе. Хитростью или обманом достичь этого было невозможно. Люди судили друг о друге не по словам, а по делам. Впрочем, слова и дела внутри общины, в общем-то, особенно и не расходились. Но все же, при оценке других предпочитали исходить из их конкретных дел. И как раз в делах (действиях) человек должен был выражать, прежде всего, *интересы* своей общины.

Более того, члены общины, по существу, составляли *единый социальный субъект:* они мыслили и действовали как один человек. Община не культивировала индивидуализм, плюрализм мнений и позиций; в ней доминировало коллективное единомыслие, что позволяло ей быть внутренне весьма устойчивой социальной организацией. Члены общины были более сплочены, поддерживали друг друга и в радости, и в беде морально и материально. Они жили по принципу: «Один за всех и все за одного». Через такую (общинную) форму социальной организации ее члены добивались *гарантированного* жизнеобеспечения.

Община как таковая опиралась не на *индивидуальное* начало, а на *общее* (социальное, коллективистское) в индивиде. Индивид в общине был как бы растворен; он должен был мыслить и действовать, как остальные члены общины. Его индивидуальное «Я» мыслилось им лишь в рамках коллективистского «Мы», от которого индивид был зависим. Интеллектуальный потенциал индивида тратился главным образом не на развитие коллективного самосознания общины «Мы», а на его усвоение, на его персонификацию, ибо «Мы» играло решающую роль в его жизни.

Свобода индивида в общине была предельно ограничена; о его свободе можно говорить лишь в том объеме, в котором он

сам не ограничивал ее во имя достижения не столько личных, сколько общих целей. Ограничение свободы — это неизбежные издержки человеческой кооперации, необходимость, без которой объединение людей невозможно. Свободной могла быть здесь лишь сама община, что дает основание говорить о *коллективной форме господства*. Однако это не означало произвола со стороны общины по отношению к своим членам. Свобода общины была нормирована, причем достаточно строго. Ведь община существовала в интересах каждого ее члена в отдельности. Не кто-то другой, не какое-то уполномоченное лицо, а сами члены общины, вместе, принимали решение, которое ими же и выполнялось. В этом смысле можно говорить об общине как о *коллективной форме свободы*!

Свобода общины была нормирована (ограничена) еще и потому, что сама она была встроена в общественное целое и функционировала по его законам. Иными словами, община существовала в интересах не только ее членов непосредственно, но и общества в целом. Но и само общество как таковое могло существовать не иначе как через и посредством таких структурных микроорганизаций.

Правила и нормы внутриобщинной совместной жизни людей, а также их ценностная ориентация задавались им как бы извне — тем социокультурным пространством, в системе которого община существовала.

Община была надсемейной, более высокой формой объединения людей в единую социальную организацию. Но сама община была объединена с другими аналогичными образованиями в единое социокультурное пространство, по канонам и нормам которого она жила. Такое объединение общин создавало еще более широкую, надобщинную форму социальной организации, в роли которой чаще всего выступало большое *село*. *Семья, община и село* — те «три кита», на которых держалась традиционная абхазская культура. Это дает основание говорить об абхазской культуре как о культуре сельской общины.

Такова была общая схема, по которой строилась жизнь людей в общине. Но при этом важно учитывать специфику абхазской общины, в которой индивидуальное начало не было столь подавлено, как в условиях обычной общины. Отстаивание абха-

зом своей чести и достоинства предполагало высокий уровень развития его индивидуального самосознания. Индивидуальное «Я» здесь не только имплицитно присутствовало в коллективном начале, но часто демонстрировалось и публично.

«Я» открыто не противопоставляло себя коллективному «Мы»; взаимоотношения между ними были, выражаясь современным языком, партнерскими. Община отнюдь не подавляла индивидуальное «Я»; напротив, она создавала условия, при которых индивид мог полнее раскрыть свой интеллектуальный потенциал. Именно через индивидуальное «Я» община выражала и осознавала себя. В интересах общины и в рамках ее правил и норм мышления индивид мог выдвинуть свое оригинальное понимание существовавших в обществе проблем, раскрепощая и упражняя этим свой интеллект. Община зиждется здесь не на низком уровне развития индивидуального сознания, как это наблюдалось в других культурах, а, повторяю, на развитом интеллектуальном потенциале каждого его члена, особенно тех, кто по праву был оруженосцем.

И все же *коллективизм* был базовым, формообразующим началом абхазской культуры, которой была чужда *идеология индивидуализма* в прагматическом ее понимании. Как раз те основные недуги, которые культура испытывает в наше время, во многом и проистекают из эрозии коллективного начала.

Сегодня нам приходится переходить из одной культурной матрицы (коллективистской) к другой (индивидуалистской). И нам приходится переходить к другому ценностному измерению бытия не по своей воле, не по логике нашей внутренней эволюции, а по воле внешнего мира, с которым мы вынуждены интегрироваться. Это острый, болезненный процесс. И об этом более подробно речь пойдет ниже.

§ 4. В контексте социокультурной трансформации: реформация или деформация?

Ключевые понятия: трансформация, реформация, модернизация, деформация, столкновение, разнообразие, взаимодействие, аннигиляция, диффузия, кризис, переход, порядок, хаос, генерация

Предварительные замечания

На поставленный вопрос «кто мы?» нам пока удалось ответить лишь частично. В предыдущем параграфе речь шла о том, кем мы являлись в прошлом. Хотя без определенной реконструкции социокультурного образа наших предков трудно судить о том, кем мы являемся сегодня и кем хотели бы видеть себя в будущем. Рассматривая себя в контексте исторической диахронии, становится возможным получить более полный искомый ответ на вопрос: кто мы?

Смысл проделанной выше работы состоит еще и в том, что в ней намечен определенный дискурс, позволяющий преодолеть сложившийся у нас традиционный стиль самопознания. При всей важности дескриптивного (собирательно-описательного) метода воссоздать лишь на его базе целостный социокультурный образ абхаза вряд ли возможно. Потому нам пришлось прибегнуть к нетрадиционному для абхазоведения подходу и использовать понятийный аппарат разных наук (социальной философии, культурологии, этнологии, феноменологии, герменевтики, синергетики и др.). Изучение поставленной выше проблемы на стыке смежных наук оказалось более продуктивным и позволило сформулировать рабочую версию и дать смысловое (ценностное) толкование феномена абхазской культуры.

Вместе с тем используемый комплексный подход помог точнее определить родовой признак такого вида живого существа, каким является человек. Указанный признак состоит в том, что, в отличие от других видов живых существ, в том числе и высокоорганизованных приматов, человек есть существо, *создающее то, чего нет в природе, а именно — культуру*. Но культура — не только продукт (объект) человеческого бытия, но и его субъ-

ект. Как таковой человек существует только в мире культуры, созданном им, равно как и создавшем его. И не только человек творит культуру, но и культура творит человека. В социосфере происходит как бы функциональное взаимозамещение человека и культуры. В конечном счете весь этот сложный процесс сводится к тому, что человек творит себя сам, но делает это через культуру.

Это фундаментальное положение современной науки о культуре можно и нужно экстраполировать на анализируемый здесь предмет. Такой путь поможет глубже понять суть абхазской культуры и уже через нее дать более полный ответ на интересующий нас вопрос.

Проведенный анализ показывает, что социокультурное становление абхазского общества было как будто завершено. Система, на базе которой общество существовало, функционировала достаточно четко и определенно. Она была довольно устоявшейся и жестко структурированной. В этой системе морально-психологические установки и нормы играли ключевую роль. Именно на базе моральных максим и норм происходило объединение людей в единую и целостную общность и поддерживалось единство общества. Внешние угрозы и жесткие природные условия еще теснее сплачивали людей.

Моральные взаимоотношения (внутрисемейные, родственные, соседские и др.) сакрализировались и подлежали обязательному соблюдению. *Взаимоподдержка, взаимопомощь, внимание друг к другу*, *уважение достоинства другого* (даже кровного врага) и другие моральные долженствования — это обязательные условия жизни человека в таком обществе. Чтобы чувствовать себя защищенным, человек должен был ощущать постоянную поддержку со стороны других. Для этого ему самому необходимо было находиться в постоянной готовности оказывать поддержку другим. Поэтому каждому приходилось стремиться к тому, чтобы заслужить доброе имя и дорожить им. Уклонение от соблюдения моральных норм и предписаний было чревато последствиями. Причем люди не только строили свои взаимоотношения по этим нормам, но и сами осуществляли контроль за их соблюдением. Поэтому трудно было преступить этические законы и остаться при этом незамеченным.

Несомненно, нарушения норм жизни имели место, но они, повторяю, незамеченными и безнаказанными не оставались. Неотвратимость наказания за нарушение закона четко и строго соблюдалась. Из этого отнюдь не следует, что жизнь абхазского этноса была некой идиллией. Разумеется, бывало немало конфликтных ситуаций, но они регулировались, не выходя за рамки собственно морально-правового поля. Для этого имелись соответствующие выработанные и апробированные социальной практикой механизмы. Все это обеспечивало безопасность и стабильность общества.

Сформировавшаяся в ходе социальной эволюции абхазского общества моральная культура (Аҧсуара) подверглась серьезной деформации в процессе последующих культурно-цивилизационных трансформаций. Тем не менее, благодаря именно ей, абхазы продолжали сохранять свою самобытность и этническую идентичность. Этому способствовало и наметившееся в последние столетия некоторое оживление абхазской культуры.

Сегодня моральная культура (как, впрочем, и культура в целом) оказалась в состоянии глубокого кризиса. Казалось бы, народ хорошо знает свою культуру, а потому ему гораздо удобнее жить по ее нравственным и ценностным ориентирам. Однако все более очевидно, что в условиях кризиса и перехода к новой (рыночной) системе хозяйствования их использование в повседневной практике далеко не всегда дает желаемый эффект. Более того, чтобы обеспечить себя необходимыми жизненными ресурсами, людям все чаще приходится вступать в противоречие с традиционными нормами и требованиями Аҧсуара, нарушать их. Такие нарушения, к сожалению, приобретают все более масштабный (массовый) характер. И причина тому не только в росте числа правонарушений, в том числе и моральных (в конце концов, такие отклонения от норм морали и права присутствуют всегда, а в условиях кризиса особенно). Более важна реакция общества на социальные аномалии. Есть основание думать, что наше общество оказалось не готово противостоять таким негативным явлениям и начинает к ним даже привыкать. Это может привести к их легитимации. Упование представителей элиты общества на нравственное просвещение населения в духе Аҧсуара желаемого результата также не дает. Противостояние

между традиционной абхазской моралью и новой нравственностью, формирующейся на базе рыночной системы хозяйствования, нарастает.

В связи с этим уместно еще раз подчеркнуть, что в основе системы социальных отношений, существовавшей в традиционном абхазском обществе, лежали, как уже отмечалось, *духовные ценности* (честь, человечность, достоинство и др.). Основу же рыночной системы хозяйствования, к которой мы сегодня пытаемся переходить, составляют *материальные ценности* как производные *товарно-денежных отношений*.

Как видно, натуральный и рыночный способы хозяйствования и выстраивающиеся на их базе системы социальных отношений прямо противоположны. Противоречие между ними «снимается» лишь в ходе исторической трансформации, утверждением одного из способов. Мы же сегодня оказались в точке пересечения, в которой эти несовместимые системы столкнулись друг с другом [23].

О фундаментальных категориях бытия культуры

Осмысливая абхазскую культуру в контексте обозначенного здесь дискурса, важно уточнить, *как* и *каким образом* культура вообще существует?

Бытие культуры, как и любого другого объекта природы, *антиномично*. Оно состоит из двух взаимоисключающих тенденций, изначально лежащих в его основе. Это — *сохранение* (самосохранение) и *изменение* (самоизменение). Сохранение противоположно изменению, а изменение — сохранению. И хотя это очевидно, смысл каждого из них становится понятным лишь при анализе состояния того или иного объекта в контексте времени.

Сохранение как таковое есть не что иное, как *тождественность* объекта самому себе. Объект сейчас должен быть тем, чем он был перед этим (сейчас), и после этого он должен остаться таким, каким является сейчас. Но такого, абсолютно тождественного самому себе, объекта в природе нет. Если и допустить возможность его существования, то он был бы недоступен нашим познавательным способностям. Как раз такой важный признак объекта, как тождественность самому себе, может быть обнаружен лишь в связи с происходящими в нем изменениями, т. е.

когда одни присущие ему признаки перестают быть, а на их месте появляются другие.

Но если объект меняется каждый раз, т. е. перестает быть тем, чем он был сейчас, то судить о нем как таковом становится тоже невозможным. Вспомним, как рассуждали ученики древнегреческого мыслителя Гераклита. Развивая учение своего учителя, они приходили к выводу о том, что если река на самом деле течет, то не только дважды, но и один раз невозможно войти в нее, как в одну и ту же реку, ибо само течение изменяется непрерывно. Коль скоро это так, то и река не может быть тождественной самой себе. Поэтому мы никогда не можем сказать о реке ничего, что соответствовало бы ей. Пока мы собирались что-то о реке сказать, она перестала быть той, какой была, — утверждали они.

В самом деле, объект, в котором все изменяется, но ничего при этом не сохраняется, не осмысливается. Не осмысливается потому, что такого объекта в природе вообще не существует. Любой объект может быть только потому, что он одновременно и сохраняется, и изменяется. Точнее говоря, объект, сохраняясь, изменяется, а изменяясь — сохраняется. Сохранение и изменение — это две взаимоисключающие и в то же время взаимополагающие стороны единого бытия, которые друг в друга переходят и взаимообусловливаются друг с другом. Будучи в нерасторжимом единстве, они образуют такое противоречие, без которого бытие невозможно и немыслимо.

Бытие возможно постольку, поскольку оно противоречиво. *Противоречие* — изначальный источник развития, являющегося основополагающим способом самоорганизации (самореализации) бытия. *Развитие* — это наисложнейший процесс, направленный на сохранение-изменение, при котором происходит переход из одного качественного состояния в другое и образование более совершенной формы структурной организации. И только в таком контексте, в контексте единства *сохранения*, *изменения*, *противоречия* и *развития*, может быть рационально осмыслена жизнь культуры, в том числе абхазской. Но такие фундаментальные характеристики культуры могут быть объяснены не формально логическим методом мышления по формуле «либо.., либо» (дизъюнкция), а диалектическим способом —

«и.., и» (конъюнкция). Такова диалектика бытия, его познания вообще и культуры в частности.

Традиция и инновация

На языке культуры диалектику бытия можно выразить через единство традиции и инновации. В жизни культуры *традиция* есть, как уже отмечалось, *повторение* действующим поколением накопленного социального опыта предыдущих поколений. Иными словами, это тот случай, когда жизнеобеспечение общества происходит, главным образом, через освоение и повторение того социального опыта, который был выработан в ходе исторической эволюции данного социума и унаследован им. Тем самым традиция выражает такую тенденцию, которая направлена на *сохранение* выработанной культурой формы бытия. Любая культура обладает потребностью в самосохранении и механизмами удовлетворения этой потребности. Как раз совокупность этих механизмов и составляет традицию, что является консервативной стороной культуры. В этом плане любую культуру следует считать традиционной; нетрадиционной культуры вообще не бывает. Однако это вовсе не означает, что культура может сохраниться, лишь повторяясь. Культура, которая стремится поддерживать свое существование только повторяемостью, питается одними внутренними ресурсами и не пользуется ценностями других культур, неизбежно оказываясь в состоянии полной стагнации. Такая культура, рано или поздно, обречена на исчезновение.

Существовать культура может лишь тогда, когда она, сохраняясь, изменяется (обогащается, обновляется). Не изменяющейся культуры нет, как нет и культуры не сохраняющейся. Изменение культуры происходит, главным образом, под влиянием окружающей ее внешней среды. Находясь в связи с внешним миром, каждая отдельная культура вбирает в себя ценности других культур и превращает их в органический элемент своей самости. Тем самым она наращивает свой потенциал, свою дееспособность. Поэтому культура должна обладать механизмами не только самосохранения, но и саморазвития, т. е. механизмами обновления, обогащения и усвоения ценностей других культур. При этом обновление культуры, ее развитие в целом могут

представлять для нее угрозу. Важно, чтобы обновление, усвоение одной культурой ценностей других культур, происходило в соответствии с ее нормами и потребностями. В противном случае культура утрачивает свою самость.

Иначе говоря, культуры различны, и их адаптационные способности, так же как и способности к саморазвитию, не одинаковы. При взаимодействии (взаимовлиянии) культур очень важно, насколько соблюдаются нормы, возможности и потребности каждой из них в отдельности. В условиях интенсивного взаимодействия культур может происходить и часто происходит поглощение одной культуры другой (культурная ассимиляция или аннигиляция), что ведет к культурному однообразию, к обеднению культурного потенциала человечества. Это значит, что изменение (обновление, обогащение) и развитие в целом, как таковые, не гарантируют культурной безопасности. Гарантированная безопасность культуры может быть обеспечена лишь в том случае, если ее внутренние механизмы, в частности сохранение и изменение, сбалансированны и образуют систему.

Сбалансированное взаимодействие этих противоположностей (сохранение, изменение) не следует понимать так, будто они нейтрализуют друг друга. В этом случае культура также может прекратить свою жизнь. Их взаимодействие конструктивно лишь тогда, когда оно нормированно. В рамках этой нормы каждая из противоположностей сохраняет себя и дополняет другую. Поскольку между ними нет жесткого соответствия, то часто бывают случаи, когда одна из них начинает доминировать. В зависимости от того, какая из этих противоположностей (тенденций) доминирует, культуры делятся на традиционные и инновационные.

Традиционность культуры означает доминирование в ней тенденции, направленной на сохранение наличной формы своего бытия, а в условиях инновационности, напротив, превалирует стремление к самоизменению. Указанные положения требуют определенных уточнений.

Традиционность культуры отнюдь не означает, что в ней не происходит каких-либо изменений и что каждое новое поколение живет только опытом предыдущих. Неизменяющегося объекта в природе нет. Это тем более применимо к культуре, которая яв-

ляется, пожалуй, одной из наиболее динамично развивающихся систем. Традиционность культуры означает лишь то, что изменения в ней происходят весьма медленно, почти незаметно (более заметными являются изменения в системе ценностей, символов и смыслов, по которым люди ориентируются в своей повседневной жизни). В этих условиях повторяемость механизмов жизнеобеспечения становится, повторяю, доминирующей тенденцией развития. Но эти механизмы вечными и абсолютными быть не могут; они изнашиваются и требуют постоянного совершенствования, а порой — и замены их новыми.

При инновационной технологии жизнеобеспечения эти изменения в культуре происходят гораздо быстрее. В таких обстоятельствах люди не могут удовлетворить свои всевозрастающие потребности одной только повторяемостью опыта прошлых лет. Напротив, им приходится наращивать опыт, развивать наличные ресурсы культуры, вследствие чего креативное начало в их деятельности становится все более значимым. Все это в конечном счете приводит к тому, что тенденция к изменению культуры превращается в доминирующий фактор ее развития.

Это не значит, что при инновационной технологии жизнеобеспечения культура перестает быть традиционной. Механизмы самосохранения культуры и в условиях ее динамичного развития продолжают действовать. Одновременно осваивать продукты и ценности других народов и цивилизаций и развивать себя культура может лишь тогда, когда она является субъектом, т. е. обладает идентичностью и осознает себя как таковая. Для осваивающей культуры ценности других перестают быть чужими, как только она начинает пользоваться ими, как своими. Инновационность культуры, таким образом, может рационально осмысливаться лишь в связи, в единстве с традиционностью.

При этом важно учитывать потребности социального актора как фактора культурного развития. В зависимости от разных обстоятельств бывают ситуации, при которых социальный актор вынужден ограничивать свои потребности наличным ресурсным потенциалом культуры. Такая ситуация чаще всего возникает в условиях изолированной культуры или ее слабой связи с внешним миром. И тогда людям приходится не столько развивать

свои потребности, сколько их повторять, чтобы избежать возможных конфликтов между спросом и предложением.

Когда же внешние условия существования культуры более благоприятны, когда культура поддерживает тесные контакты и отношения с внешним миром, люди получают возможность развивать свои потребности и удовлетворять их. Развитие культурных потребностей людей — это важнейший рычаг развития общества вообще.

Осмысливая такие понятия культуры, как традиция и инновация, важно сделать еще одно уточнение. Не только культуры делятся между собой на традиционные и инновационные, но одна и та же культура в процессе своей исторической эволюции может переходить из традиционной в инновационную, как, впрочем, и наоборот. Этот переход может происходить как медленным (эволюционным) путем, так и резко ускоренным (под влиянием внешних сил и факторов).

Использование рассмотренных выше категорий бытия и познания позволит, как представляется, глубже разобраться в сути современной жизни абхазской культуры, в сложных, а порой неоднозначных, процессах ее развития.

Абхазия в культурном пространстве России

Абхазская культура является, как известно, одной из древнейших на Кавказе. Она, как и кавказская культура вообще, представляет собой относительно *замкнутую, закрытую* систему, что позволило ей сохранить в себе ценную информацию о культурной архаике.

При этом географически Абхазия занимала довольно открытую территорию. Если на севере и северо-западе она была ограждена высокими и труднопроходимыми горами, то на юге и юго-востоке граничила с морем. Вода, более чем суша, как отмечал еще Гегель, способствовала межцивилизационным коммуникациям. Но в то же время она часто являлась потенциальной угрозой. Выгодное географическое положение Абхазии позволяло ей быть весьма привлекательными морскими воротами Западного Кавказа, через которые проходили маршруты: Север — Юг и Запад — Восток.

Именно географическое положение благоприятствовало тому, что Абхазия чаще, чем другие регионы Кавказа, контактировала с цивилизациями Средиземноморья и Ближнего Востока. Абхазская культура испытала на себя влияние этих цивилизаций, подтверждением чего может служить, в частности, христианизация Абхазии уже на заре нашего летоисчисления. Причем христианизация не сопровождалась, как это происходило в других обществах, столкновениями христианства (православия) с предшествующей формой верования — язычеством, хотя позиции последнего здесь были крепки.

Внедрение нового религиозного миропонимания в пространство абхазской культуры происходило, судя по всему, достаточно мирно, без каких-либо внутренних духовных потрясений и столкновений. В самой стилистике абхазской ментальности хорошо просматривается глубинный сплав (синтез) светского, языческого и христианского мироощущений. Видимо, потому абхазской ментальности чуждо взаимоотчуждение на религиозной основе или межконфессиональная нетерпимость. Абхазы и сегодня толерантно относятся к различным верованиям и конфессиям; им, повторяю, чужд религиозный фундаментализм. Это одна из важных особенностей исторически выработанной ими духовной практики.

Этой практике Абхазия следовала и в XVI–XVIII вв., когда она оказалась под влиянием Султанской Турции. Глубоко внедриться в самосознании абхазской культуры мусульманской идеологии так и не удалось, хотя «следы» остались. Какого-либо дискомфорта из-за того, что они одновременно и язычники, и христиане, и мусульмане, абхазы в себе не ощущают.

В Новое и Новейшее время геополитическая ситуация вокруг Кавказа, и Абхазии в том числе, резко стала меняться. Обострилась борьба за доминирование на евразийском пространстве между основными тогда геополитическими игроками (Султанской Турцией и Российской империей). На протяжении почти столетия России пришлось воевать здесь — и не только с Турцией.

Многие народы регионального сообщества, в том числе и абхазы, оказывали ожесточенное сопротивление продвижению России на Кавказ. Война с Россией, длившаяся более полстоле-

тия, имела тяжелые последствия. По существу, она разрушила целостность существовавшей здесь на протяжении веков традиционной социокультурной системы. Целые, хорошо обжитые территории, в частности прибрежная часть Черкесии, Абхазии и др., были полностью опустошены. Значительная часть народов сообщества вынуждена была переселиться в страны Ближнего Востока, а некоторые из них (убыхи), как уже отмечалось, в водовороте событий вовсе исчезли. Следствием войны стало превращение Кавказа в российский регион.

Однако интегрирование Кавказа в социокультурный мир Российской империи проходило весьма напряженно и противоречиво. Пришлось заново заселять опустевшие в ходе войны земли, устанавливать в регионе новые социальные порядки и вводить такую административную систему управления, которая была не знакома оставшейся части горцев. Нелегко было и переселенцам адаптироваться к новым реалиям, организовывать и вести хозяйственную жизнь в непривычных для них условиях горных и предгорных территорий. Да и в самой метрополии шли непростые процессы (процессы капитализации), которые в конечном счете привели к коренным экономическим и социально-политическим преобразованиям российского общества.

В то же время империя прилагала усилия к тому, чтобы придать интеграционным процессам на Кавказе менее болезненный (но необратимый) характер и изменить отношение к ней горского населения. В контексте этой стратегии Россия проводила ряд гуманитарных проектов, направленных на гармоничное включение народов регионального сообщества в свое культурное пространство.

Русская культура, на самом деле, оказывала весьма благотворное влияние на жизнь региона. Среди местного населения стала распространяться грамотность, просвещение. Открывались школы для обучения грамоте местных детей, создавались различные гуманитарные общества по распространению научных и религиозных (православных) знаний, а также по изучению культуры кавказских народов. Выходцы с Кавказа стали получать образование в научных и культурных центрах империи. В последующем из них стала формироваться местная интелли-

генция. Именно так мыслилось метрополии превращение враждебного к ней населения в лояльное.

Такая политическая стратегия России на Кавказе продолжалась и в советское время. Формирование новой политической системы, проводившееся советской властью на базе социалистической доктрины, сопровождалось серьезными трудностями и глубокими социальными потрясениями. Несмотря на коренные преобразования в обществе, новая система правления, по существу, повторяла старую, имперскую (централизм, авторитаризм, администрирование и др.). Вертикально построенная система власти, опиравшаяся главным образом на административные ресурсы, оставалась чуждой народам кавказского сообщества, привыкшим на протяжении веков к традиционным формам самоуправления. И хотя такая система правления была востребована империей, в то же время именно эта система оставалась главным барьером на пути дальнейшей интеграции Кавказа в российское социокультурное пространство.

Вместе с тем советская система открывала определенные просторы и возможности для социально-экономического и политического развития нерусских народов. Этому во многом способствовала новая идеология, новая форма государственного устройства на принципах федерализма по национальному (этническому) признаку. Советская идеология, как уже отмечалось, преследовала определенную стратегию, направленную на формирование «новой исторической общности людей». Но само формирование советского суперэтноса мыслилось через расцвет и сближение народов, что делало эту идеологию отличной от модели «плавильного котла».

В таких идеологических рамках началось довольно интенсивное политико-правовое оформление этнических территорий в национальные республики и автономные образования. Многие из них, особенно союзные республики, в рамках общей политической системы и разделения труда пытались создавать свою модель социально-экономического развития государства. В соответствии с общей политической установкой в республиках развивалась также национальная культура, формировались научные и образовательные центры, готовились кадры национальной интеллигенции.

Разумеется, такая политика проводилась в интересах центра, с целью, повторяю, формирования единого социокультурного пространства страны. В то же время эта политика не могла, подспудно, не способствовать росту этнического самосознания народов, осознанию ими своих этнических интересов и идентичности (все это проявилось при распаде СССР).

Различные культуры советских народов развивались, сближались, взаимообогащались, но не *сливались*, как того добивалась система. Кавказ стал российским, но не *стал органическим элементом русской культуры*. Оставаясь регионом российского геополитического пространства, Кавказ (в собственно культурном плане) продолжал отождествлять себя с самим собой.

Этот факт лишний раз подтверждает, что столь часто наблюдаемые попытки институтов власти управлять процессами культурного развития (тем более, административными методами) не дают и не могут дать желаемого эффекта. На развитие культуры, повторяю, можно лишь влиять. Культура — не только объект политики, но и ее субъект; сама культура весьма существенно влияет на характер и направление политического развития общества. Именно потому различие между русской и кавказской культурными идентичностями, различие в их ценностных ориентациях составляло фундаментальную основу той политической напряженности, которая сохранялась все это время во взаимоотношениях центра и региона. Сохранению этой напряженности способствовала, прежде всего, сама система управления, строившаяся по схеме «центр — регион (провинция)». В полиэтнокультурной стране, какой являлись Российская империя и СССР, такая схема не была адекватной реалиям и создавала дефицит взаимопонимания культур.

Понять смысл происходящих сегодня в нашей жизни необычайно сложных и противоречивых трансформационных процессов вряд ли возможно, рассматривая абхазскую культуру (равно как и кавказскую) вне связи с внешним миром, в особенности с русской культурой. Уже 200 лет абхазская культура находится в русском культурном пространстве, в русской культурной среде. При этом абхазская культура не утратила своей идентичности. Напротив, за это время в жизни абхазской культуры произошли, под влиянием русской культуры, значительные структурные

изменения (создание национальной письменности, открытие абхазских школ, возникновение и развитие абхазской литературы, искусства, науки, появление национальной интеллигенции, восстановление национальной формы государственности и др.). По своей значимости и масштабности эти изменения явились своеобразной реформацией, благодаря которой абхазской культуре удалось выжить и, приспособившись к новым условиям, обрести новые перспективы развития. Трудно себе представить сегодняшнее состояние абхазской культуры, если бы в то время она не вступила на этот путь, на путь *реформации*, *реконструкции* и *модернизации*.

Такие изменения в нашей культуре произошли не спонтанно, а под воздействием внешнего мира, в первую очередь русской культуры. Уже не одно столетие мы живем под непосредственным влиянием именно русской культуры. Есть основание думать, что это влияние сохранится и впредь. Поэтому нам важно знать эту культуру, ее типологические особенности и ценностный потенциал, знать, какой культурной стратегии нам следует придерживаться в новых, отнюдь не простых, условиях — в условиях нарастающего межкультурного взаимодействия и конкуренции.

«Русь, куда ж несешься ты? Дай ответ...»
(Н.В. Гоголь)

О русской культуре написано довольно много, в том числе таких академических работ, в которых предприняты попытки представить ее образ в некой метафизической завершенности и цельности. Однако единого концептуального понимания феномена русской культуры еще нет. При всей открытости и простоте русской культуры в ней остается еще немало загадочного, таинственного, неизведанного, что часто воспринимается как сила мистическая, стихийная, иррациональная, трансцендентальная. «Умом Россию не понять...» — так выразил Ф. Тютчев таинственность ее души.

Трудности, возникающие в рациональном истолковании смыслообразующего начала русской культуры, еще не преодолены, что часто приводит к различным представлениям о ней. В них русская культура выступает в разных ипостасях. Тем не

менее некая общая идея все же просматривается: Россия чаще изображается как трансцендентальная сила, выполняющая свое особое (мессианское) предназначение. Это предназначение выражается, как правило, в терминах «вселенская соборность», «космизм», «таинственность русской души», «русская идея» и др. Мессианское самосознание как наиболее фундаментальная характеристика русской культуры хорошо просматривается в «архетипе» (Г. Юнг) русской ментальности.

При этом само мессианство осмысливается как наднациональная (надэтничная) идея, которая содержит в себе определенную устремленность, направленную на распознание тайн космического бытия. Русской культуре как бы предначертано заниматься решением всемирных задач, разгадывать тайны Вселенной, будучи самой загадкой, как для остального мира, так и для себя.

В этом плане можно провести определенную параллель между русской культурой и такими культурами, как китайская, индусская, древнегреческая или средневековая европейская, которые пытались выйти за рамки ограниченности своих цивилизаций и воссоздать универсальную и метафизически завершенную модель общечеловеческого бытия.

В то же время русская культура весьма существенно отличается как от западных, так и восточных типов культурных генераций. Ей чужд, например, созданный древними греками и принятый всей западной цивилизацией *рациональный тип мышления*. Для нее наиболее удобной формой рефлексирования является *образность*. Именно в образах она оформляет себя и с помощью них же воспринимает внешний мир. Вся духовная практика русской культуры генерировалась главным образом через образное мышление, которое получило на Руси столь широкое применение, что порой трудно отличить философствование на русской почве от собственно художественного творчества.

Характерный тип мышления (рефлексирования), присущий носителям русской культуры, хорошо просматривается в целевых установках, преследуемых ими. В условиях западной культуры, как уже отмечалось, человек строит свои действия *рационально, прагматично*, с точки зрения получаемого при этом эффекта (выгоды). Цели, которые он преследует, реально

достижимы и направлены на освоение окружающего его предметного мира. Он находит удовлетворение своих потребностей главным образом в веществе природы. Примат материальных интересов является доминирующим в его жизни. В первую очередь, исходя из этих интересов, он развивает и расширяет пространство своего культурного мира. Смысл освоения, скажем, чужих территорий в условиях западной цивилизации человек видит в том, что вследствие этого он начинает жить лучше, так как улучшает свою жизнеобеспеченность новыми материальными вещами. Именно материальные интересы и возрастающие потребности побуждают человека к определенным действиям, направленным на совершенствование социального мироустройства, в котором он живет.

Сопоставляя русскую культуру с западной, нетрудно заметить, что между ними немало общего. И в условиях русской культуры человек чуть ли не обуреваем желанием создать земной рай. Однако предпринимаемые им в этом направлении усилия не дают ожидаемого эффекта. Напротив, он постоянно ощущает отсутствие «полноты бытия» (В. Соловьев), не удовлетворен наличной формой своего социума и стремится, как и европеец, к будущему («светлому будущему»), где надеется реализовать свой социальный идеал. «...В России не было счастливого настоящего, а только заменяющая его мечта о счастливом будущем» [24].

Лучшая форма жизни и в русской культуре оказывается лишь в будущем, что делает его более привлекательным и значимым, чем прошлое и настоящее. К последним можно относиться критически, но к будущему такое отношение недопустимо. Социальный образ будущего, с точки зрения его совершенства, всегда идеален. Поэтому основной вектор ценностной (социальной) ориентации человека в контексте русской культуры воспроизводится как движение от настоящего к будущему.

Отмечая типологическое своеобразие русской культуры, важно учитывать природные условия ее формирования. В отличие, скажем, от кавказской, русская культура является равнинной, степной. «Степь да степь кругом...» — так характеризует Русь себя. Такое же описание дает и философ: «Необъятность русской земли, отсутствие границ и пределов выразились в строении русской души. Пейзаж русской души соответствует пейзажу рус-

ской земли, та же безграничность, бесформенность, устремленность в бесконечность, широта» [25]. «Русский мир жил и рос в пространственных просторах, и сам тяготел к просторной нестесненности», — вторил Н. Бердяеву другой русский философ — И. Ильин [26].

Равнинность территории позволяла русской культуре пространственно расширяться, что и происходило исторически. «Русская культура распространяется на огромную территорию... Семья, переезжающая из Ленинграда в Хабаровск или Иркутск, не попадает в иную культурную среду. Среда остается того же типа» [27]. Какова мотивация пространственного расширения культуры вообще и русской в том числе? Ведь не всегда это расширение происходило мирно?

Территориальное расширение как таковое характерно для многих, особенно равнинных, культур, и происходит оно не произвольно, а в результате коллективного действия ее носителей, преследующих достаточно определенную совокупную цель. Так, например, при расширении пространства западной культуры и освоении ее носителями иных территорий происходит улучшение, прежде всего, материального благосостояния человека. Осваивая новые территории Америки или Австралии, европеец начинает оформлять их по своим стандартам и предпочтениям, активно пользоваться ресурсами и благами этих территорий. Тем самым в расширении своего культурного пространства он находит удовлетворение своих потребностей, улучшает свою жизнь (материальное благосостояние) в соответствии с преследуемой им ценностной стратегией.

Ничего подобного мы не находим в русской культуре. Расширение в ней происходит не вследствие каких-то целенаправленных, рационально осмысливаемых действий коллективного социального субъекта (сравни с западной культурой) и не направлено на присвоение людьми недостающих им жизненных ресурсов. Поэтому трудно рационально объяснить исходную мотивацию, которая побуждает русского к освоению новых территорий. По существу, он даже не осваивает новые территории и не оформляет их на свой лад, как это делает европеец. Зачастую расширение границ русской культуры происходило как следствие бегства массы людей (казачество) от жестокого насилия со сторо-

ны институтов власти. Люди переходили на новые территории в поисках свободы, вольной жизни. При этом они не столько изменяли новые условия жизни, сколько приспосабливались к ним.

Иначе говоря, расширение русской культуры, особенно на Восток, происходило сравнительно мирно, как бы естественно. Оно не сопровождалось какими-либо особыми социально-политическими потрясениями, столкновениями и разрушениями, как это происходило в других культурах. Расширяясь, русская культура не разрушала другие культуры, встречавшиеся на ее пути; она не мешала им, а уживалась с ними. Вследствие этого здесь, на огромных просторах евразийского пространства, накопился довольно уникальный социокультурный опыт, когда доминирующая (русская) культура не стремится растворить в себе культуры малочисленных народов, а потому культурное разнообразие на этой территории сохраняется на протяжении столетий. В самосознании русской культуры, особенно интеллигенции, хорошо наблюдается понимание самоценности этих культур, понимание того, что культурное разнообразие есть самое ценное благо Земли российской [28].

Разумеется, пространственное расширение русской культуры не всегда происходило мирно, особенно в его южном направлении. В частности, на Кавказе такое расширение сопровождалось масштабными военно-политическими столкновениями, которые во многом и надолго предопределили характер российско-кавказских взаимоотношений.

Широкое проникновение русской культуры в регион началось лишь после завершения военной кампании. При этом русская культура, будучи в определенной оппозиции к силовым действиям империи в регионе, имела моральное преимущество перед российской политикой на Кавказе. Это позволяло ей довольно успешно преодолевать тяжелое наследие войны и осуществлять свою гуманитарную миссию. Именно благодаря, в первую очередь, русской культуре началось преодоление послевоенного синдрома и восстановление доверия между народами России и Кавказа.

Однако одним только архетипическим тяготением русских к вольной жизни вряд ли возможно сполна раскрыть истоки расширения русской культуры. Само расширение происходило

как бы в силу отсутствия границ («безграничности пространства»). Ощущение необъятности русской земли, ее безграничности вошло в подсознание русского человека, что не может не влиять на траекторию его движения. В этом движении нет пределов, преград, за исключением, пожалуй, Кавказа. Отсутствие границ влечет русского к раздолью, к путешествию, к странствию. Его влечет желание объять необъятное и даль, где небосвод сливается с горизонтом. В поисках границы он находит новые, доселе не известные ему земли, края, народы, культуры, что часто осознается им в превращенной форме, в форме «собирания земель», «собирания народов и культур», «соборности русской культуры» и т. д.

Не через книжность открывает он новые горизонты; эти открытия осуществляются им непосредственно, на основе чувственного опыта, в путешествии и созерцании внешнего мира. При этом он не осваивает новые земли, не использует их, как это делает европеец. Его отношение к природе вообще *духовное, сентиментальное, романтическое, образное, созерцательное*. «Созерцание вносилось и во внутреннюю культуру — в веру, в молитву, в искусство, в науку, в философию» [29]. Потому расширение культурного пространства не ведет здесь, как на Западе, к улучшению материального благосостояния человека. Лишь в условиях капитализации России материальные интересы начинают играть все возрастающую роль в ценностной ориентации человека.

Можно было бы продолжить предпринятый здесь сравнительный анализ, но и этот теоретический экскурс уже позволяет сделать заключение о том, что при всем сходстве европейской и русской культур между ними существует весьма важное различие, рельефно проявляющееся в системе ценностной ориентации человека.

Европейская культура, как отмечалось выше, строится на базе разделения единого Универсума на две составляющие его фундаментальные части — *субъект* и *объект* — и противопоставления их друг другу. В этой дихотомии субъект выступает в качестве абсолютной ценности, а объект — лишь как средство и условие бытия субъекта. Даже идея Бога в конечном счете есть превращенная форма выражения абсолютной ценности чело-

века, форма, в которой скрыто присутствует его (человека) эго. Не Богу служит человек, а самому себе, спасению души своей и надеждам на вечность. Свои сокровенные чаяния и непосильные устремления человек пытается достичь через Бога. Не для Бога живет человек, а для себя. И живет он не по божьим законам, а по своим, но желая при этом придать им (законам) абсолютную легитимность через Бога.

Через Бога человек пытается преодолеть подспудно ощущаемую им свою относительность и самому стать абсолютной субстанцией. Впрочем, такие замыслы человека, тайно вынашиваемые им, часто становились явными и выражались в различных богоборческих устремлениях. Потому в европейской культуре человек полностью не растворяет себя в Боге. Через Бога, повторяю, человек создает лишь условия и средства достижения своей конечной цели.

Такой разделенности единого бытия (Универсума) на субъект и объект и ценностного различия их между собой в русской культуре не наблюдается. Субъектно-объектные отношения, несомненно, здесь тоже присутствуют, но они не противопоставлены друг другу, как в европейской культуре. Несмотря на подчас неблагоприятные, суровые природные условия, в которых происходило формирование русской культуры, взаимоотчужденности, тем более антагонизма, во взаимоотношениях человека и природы здесь нет. Отношение человека к природе, повторяю, скорее *образное, созерцательное*, но не рационально прагматическое, потребительское.

Не особенно растрачивает русская культура свой достаточно богатый интеллектуальный потенциал и на переоформление той естественной среды, которую она занимает. Природа представляет предмет созерцания, восхищения, вдохновения; русская культура не испытывает гнетущей потребности в преобразовании природы, в использовании ее для улучшения материального благосостояния человека. Сам человек — часть природной стихии, во власти которой он находится.

Чтобы полнее раскрыть образ русской культуры, следует сопоставить ее также с другими, в частности восточными, типами культур, с которыми на протяжении веков она поддерживала тесные связи. Более того, само географическое положение рус-

ской культуры дает основание рассматривать ее как евразийское явление. Находясь на стыке двух континентов, Россия была и остается связующим звеном в системе «Запад — Восток», испытывала и испытывает влияние как с одной, так и с другой стороны. Исходя из этого, одни авторы считали русскую культуру сугубо европейской, другие — азиатской, а третьи — западновосточной [30], упуская при этом собственно «русское» в русской культуре.

Даже при беглом взгляде на русскую культуру нетрудно заметить, что она весьма существенно отличается и от восточных культур. Это отличие наблюдается уже в формообразующих началах построения архитектуры сравниваемых здесь культур. Например, мир (Универсум, Космос) в представлениях восточных культур, особенно китайской, индусской, есть не *процесс*, как в западной культуре, и не *стихия*, как в русской, а *состояние*, строго организованное и четко упорядоченное.

Упорядоченность есть начало мироустройства, которому должен соответствовать и социальный порядок. Становление мира здесь как бы завершено и достигло своего предельного совершенства. Теперь сделать (переделать) мир лучше, нежели он есть на самом деле, невозможно, да и не надо. Природа сотворена Всевышним, и потому она не подлежит совершенствованию. Лучше Всевышнего сделать что-нибудь человек не может. Природа есть предел совершенства, и она, повторяю, не подлежит каким-либо преобразованиям со стороны человека.

Задача человека — относиться к природе так, как она ему дана. Сам человек есть часть природы и должен жить по ее законам. У него нет какой-либо своей высшей цели, кроме осознания своей причастности к жизни Универсума. Только через постижение Универсума человек может достичь «полноты бытия» и счастья. Не через изменения наличной формы бытия он преодолевает ее изъяны, а через погружение в самосознание (медитацию и др.). Поэтому человек здесь, в противоположность западной *экстравертности* (ориентированности на внешний мир), *интровертен*, т. е. обращен в свой внутренний мир. Истоки несовершенства наличной формы бытия он ищет не вне себя, а в себе, в своем сознании: бытие совершенно, несовершенным может быть лишь его сознание. Не бытие, а имен-

но сознание является предметом совершенствования. Бытие само по себе совершенно, и отношение человека к нему должно быть сакральным.

Правда, Универсум здесь тоже разделен на *субъект* и *объект*, но они находятся в тождестве и отношения между ними не являются конфликтообразующим началом. И здесь мир состоит из противоположностей, например «инь» и «янь» (мужское и женское начала) в китайской культуре или Земля и Небо в индуизме. Брачное сочетание этих противоположностей есть начало бытия. Противоположности эти — источник не *борьбы* между собой, а *гармонии*. Сама гармония служит условием, обеспечивающим стабильность духовной жизни человека в условиях восточных культур. Как раз дефицит душевной стабильности весьма остро ощущается как в европейской, так и в русской культуре. Но это далеко не единственное различие, которое мы можем здесь обозначить.

Выше уже отмечалось, что в русской культуре, как и в европейской, нет «счастливого настоящего». «Счастливое настоящее» может быть здесь лишь в будущем. Только социальное будущее может быть «счастливым», «светлым», «совершенным» и соответствовать идеалам человека. Будущее — предмет благоговейного отношения, а настоящее — предмет порицания. Поэтому человек постоянно устремлен в будущее. Этим во многом объясняются характер и направления развития событий (реформации, революции и т. д.), происходивших в истории Европы и России.

В условиях восточных культур человек придерживается противоположной ценностной ориентации в историческом времени. Эта ориентация, как уже отмечалось, направлена не на будущее, а на прошлое. Даже по Платону, видимо, не без влияния Востока, идеальное общество («золотой век») уже пройдено и находится в прошлом. Будущее в лучшем случае может только соответствовать прошлому. Социальное настоящее оценивается здесь степенью его соответствия прошлому. В связи с этим задача, возникающая перед человеком, состоит не в социальном творчестве, не в совершенствовании унаследованного от прошлого внутрисоциального миропорядка, а в *повторении* его.

На Западе и в России, как мы видели, каждое новое поколение пытается обновить старый мир и сделать его для себя более

удобным; на Востоке человеку приходится лишь повторять старый мир. Поэтому в истории восточных обществ не наблюдается системных и глубоких кризисов, каких-то резких переходов, социально-политических потрясений, реформаций, революций и т. д. Эти общества более стабильны.

В отличие от восточных культур русская культура внутренне менее *стабильна*. В глубинных пластах ее самосознания просматривается определенная амбивалентность, антиномичность, что часто проявляется в обостренном самовосприятии и неоднозначной самооценке.

Разброс терминов и слов, через которые человек в условиях русской культуры осознает себя, весьма широкий — от безудержного самообольщения до крайнего самоуничижения. Здесь он часто неудовлетворен и собой, и наличной формой бытия, а потому пребывает в постоянном поиске такого состояния, когда он мог бы быть удовлетворен и собой, и миром, в котором живет. Но такого мира, по его представлениям, не было и нет; он может быть только в будущем.

При такой духовной ситуации просматривается некоторая разорванность во времени. Прошлое, настоящее и будущее не находятся в той преемственной связи, когда последующее возникает из предыдущего [31]. Стало быть, социальное будущее, в котором человек испытывает гнетущую потребность, не может быть выведено из настоящего. Оно, по его мнению, либо может быть найдено где-то, как бы в готовом виде, что побуждает его не только к физическому, но и к духовному путешествию, либо же искомое будущее приходится создавать самому в соответствии со своим мысленным идеалом. Но и мысленный идеал, который человек бережно лелеет, на поверку часто оказывается не своим. Поэтому цель, которую он преследует, и получаемый при этом результат весьма разнятся друг с другом, что порой приводит его в неистовство.

Отсутствию достаточной стабильности в русской культуре способствует также присущая ей *открытость*. Под открытостью понимается определенная, достаточно развитая способность культуры не только воспроизводить себя, но и вбирать в свой внутренний мир продукты и ценности других культур и превращать их в органический элемент своей самости.

Всем культурам присуща эта способность, за исключением вымирающих, но не во всех культурах она развита в одинаковой степени. В так называемых традиционных, например кавказских, культурах способность обогащать себя ценностями других культур менее развита, что делает их *замкнутыми*. Замкнутые культуры внутренне более стабильны, но менее способны к саморазвитию. Они не столько развивают себя, сколько повторяют исторически накопленный социальный опыт и воспроизводят себя в основном за счет своих внутренних ресурсов. Как отмечалось выше, каждое новое поколение формирует себя по образу и подобию предыдущих поколений. Формирование мира как бы уже завершено и нет надобности его развивать.

Русская культура относится к открытым типам культурных образований. Она легко вступает в общение с другими культурами, не испытывая при этом какого-либо чувства опасения или коллективного (этнического) страха. У нее нет потребности в поглощении каких-либо других культур, как и нет страха быть поглощенной другой культурой. Ей вообще чуждо чувство страха. Апокалиптические и мистические настроения, столь часто встречающиеся в самосознании русской культуры, не связаны с чувством этнической солидарности; скорее, они вызваны ощущением ее причастности к Вселенской жизни вообще.

Будучи открытой, русская культура испытывает потребность в общении с другими культурами, в освоении и обогащении выработанными ими информациями и ценностями. В связи с этим достаточно отметить открытие Кавказа русской культурой и то влияние, которое он оказал на ее самосознание, особенно на художественную культуру. Именно в русской культуре наиболее полно и цельно воссоздан мысленный образ Кавказа.

Плодотворными были тесные и разносторонние контакты русской культуры с европейской — собственно европейской средневековой культурой, с византийской культурой, с культурой Европы Нового и Новейшего времени. Такие же контакты и отношения поддерживались и с восточными культурами крайнего Севера и Сибири, Поволжья и Урала, Средней Азии и Дальнего Востока, Китая и Индии, Ближнего Востока и Ирана.

Как видим, пространственный диапазон культурных контактов России чрезвычайно широк; чрезвычайно разнообразны

культуры, с которыми она поддерживала связь. При этом, естественно, происходило взаимовлияние (взаимопроникновение) культур, что, однако, не размывало и не разрыхляло основ идентичности русской культуры. Напротив, такие контакты служили одним из источников развития ее духовного потенциала, своеобразными пассионарными толчками, позволявшими России делать невероятные прорывы («золотой», «серебряный» век и др.) в своей истории и стать наряду с Китаем и Индией одной из мировых культурных держав.

Обычно Россия воспринимается внешним, особенно западным, миром как отсталая страна. Но в этой «отсталой» стране создана уникальная по своей социальной силе и богатству культура. Сила русской культуры состоит, прежде всего, в ее человекообразующем потенциале. В условиях отсталости страны культура формирует в человеке такие *творческие способности*, аналогов которым не всегда можно встретить даже в высокоразвитых обществах. Ведь именно по степени развитости творческих способностей человека, способностей его *творить и приспосабливаться* к постоянно меняющимся внешним условиям, как уже отмечалось, мы можем судить и оценивать жизнеспособность сформировавшей его культуры.

При этом важно отметить, что способность творить (созидать нечто новое) направлена здесь не столько на улучшение внешней среды обитания и социальных условий жизни, сколько на проникновение во внутренний мир человека, на раскрытие скрытых в нем тайн, на саморефлексирование и генерирование собственно духовной энергии. Благодаря именно этой энергии России в своей истории не раз удавалось выдержать самые серьезные испытания.

В этом ракурсе нетрудно заметить определенное сходство русской культуры с культурами Востока и Кавказа. Правда, сама духовность в каждой из них проявляется довольно своеобразно. Так, в Японии, как, впрочем, и на Кавказе, духовность проявляется преимущественно в этикетной форме, в сфере социальных (межличностных) отношений. На Кавказе человек не перегружал себя мучительными поисками смысла космического бытия, не особенно растрачивал свой интеллектуальный потенциал на преобразование наличного миропорядка, как это наблюдается

на Западе или в России. Фундаментальная задача, которую человек здесь решал, состояла в формировании своей жизни в соответствии с мировой, в том числе и социальной, гармонией.

Переход к новой культурной матрице

Примерно с начала XIX столетия под влиянием внешнего мира, прежде всего России, в абхазской культуре наметились такие структурные изменения, которые весьма существенно затрагивали основы социального обустройства абхазского общества. Культура стала шифроваться не только в живой памяти, но и в специальных знаках (письменность). Вслед за этим начиналось распространение просвещения, что неизбежно вело к включению в абхазскую культуру новой информации. Обучение грамоте (писать и читать), целенаправленное овладение накопленными человечеством знаниями о внешнем мире становятся важными факторами формирования подрастающего поколения и развития абхазской культуры.

Появление специализированного института воспитания и обучения в абхазском обществе имело немало и других последствий. В рамках абхазской культуры образовались такие новые сферы, как художественная литература, наука, театральное и изобразительное искусство, архитектура, музыка, хореография и др., которые меняли саму структурную организацию ее существования. Из традиционной формы (живая память) культура стала переходить к нетрадиционной форме (знаковая система), что было ответом на вызовы времени.

Суть традиционной формы существования культуры, как уже отмечалось, сводилась в конечном счете к *повторяемости* исторически выработанной социальной практики. Культура лишь воспроизводила свои потребности и потенциал, но не расширяла и не развивала их.

Оказавшись в культурном пространстве России, абхазской культуре пришлось приспосабливаться к его постоянно менявшимся условиям. Адаптируясь к ним, она стала осваивать нетрадиционный способ существования, т. е. *обновлять* и *развивать* себя. По существу, абхазская культура вступила в такой трансформационный процесс, в котором она из состояния «в себе», как сказал бы Гегель, стала переходить в состояние «для себя».

Это означало, что исторически сложившиеся и систематически повторявшиеся представления абхазской культуры о себе и внешнем мире теперь, в изменявшихся условиях, оказались недостаточными. Возникла потребность в более широком познании, прежде всего России, в культурном пространстве которой оказался Кавказ, в том числе и Абхазия. Знакомство с русской культурой вызвало потребность в переосмыслении абхазской культурой собственной идентичности и новых условий существования. Именно для удовлетворения этих потребностей и стали появляться в абхазской культуре те структурные образования, о которых речь шла выше.

Эти изменения затрагивали фундаментальные основы бытия абхазской культуры, способы и механизмы ее существования. Теперь, в связи с начавшимися изменениями, традиционный способ (повторяемость) простого самовоспроизводства оказался, повторяю, недостаточным. Возникла потребность культуры в самопознании, в ее более активном отношении к самой себе, к внешнему миру, осознанном и целенаправленном использовании, прежде всего, своего человекообразующего потенциала.

Именно потребностью в самопознании, в первую очередь, было обусловлено зарождение и развитие абхазской литературы и искусства, начало работы по созданию науки об абхазах и Абхазии. Результаты этой работы включались в процесс формирования (социализации) нового поколения, содержание обучения которого наполнялось новой информацией, в том числе из мира русской культуры. Эта информация стала источником развития, благодаря чему абхазское общество поддерживало и развивало свою социальную дееспособность [32].

Существенные изменения наметились и в мировоззрении абхазского народа, в системе его ценностной ориентации, в его ментальности и менталитете. Такие изменения стали происходить, прежде всего, в соотношении материальных и духовных ценностей. Раньше, в условиях традиционной абхазской культуры, как уже отмечалось, именно духовные ценности (достоинство, поведение, интеллект, отношение к себе и другим и т. д.) составляли смысл жизни человека, его «тимос» (Платон). Теперь же материальные ценности (предметы, вещи, услуги и др.) стали выступать определяющим побудительным мотивом осуществ-

ляемых человеком действий, направленных главным образом на создание материальных условий жизни.

Иначе говоря, в условиях традиционной абхазской культуры свой «тимос» человек проявлял преимущественно через поведение (менталитет), через отношение к себе и другим. Свое поведение он строил в соответствии со своим «тимосом» — самооценкой, достоинством. Свое «Я» человек демонстрировал также через определенные символы — одежду, доспехи, украшения, коня и др. Именно через такие механизмы люди понимали друг друга и строили взаимоотношения между собой в условиях традиционной абхазской культуры.

В изменившихся условиях содержание социальных стереотипов, столь ревностно соблюдавшихся в традиционном абхазском обществе, стало меняться. Носитель абхазской культуры стал все чаще выходить за пределы своего этнокультурного информационного пространства. Он потянулся к новым знаниям, просвещению, овладению инновационными информационными технологиями; он уже не просто повторяет опыт своих предков, а по-своему строит свое поведение.

Профессиональные знания, полученные им в образовательных учреждениях, становятся показателем его личного достоинства. И свой «тимос» он начинает оценивать не только через поведение, но и через приобретенные им в индивидуальном порядке знания. Европейская идея о всемогуществе просвещенного Разума через русскую культуру проникает и в самосознание абхазского общества.

Меняется символика «овнешнения» (выражения) абхазского «тимоса». В частности, традиционная абхазская одежда, которая достаточно четко выражала существовавшую в обществе социальную градацию, стала вытесняться европейской. Начавшийся процесс смены одежды воина на одежду труженика не был простой сменой этнографической декорации. По существу, это была смена формации, переворот в образе жизни народа.

Соответственно начавшимся в жизни абхазского общества переменам меняется отношение абхаза к труду. Теперь ему приходится больше заниматься улучшением хозяйственной жизни, облагораживанием жилищных и бытовых условий семьи. При этом в его самосознании присутствует желание по-прежнему

оценивать себя как воина-аристократа. Он не хочет расставаться со своим старым «тимосом». В то же время он не может не видеть, как в условиях новых реалий труженик вытесняет воина-аристократа. Роль последнего в жизни общества становится все менее значимой, и, напротив, роль труженика все более возрастает. Производственный труд становится важным фактором в жизни общества.

В этих непростых условиях возникла некая двойственность, амбивалентность бытия, в которой не особенно уютно чувствовал себя коллективный социальный субъект. Ему приходилось совмещать в одном лице несовместимые роли (воина-аристократа-рыцаря и труженика), но так долго продолжаться не могло. Нетрудно было понять, что в этой конкурентной ролевой борьбе воин-аристократ уступал свое место труженику. Таков был императив исторического времени.

Однако веление исторического времени не соответствовало внутренней воле абхаза. Ему было трудно расставаться со своим, повторяю, традиционным «тимосом», в формировании которого производственный (хозяйственный) труд играл незначительную роль. В поисках выхода из этой ситуации абхаз пытался сохранить свою честь и достоинство.

Решить такую задачу ему удается через повышение статуса (значимости) труда, т. е. через переоценку ценностей. В традиционной иерархии ценностей происходит рост значимости труда, особенно его результатов. И отныне улучшение материальных условий жизни, материальное благополучие становится одним из факторов, образующих «тимос» абхаза. Хорошая и богатая усадьба, наряду с традиционными символами, становится важным показателем его личного достоинства. Тем не менее негативное отношение к труду, особенно физическому, полностью еще не преодолено. Это отношение скрыто, но все же как бы «в снятом виде» присутствует в образе жизни абхаза. Поэтому он часто прибегает к наемному труду [33], что не противоречит его «тимосу».

Не менее разительные изменения связаны с самим историческим вектором социальной ориентации абхазского общества. Выше уже отмечалось, что традиционное абхазское общество было ориентировано на историческое прошлое, которое вос-

принималось как идеал, как предел совершенства. Социальное прошлое служило критерием оценки настоящего, а будущее моделировалось «по образу и подобию» прошлого. Историческим прошлым абхазы очень дорожили и относились к нему возвышенно, сакрально. Задача каждого нового поколения состояла не в *социальном творчестве*, а в *повторении* опыта предыдущих поколений.

Теперь же, в связи с начавшимися изменениями, происходит *перемещение социального идеала из прошлого в будущее*. Меняется ценностное отношение как к прошлому, так и к будущему. В новых условиях люди стали довольно легко позволять себе критически относиться к прошлому, к ценностям традиционной абхазской культуры, которые уже чаще встречаются в музейных экспонатах, нежели в повседневной жизни. По существу, это целый переворот в мировоззрении народа, но переворот, который остается мало замеченным его самосознанием.

Это не означает, что историческое прошлое полностью утратило свою значимость. Разумеется, нет. Прошлое и сегодня представляет определенную ценность, но для нас оно уже не играет той роли, какую играло в условиях традиционной абхазской культуры. В нашем поведении сегодня не наблюдается *благоговейного*, *сакрального* отношения к прошлому; мы его не идеализируем и не считаем совершенной формой социальной организации, как думали наши предки. Сегодня мы вполне осознанно формируем свое социальное будущее, но не только «по образу и подобию» прошлого; опыт предшествующих поколений уже не является для нас единственной исходной моделью конструирования предстоящего социального. Социальное будущее для нас — это не механическое повторение прошлого, а продукт *нашего творчества*, в котором прошлое, несомненно, сохраняется, но лишь «в снятом виде» (Гегель).

Изменение, о котором идет речь, не сводится к простой перестановке временны́х категорий. По существу, здесь имеется в виду переход от одной, более простой, формы жизни к другой, более сложной. Именно с этим переходом и было связано введение новой ценностной ориентации в разрезе исторического времени.

Переходя к новой форме жизни, человеку приходилось решать более сложные задачи. Ведь жить в условиях традицион-

ного общества гораздо легче! В таком обществе все необходимые правила, нормы и механизмы жизнедеятельности даны в готовом виде. В этих условиях человеку не надо ничего придумывать. Для поддержания своей жизни вполне достаточно освоить то, что до него было придумано, и повторять его! Становление общества завершено, и нет необходимости в нем что-то менять. Социальное поле для творчества (созидания) в таком обществе предельно сужено. Человеку остается лишь выполнять (повторять) заданные ему предшествующей историей минимизированные социальные функции. Выступая основным механизмом существования, *повторяемость* не предполагает необходимости саморазвития человека.

В условиях начавшихся трансформационных процессов абхазу приходилось становиться более социально активным. Обстоятельства и условия его жизни стали динамично меняться. Менялись и потребности. Решать новые задачи старым способом становилось все труднее. Приходилось больше думать над совершенствованием привычных навыков и способностей жизнедеятельности, прежде всего интеллектуальных.

Тем самым абхаз вступил на новый путь — путь социального развития. На этом пути перед ним открываются новые горизонты. Расширяется поле его социальной деятельности. Он перестает относиться к окружающему его социальному миру как к абсолютно совершенному и священному. Не все в социуме, в котором он живет, его устраивает. Подспудно он начинает задумываться, как лучше обустроить свою жизнь, сделать ее более благополучной, престижной, а потому вынашивает социальные проекты, соответствующие его идеалам.

В лоне коллективной (общинной) психологии в абхазе начинала просыпаться психология индивидуализма. Росла значимость его индивидуальных качеств, навыков и способностей, его независимость от общинного мира, что неизбежно подрывало основы былых социальных стереотипов и устоев. Тем самым абхаз начинал переходить в «оппозицию» к социальным порядкам, унаследованным от традиционного общества. На новом социальном поле перед ним возникало больше перспектив, позволявших ему быть более самостоятельным в организации своей жизни, в том числе и своего «тимоса».

Но путь социального развития, на который ступил абхаз, был непростым; он оказался, повторяю, гораздо более сложным и трудным, чем представлялось, и требовал от путника большей ловкости и изобретательности. На этом пути абхазу приходилось не только приспосабливаться к постоянно менявшимся социальным условиям, но и самому участвовать в изменении этих условий. По существу, он начинал *творить* свой социальный мир. Творить, как известно, значит созидать нечто новое, доселе не существовавшее. Созидать новое возможно только в том случае, если зримый образ этого «нового» имеется в сознании творца еще на начальном этапе его трудового процесса. Наобум, не имея никаких представлений о результатах своего труда, человек не может ничего создавать. Чтобы заниматься формированием социального будущего, необходимо иметь уже сегодня в сознании зримый (мысленный) образ этого будущего. Но его пока нет.

Раньше, в условиях традиционного общества, социальное будущее создавалось по аналогии с хорошо известным прошлым, через его повторение. Теперь же человек хочет, чтобы будущее было лучше настоящего, тем более прошлого. В реальном мире, вне себя, он не находит исходного аналога. Поэтому социальное будущее часто предстает в его сознании в образе, окутанном неизвестностью. Преодолеть эту неизвестность и зримо представить образ будущего он может лишь мысленно. Именно в соответствии с мысленным образом будущего человек начинает воплощать его в жизнь. Впрочем, человек всегда так действует, но не всегда это осознает.

Однако мысленный образ будущего, который человек преследует, и реальные результаты, получаемые им при этом, часто не совпадают. Приходится исправлять, уточнять, корректировать имеющиеся у него мысленные проекты и создавать новые. Но на поверку стремление к созданию абсолютно идеальных планов и организации соответствующего им социального устройства оказывается недостижимой мечтой. Тем не менее стремление человека к своему идеалу сохраняется. Неустранимое желание сделать жизнь лучше приводит его к ситуации, где он оказывается в бесконечном творческом процессе, в вечном поиске лучшей формы организации социального бытия.

Метаморфозы развития

Наметившиеся в первой половине XIX столетия трансформационные процессы в абхазском обществе в дальнейшем, особенно в XX в., намного усилились. Как уже отмечалось, эти процессы происходили под влиянием, прежде всего, России. В развитии их хорошо просматривалась тенденция, направленная на интегрирование Кавказа, в том числе и Абхазии, в российское геополитическое и культурное пространство.

Правда, в начале советизации Абхазии была предпринята попытка восстановить ее самоуправление, но она не имела успеха. Централизованная административная система правления укоренилась в жизни российского общества столь глубоко, что выстояла перед революционными преобразованиями, претерпев лишь незначительные изменения. Поэтому эта система оказалась востребованной и в советское время, что, несомненно, ограничивало самостоятельность входивших в страну республик, в том числе при решении ими проблем культурной жизни.

Процессы интегрирования различных культур и образование единого культурного пространства имели свои особенности. Само интегрирование культур мыслилось через их «расцвет и сближение». Таким путем предполагалось формирование новой культурной идентичности — советской культуры, «единой по содержанию и разнообразной (национальной) по форме». Политика, построенная на базе такой концепции, в определенной степени отвечала интересам культур, составлявших советское культурное пространство, и способствовала их развитию.

Это позволило абхазскому народу, находившемуся на рубеже XIX–XX вв. на грани демографического вымирания, избежать возможности развития событий по «убыхскому сценарию», адаптироваться к новым условиям и восстановить ослабленный социокультурный потенциал. Представители элиты хорошо понимали, что предотвратить процессы вымирания абхазов и увеличить их социокультурную дееспособность возможно только через культуру. Потому они активно поддержали политику, проводившуюся советской системой в сфере культуры.

В основе этой политики лежала *просветительская идея*, к которой абхазы давно тяготели. Образованный человек всегда

пользовался особым уважением в абхазском обществе, а необразованный — стыдился своей непросвещенности. Поэтому просветительское веяние времени было с энтузиазмом подхвачено народом, что явилось новым импульсом в развитии абхазской культуры, фактором ее обновления и ускорения трансформационных процессов. Резко возросло число образованных людей, что вскоре привело к образованию абхазской интеллигенции. Появление новой мыслящей элиты, с четко выраженным идеологическим настроением, не могло не сказаться на характере и направлении развития общества. Именно при непосредственном и активном участии национальной интеллигенции абхазская культура вступила на путь возрождения. Историческая миссия, которая выпала на долю интеллигенции, состояла в *восстановлении* дееспособности абхазской культуры в новых условиях.

Эта задача не могла быть решена простым перенесением старых ценностей и норм жизни в новое время. Восстановление как таковое представляло собой единство сложных (*разнохарактерных* и *разнонаправленных*) изменений, таких как *сохранение, изменение, приспособление*, *обновление* и др. Так, сохранить старую ценность невозможно, не обновляя ее, а само обновление возможно лишь через сохранение обновляемого. Или: приспособить старую ценность к новым условиям невозможно, не изменяя ее. Но при этом старое опять-таки должно быть сохранено. Только при сохранении преемственной связи в развитии культуры можно говорить о ней как таковой. Поддерживать дееспособность культуры возможно лишь через *сохранение-изменение* ее.

При этом важно придерживаться определенных норм соотношения (сочетания) старого и нового в реконструируемой культуре, чтобы не допустить деформации ее системной целостности. Нарушение этой нормы ведет либо к консервации культуры, к утрате ею своей дееспособности, либо к размыванию основ ее структурной организации и ослаблению идентичности. Ведь цель реконструкции культуры — это восстановление ее дееспособности, т. е. способности культуры воспроизводить себя, поддерживать и развивать структурную организацию социальной общности и формировать человека, соответствующего этой общности. Именно в таком ракурсе развивались процессы, происходившие тогда в культурной жизни Абхазии. Суть этих процессов

сводилась, повторяю, к восстановлению дееспособности абхазской культуры, которая к этому времени истощалась.

Возрождение абхазской культуры происходило через ее *изменение, приспособление* к новым условиям, *обновление, реконструкцию* и *модернизацию*. При этом абхазская культура не только не утрачивала своей идентичности, но, напротив, усиливала ее, наращивала свою жизнеспособность. Изменения в таком направлении происходили тогда как в различных сферах абхазской культуры (образование, искусство, наука, политика и др.), так и в самой личности абхаза, в его ценностных устремлениях и образе жизни. Обновлялась культурная среда абхаза, модернизировалась сельская инфраструктура, интенсивно улучшались хозяйственные условия жизни и быт семьи. Все эти изменения обогащали абхазскую культуру, усиливали ее жизнеспособность и помогали глубже осознавать свою идентичность. Благодаря этим изменениям, абхазской культуре удалось выдержать нелегкие испытания, выпавшие на ее долю в прошлом столетии.

Грузинская экспансия в Абхазию была направлена, прежде всего, на размывание основ этнического самосознания абхазов, на принятие ими другой (грузинской) культурной идентичности. По существу, конфликт между Абхазией и Грузией возник и развивался, как уже отмечалось, на базе различия интересов двух разных идентичностей. Конфликт явился сдерживающим фактором развития абхазской культуры. В условиях грузинской экспансии абхазской культуре приходилось тратить свой потенциал не на саморазвитие, а главным образом на защиту своей идентичности. Абхазская культура лишилась той свободы, без которой она не могла себя развивать (творить); ей приходилось не развивать свои ресурсы, а противостоять имеющимися ресурсами грузинской угрозе.

Это не могло не сказаться на характере и тональности развития абхазской культуры в прошлом столетии. Тогда ей пришлось поменять стратегию развития на стратегию противостояния и выработать адекватные ей навыки и механизмы выживания. Несомненно, в тех специфических условиях эти навыки и механизмы сыграли свою положительную роль, но сегодня, когда ситуация коренным образом изменилась, они порой сдерживают наши действия в сфере социокультурного творчества.

И вновь в переходном процессе

Конец прошлого столетия явился началом новых трансформационных процессов, затронувших саму основу существования — и не только абхазской культуры. Они были вызваны кризисом той культурно-цивилизационной модели развития, которой мы придерживались в недавнем прошлом. Поэтому не следует рассматривать эти процессы как следствие только грузино-абхазской войны. Напротив, война во многом явилась следствием разбушевавшейся в то время на постсоветском пространстве социально-политической стихии, осложнив трансформацию этих процессов, придав им более острый и болезненный характер.

В контексте стремительно начавшихся процессов нам пришлось переходить к качественно новой технологии существования и делать это вновь под влиянием внешних сил и факторов, от которых мы по-прежнему очень зависимы.

Важно знать, какие именно изменения выражаются понятием *переходный процесс*. Обычно в научной литературе это понятие используется для характеристики изменений, происходящих при переходе социума из одной формации (системы) к другой. Сам переход как таковой представляет собой следствие *кризиса* предыдущей формы бытия.

Иначе говоря, переходный процесс есть *промежуточное* состояние общества, в котором старые механизмы жизнеобеспечения, в силу изменившихся условий, оказываются непригодными, а новых механизмов еще нет. Потому переходный процесс часто осмысливается как поиск пути выхода из кризиса, поиск новой формы бытия. Именно в такой мысленной конструкции хорошо раскрывается существо трансформационных процессов, начавшихся в конце прошлого столетия и продолжающихся в наши дни.

Это значит, что текущее состояние абхазского общества следует рассматривать как *переходное, промежуточное*. При такой ситуации, повторяю, ранее использовавшиеся правила и механизмы жизнеобеспечения утрачивают свою былую силу, и, чтобы поддерживать свое существование, люди вынуждены в спешном порядке искать и находить другие правила и механизмы.

Однако приступить к осмыслению характера и направления развития начавшихся на рубеже веков трансформационных процессов и активно включиться в них нам тогда не удалось. Этому помешала война. Да и после войны Абхазия долгое время оставалась в международной изоляции, и наши возможности осмысливать новые процессы, происходившие в обществе, были серьезно ограничены. В этих условиях нам приходилось тратить свой потенциал главным образом на *выживание* «здесь» и «сейчас». Лишь теперь, после признания независимости Абхазии и заключения Договора о дружбе, сотрудничестве и взаимной помощи между Российской Федерацией и Республикой Абхазия, мы получили возможность разрабатывать долгосрочные проекты социального развития.

Разработка таких проектов тем более важна, поскольку Абхазия, будучи независимой страной, должна самостоятельно обустраивать себя и формировать концептуальное видение своего социального будущего. Без такого видения будущего, без стратегии развития трудно будет адекватно оценивать осуществляемые нами сегодня действия и поддерживать существование абхазского общества. Чтобы высветить путь в будущее, необходимо, в первую очередь, научно изучить текущие реалии как в *синхронии*, так и в *диахронии*. Это позволит определить характер и направление развития происходящих в обществе процессов. Но такого исследования у нас еще не проводилось, что серьезно осложняет осмысленное участие коллективного социального субъекта в формировании своего будущего.

Мы также не можем претендовать на восполнение этого пробела. Свою задачу здесь мы видим лишь в постановке проблемы и формулировании определенной рабочей версии, которая, на наш взгляд, может помочь в научном изучении происходящих сегодня в Абхазии социокультурных изменений.

О структурных изменениях

При распаде советской системы происходило высвобождение огромного количества неуправляемой социальной энергии. Ее волны быстро прокатились по всему советскому пространству, разрушая на своем пути былые устои советского общества.

Разрушительные процессы вскоре начались и в Абхазии. Они касались, прежде всего, системообразующих политических и социальных институтов. Разрушались (распадались) не только структуры власти и управления, но и такие социальные микро- и макрогруппы, как классы, слои и другие формы кооперации, из которых состояло общество в Абхазии. Рабочий класс, крестьянство, интеллигенция, работники различных служб и услуг (образования, здравоохранения и др.) разделялись на более мелкие группы, порой на неделимые атомарные единицы — индивидов.

В одночасье и вопреки воле людей прерывались десятилетиями существовавшие между ними связи и отношения, в системе которых они поддерживали свое существование. Тем самым люди оказывались изолированными друг от друга, вне привычных и удобных для них связей и отношений, т. е. вне устоявшейся системы, вне определенного социального порядка, привычных и готовых норм и стандартов жизни. Им приходилось, а в ряде случаев приходится еще и сегодня, в спешном порядке искать, а порой самим вырабатывать новые стандарты жизни.

Не всегда скроенные в таких условиях стандарты и нормы жизни могут быть устойчивыми и жизнеобеспечивающими, вследствие чего они быстро распадаются. Люди оказываются в состоянии социальной *неопределенности*, социальной *неупорядоченности*, в своеобразном «*броуновском движении*» (хаосе). Следствием таких процессов становится обострение конкурентной борьбы между людьми за *выживание,* резкое повышение социальной напряженности в обществе.

Разумеется, не все выдерживали такое социальное испытание: одни просто не выживали, другие начинали пополнять формировавшиеся в обществе различные маргинальные слои и группировки, для которых характерно девиантное поведение. В таких экстремальных условиях выстояли лишь те, кто обладал сравнительно большими адаптационными способностями.

Поскольку в одиночку индивид выжить не мог, он был вынужден искать возможные пути кооперации с другими людьми. Ему приходилось либо участвовать в формировании новой социальной группы, либо вливаться в уже существовавшую группу. Другого пути просто не было.

Формирование таких групп происходило по разным основаниям: индивидуальным интересам и потребностям, профессиональным навыкам и способностям объединявшихся людей. При этом чем меньше была по численности группа, тем бóльшую значимость приобретали личностные качества ее членов. Скроенные таким образом межличностные связи и отношения внутри группы прочными и стабильными оказывались крайне редко.

Иначе говоря, создававшиеся в условиях переходного процесса группы и объединения людей на поверку оказывались квазигруппами. Чувствовать себя удобно и комфортно в таких группах человек не мог. Он оказывался в состоянии социальной неопределенности, когда жизнь была не гарантирована, а предсказывать будущее становилось крайне сложно. Приходилось быть в постоянном напряжении и мобилизованности, в постоянном ожидании резкого ухудшения жизненной ситуации. Ведь конкурентная борьба велась не только на уровне межличностных отношений, но и между различными группами. Проигравшие в этой борьбе группы, как правило, распадались. Членам распавшихся групп приходилось как бы вновь начинать жизнь сначала, т. е. искать новые группы, где они могли бы чувствовать себя более надежно и уверенно. Характерная особенность переходного процесса, как видим, — это *распад* старых форм человеческой кооперации и *образование* новых.

Такие структурные изменения, начавшиеся на рубеже 80–90-х годов прошлого столетия, еще не завершены. Они продолжаются — и не только в Абхазии. Но у нас эти изменения приняли, повторяю, весьма острый и болезненный характер в связи с войной и ее последствиями. Сегодня мы еще находимся в переходном процессе, в состоянии социокультурной неопределенности (советская технология жизнеобеспечения уже не работает, а новая технология в нашей жизни пока не утвердилась). Трудности, которые мы сегодня испытываем, как раз и вызваны этим переходным процессом.

Индивидуализация человека

Будучи существом социальным, человек в условиях переходного процесса оказывается в необычной ситуации, когда его *коллективистские начала* перестают давать ожидаемый эффект.

Связи и отношения его со своей микросредой, с тем или иным микросоциальным коллективом, как отмечалось выше, прерываются, и человек превращается в более *свободное* существо. Теперь он менее зависим от ограничивавших его личную свободу правил и норм совместной жизнедеятельности. Зато в гораздо большей степени его жизнь зависит от него самого. В таких условиях человек более самостоятелен, но условия его жизни менее гарантированы и стабильны. Особых надежд возлагать на существующие в обществе формы кооперации человеку не приходится. Выжить при такой ситуации он может, опираясь, прежде всего, на себя, на свои индивидуальные навыки и способности.

Порой в спешном порядке ему приходится менять свои старые навыки и способности жизнеобеспечения на новые, адекватные ситуации и времени, больше работать над собой, больше развивать себя. Ему нужно быть более *мобильным, ловким, хватким, сообразительным, волевым*, чтобы не проиграть сражение на социальном поле. Тем самым он развивает свои *индивидуальные* способности и становится в конечном счете не пассивным наблюдателем перемен, а их активным агентом.

Нетрудно при этом заметить, что сам переходный процесс осуществляется как результат действий его непосредственных участников, преследующих свои определенные цели. Они, несомненно, влияют на характер развертывающихся при этом событий. В то же время и переходный процесс как таковой оказывает обратное влияние на его участников и, более того, формирует новый тип человека — эмпирически конкретного, *индивидуализированного*. Такой человек, повторяю, менее зависим от ограничивавшей его системы социальных отношений, правил и норм поведения, более самостоятелен, а стало быть, и более ответствен перед собой.

Эти правила и нормы жизни в переходном процессе часто меняются. Выжить в нем посредством старого жизненного опыта, унаследованной социальной практики чрезвычайно сложно. К этому опыту и этой практике приходится относиться не как к чему-то неизменному и окончательному, а как к тому, что требует постоянного критического осмысления и развития.

Кроме того, в условиях переходного процесса человек не может действовать в рамках привычных стандартов и стереотипов.

Он сам вынужден *определять, как* ему действовать. По существу, он втягивается в процесс социального творчества и участвует в формировании новой социальной практики *осмысленно неординарно*. При этом он исходит главным образом из своих личностных интересов и потребностей, реальных условий и возможностей, а также интересов и потребностей других людей, являющихся его конкурентными партнерами.

Тем самым складываются новые межличностные (межиндивидуальные) отношения внутри квазисоциальных групп, коллективов и других ассоциаций. Часто такие группы возникают не в ходе естественной социальной эволюции, а на основе, как правило, договорных отношений. При этом каждый из вступающих в отдельную группу исходит, повторяю, из личных интересов, хорошо осознает свои интересы и интересы своих партнеров по группе. Такая группа может существовать до тех пор, пока сохраняется взаимозаинтересованность ее членов, обеспечивающая им жизнь.

Формирующиеся в этих условиях межличностные отношения весьма существенно отличаются от предыдущих (традиционных). Происходит размывание фундаментальных, нравственно-психологических основ человеческой *солидарности* вообще. Новая форма человеческой кооперации базируется на иных ценностях, на ценностях легко рационализируемых и практически выгодных активно действующему агенту. Это ведет к ценностной переориентации социального актора. Более того, происходит смена мировоззренческой парадигмы: *антропоцентризма* на *эгоцентризм*, *коллективистской* психологии на *индивидуализированную* психологию.

Образование новой формы человеческой кооперации (совместной жизнедеятельности) — это сложный, напряженный и болезненный процесс. В наших условиях этот процесс усугублялся не только войной, ее последствиями, но и многообразием и глубиной социальных изменений, а также их динамикой. Обычно подобные социальные изменения протекают в течение десятилетий, а то и столетий. В наших условиях они происходят гораздо быстрее, в силу чего социальное время оказалось предельно уплотненным. На единицу времени приходится сравнительно большее количество событий (изменений).

Важно учитывать также то, что в Абхазии еще и в наши дни сохраняются не только советские, но и традиционные формы социальной кооперации (общинные, клановые, семейные и др.), которые в условиях переходного процесса оказались в состоянии социальной эрозии и выполняют лишь ритуальные функции. Тем не менее их влияние в сфере абхазской ментальности достаточно заметно, поскольку новые явления и процессы жизни зачастую воспринимаются в обществе через превращенные (т. е. традиционные) формы мышления. Это тот случай, когда происходящие в обществе процессы остаются незамеченными сознанием.

Между тем социальные преобразования, о которых здесь идет речь, осуществляются с нарастающим ускорением в течение жизни не нескольких поколений, как это происходило в других странах и регионах, а одного и того же поколения. Многим представителям действующего поколения приходится в течение своей жизни перестраиваться, менять профессию, род занятий, группу социальной принадлежности. Редко кому сегодня удается выживать, не корректируя свой образ жизни, не развивая свои адаптационные механизмы.

Однако перестраиваться и менять свои навыки и способности человеку, прошедшему полный курс социализации (семья, школа, вуз и т. д.), не так-то просто. Между тем, не переделывая свои навыки и механизмы жизнеобеспечения, усвоенные им в ходе прохождения этого «курса», поддерживать свое существование в условиях динамично меняющейся социальной ситуации он не может. В переходном процессе жизнь человека постоянно наполняется проблемами, не имеющими готовых решений. Ему самому приходится вырабатывать и принимать такие решения, причем в пределах, повторяю, сжатого времени.

Разумеется, не всегда человек справляется с жизненно важными задачами, требующими нестандартного решения. Не всегда ему удается найти подходы, ведущие к достижению преследуемой им цели. Потому он часто терпит неудачи, а его усилия приводят не к тем результатам. Последствия таких действий весьма негативно сказываются и на внутреннем состоянии субъекта, и на состоянии и перспективах развития самого общества. Эгоистичные интересы индивида, являющегося действующим агентом переходного процесса, и общества часто оказываются не-

совместимыми, что ведет к повышению внутрисоциального напряжения. Осуществляемые при этом индивидом действия еще более осложняют и без того непростой переходный процесс, а сам индивид начинает выступать в роли контрагента этого процесса.

Очевидно, что ситуация, которую мы сегодня переживаем, формирует индивида как ключевого социального игрока, интенсивно развивает его интеллектуальный потенциал, но результаты, достигаемые при этом, часто оказываются противоположными интересам общества. Причем число людей, одержимых эгоцентристскими устремлениями, в условиях переходного процесса начинает превышать предел допустимости. Ситуация усугубляется также увеличением преступных группировок, ростом числа людей с ограниченными возможностями и девиантным поведением, что ведет к снижению собственно человеческого потенциала общества. Это значит, что существующая культура не может воспроизводить и реализовывать себя в полном объеме, т. е. формировать поколение, способное поддерживать существование общества и обеспечивать его безопасное развитие.

Здесь можно сделать некоторые предварительные выводы.

Предпринятая попытка разобраться и понять существо происходящих сегодня в нашем обществе социокультурных изменений через понятие «переходный процесс» представляется мне плодотворной. Такой подход позволил сформулировать некоторые закономерности и тенденции развития абхазского общества в постсоветский период.

При всей сложности, неясности и неупорядоченности событий, происходящих в нашей жизни, определенная направленность их развития все же просматривается. Эти события могут быть рационально осмыслены именно через понятие *переход*. Сам переход, как отмечалось выше, вызван кризисом предыдущей формы бытия. Смысл перехода состоит в поиске оптимально функционирующей формы (системы) структурной организации жизни общества. Но такая форма нами еще не найдена.

Трудности, которые мы сегодня испытываем, во многом объясняются особенностями переходного процесса в наших условиях. В этом процессе мы не застрахованы от ошибок и серьезных неудач. Задача, которая возникает в связи с этим, как раз и состоит в том, чтобы минимизировать эти неудачи. Добиться

решения этой задачи возможно лишь на базе концептуального понимания происходящих в нашей жизни трансформационных процессов и закономерности их развития.

В то же время переходный процесс здесь следует понимать как переход абхазского общества из одной формы (системы) структурной организации к другой (новой). По существу, мы сегодня оказались, повторяю, между двумя несуществующими системами — старой, которой *уже* нет, и новой, которой *еще* нет. Совместная жизнь людей в такой экстремальной ситуации (вне системы) становится максимально неупорядоченной, трудно управляемой и трудно прогнозируемой. Тем не менее в происходящих сегодня социальных изменениях просматривается определенная тенденция, направленная на разрушение старых форм человеческой кооперации и формирование нового типа личности.

При этом заново формирующийся индивид призван стать главным агентом в жизни общества. Тем самым размывается коллективистское начало — основа абхазского социума на протяжении веков. Системообразующим началом теперь становится индивид. Чтобы успешно выполнить свою историческую миссию, индивид должен быть социально активным и максимально независимым от социальных уз и отношений, в том числе и от традиционных норм и форм жизни, которые могут ограничивать сферу его свободного действия. Однако формирующийся ныне в абхазском обществе индивид еще не осознал своего исторического призвания и не стал носителем общих интересов. Пока он находится во власти своих эгоцентрических вожделений.

Формирование человека (индивида), заинтересованного и способного поддерживать интересы общества в новых условиях, — это фундаментальная задача культуры. Только культура может сформировать такой тип личности, без которого существование абхазского общества немыслимо. Но решение такой задачи оказалось не под силу нашей культуре. Почему?

Кризис культуры

Социальное время, которое мы сегодня переживаем, характеризовалось выше как переходное. Такая оценка, в общем-то, правомерна. Социокультурные изменения, происходящие сегод-

ня в нашей жизни, не следует рассматривать как продолжение обычных эволюционных процессов. Использование понятия *эволюция* при осмыслении этих изменений малопродуктивно; более корректным и эффективным представляется применение здесь понятия *переход*. Но и понятие «переход» далеко не полностью раскрывает все многообразие и природу происходящих в нашей жизни изменений и процессов.

Выше отмечалось, что переход как таковой является следствием кризиса. Это отнюдь не значит, что причина и следствие здесь разделены во времени. Такое разделение условно и допускается лишь в познавательных целях. В действительности кризис и переход, тем более в социальной сфере, весьма сложно и неразрывно переплетены друг с другом. Стало быть, чтобы глубже разобраться в существе анализируемых здесь реалий, следует использовать также понятие *кризис*.

Нетрудно заметить те негативные процессы и тенденции, которые лавинообразно обрушились на наше общество и разрушают его внутрисоциальное устройство. Война, повторяю, еще более усугубила эти тенденции. Тем самым мы лишились былой упорядоченности, которая обеспечивала жизнь абхазского общества. Именно социальной упорядоченности нам сегодня больше всего не хватает.

Чтобы решать проблемы повседневной жизни, людям чаще приходится прибегать к действиям, выходящим за рамки моральных и правовых норм. Правовой и моральный нигилизм стал принимать угрожающие масштабы. В связи с невозможностью удовлетворить базовые потребности социально допустимыми способами возникла правовая девиация — «аномия» (Э. Дюркгейм). Падение нравов становится характерной тенденцией. Снижается ценность интеллекта.

Разлагаясь духовно, человек начинает все больше обращаться не к интеллекту, а к инстинктам. Меняется его психика, ментальность и менталитет, его ценностная ориентация и технология жизнеобеспечения. Суживается социальное поле деятельности человека, сокращается его пространственно-временной континуум. Не только пройденное, но и предстоящее утрачивает здесь смысл. Свой наличный потенциал человек начинает тратить на поддержание своей жизни в настоящем — «здесь» и «сей-

час». Он не формирует себя, не строит свой социальный мир, не конструирует свое будущее, а лишь *выживает*. Причем число людей, ведущих такой образ жизни, за последние десятилетия резко возросло, что стало серьезным внутренним вызовом для нашего общества.

Очевидно, что наметившиеся в последнее время тенденции и сопутствующие им процессы стали реальной угрозой безопасности общества, разрушая его изнутри, размывая ценностные, мировоззренческие основы абхазской культуры. Нарастающее развитие этих процессов уже привело к резкому ослаблению иммунной системы и социальной дееспособности нашей культуры. Сегодня абхазская культура оказалась в состоянии депрессии, когда ей трудно воспроизводить и транслировать себя, формировать поколение людей, способных ее развивать и предпочитающих жить по ее канонам и нормам. Культура утрачивает свою былую силу влияния на жизнь общества и не может в новых условиях сполна выполнять свои социальные функции (нормативную, коммуникативную, человекоформирующую, ценностную, мировоззренческую, информационную и др.).

Такая характеристика и оценка происходящих сегодня в абхазской культуре процессов — не плод болезненного воображения, а хорошо наблюдаемые, хотя не всегда осознаваемые, явления нашей жизни. Это так называемая «незамеченная революция», которая отнюдь еще не завершилась. Достаточно обратить внимание, как сегодня выполняются нормы Аҧсуара в сфере, скажем, обрядовой культуры (свадьба, гостеприимство, похороны, поминки и др.).

Смысл гостеприимства — обилие еды и количество выпитого. Чтобы считаться гостеприимным и выполнять нормы гостеприимства, хозяин должен напоить своего гостя. Да и гость отнюдь не считает зазорным напиваться в гостях. Более того, опьянение в гостях воспринимается теперь как форма уважения гостя к хозяину. Или другой пример. Раньше было не принято хозяину интересоваться личностью гостя; гость воспринимался как посланник Бога. Теперь же личность гостя, особенно его общественное положение, представляют большой интерес для хозяина. Во многом в зависимости от личности гостя и его положения в обществе строит свое отношение к нему и хозяин. Нередко даже

жизненно важные проблемы решаются через институт гостеприимства, чего раньше не допускалось. Тем самым этот институт уже утратил свой изначальный смысл, которым он обладал еще в недавнем прошлом, и приобрел новый.

В зрелищном плане еще более иррациональной предстает современная абхазская свадьба. Прежде всего, бросается в глаза опять-таки обилие пищи и напитков, особенно алкогольных, а также многочисленность участников торжества, доходящая порой до 1000 и более человек. Денежные подношения (подарки) часто не покрывают расходов. Порой хозяину свадьбы приходится долго расплачиваться со своими долгами. Более того, чтобы не прослыть недобрым и не быть хуже соседа, устроившего пышную свадьбу, человек иногда осознанно влезает в долги, нанося тем самым серьезный ущерб семейному бюджету.

Обращает на себя внимание и сама застольная трапеза на свадьбе. Она не сопровождается живой беседой, общением между ее участниками, пением, танцами, играми, как это было еще в недавнем прошлом. Зато за столом создается некий нездоровый азарт, при котором участники трапезы начинают вовлекать друг друга в употребление пищи и особенно алкоголя. В условиях застольного гула услышать друг друга людям не так-то просто. Да и особой надобности в этом нет. Произносимые тосты весьма однообразны и повторяют лишь одни и те же пожелания. Участники трапезы стремятся таким образом напоить друг друга. И делается это под предлогом уважения друг к другу и к хозяину свадьбы.

Встать из-за стола трезвым означает теперь либо слыть больным, либо не уважить хозяина и его гостей. Тем самым выпивается много алкоголя, съедается много пищи, что, разумеется, серьезно вредит здоровью людей. Тем не менее и после свадьбы на столе остается немало еды, значительная часть которой просто выбрасывается. И это при остром дефиците продуктов питания в поствоенной Абхазии!

Наблюдается также некоторая состязательность не только между участниками пиршества, но и теми, кто его устраивает. Каждый стремится превзойти другого, т. е. устроить пиршество богаче. И такие застолья с участием большого числа приглашенных устраиваются по любому поводу (по случаю бракосочетания, дня рождения, юбилея и т. д.).

По такому же сценарию (состязательность) происходит сегодня и дарение вообще: если сосед подарил, скажем, хозяину свадьбы 1000 руб., то хозяин должен ответить соседу на сумму бóльшую, чем 1000 руб. Особая состязательность между приглашенными разворачивается при записи денежных подношений. Чтобы не было стыдно и желая продемонстрировать свое богатство и щедрость, каждый стремится превзойти другого. Хозяин проводит запись этих подношений, чтобы в будущем не упустить никого из приглашенных при оказании ответного внимания.

Не менее расточительны и другие обряды, в частности похороны, и особенно поминки, которые, как и свадьбы, сопровождаются обилием еды и напитков. И здесь тоже наблюдается некая складчина. Даже женщина-вдова старается пойти на похороны или поминки с подношением, непомерным ее состоянию, обделяя при этом своих малолетних детей. Почему она так делает? Но так делают и другие! Не может же она быть хуже других! Действуя таким образом, она думает, что выполняет свой долг, поддерживает свою честь, доброе имя и при этом может рассчитывать на взаимность со стороны того, кому оказывает внимание. При всей неоднозначности действия нашей героини присутствие в нем определенной состязательности хорошо просматривается.

Состязательностью пронизана вся похоронная и поминальная процессия. И на похоронах, и на поминках, при всем различии между ними, собирается большое число людей. Каждый из них считает своим долгом выразить сочувствие человеку, которого постигло горе. В ответ хозяин дома приглашает участников процессии к поминальному столу. Что же собой представляет поминальное застолье? Произносимые здесь тосты тоже стандартны: в них люди оказывают дань уважения достоинствам личности усопшего, выражают свое уважительное отношение к членам семьи и друг к другу. Под этим предлогом участники застолья начинают спаивать друг друга. Правда, здесь это делается в сдержанных тонах, порой скрыто. Но суть дела от этого не меняется. Люди употребляют много пищи и алкоголя. Но на столе остается еще немало еды, которая, как правило, выбрасывается.

В связи с этим следует обратить внимание на само отношение абхаза к таким обрядам. Судя по всему, он придает им боль-

шое значение. Порой даже создается впечатление, что у него нет других забот, кроме как обозначить свое присутствие на этих мероприятиях. Может быть, и есть иные заботы, но участие в свадебных торжествах и похоронных процессиях является для него самым важным. Не столь уж обязателен абхаз в жизни: он может не выполнить вовремя хозяйственные и иные обычные работы, но не участвовать в похоронах или свадьбе он себе вряд ли может позволить.

Какова же *мотивация*, побуждающая сегодня наших людей к таким действиям? И вообще, *каков смысл* проведения столь расточительных обрядовых мероприятий? Люди буквально разоряют друг друга, и никто пока остановить их не может! И это в условиях низкой заработной платы, высоких цен на товары первой необходимости!

Объяснить эти явления в нашей современной жизни, исходя из традиционных норм Аҧсуара, вряд ли возможно. С точки зрения этих норм такие явления следует квалифицировать как аномалии. Аҧсуара устанавливала, как отмечалось выше, довольно жесткие нормы как раз в сфере бытовой культуры, являющейся основанием культуры вообще.

Культура застолья была у абхазов высоко развита. За столом они умели вести себя изысканно, сдержанно, корректно, ограничивая себя при этом в употреблении пищи и вина. Они считали своим долгом вставать из-за стола трезвыми и несытыми, чтобы каждый, при необходимости, мог провести время еще за тремя такими же столами. Вино помогало им открыться друг другу. И вообще, застолье было своеобразным театрализованным представлением, в котором участниками четко выполнялись игровые роли. Состязательный характер этих ролей проявлялся в сфере «эстетики этики», т. е. каждый стремился вести себя красивее и умнее другого, демонстрируя тем самым свою честь и достоинство. Отклонение от норм застолья считалось позором, которого так остерегались абхазы в прошлом.

Очевидно, что современные ритуалы не вписываются в контекст традиционной абхазской культуры. Сегодня в ней наблюдается некая иррациональная стихия, объяснить которую не так-то просто. Благо такие явления наблюдались не только в культуре абхазов. Они хорошо известны в науке.

Так, известный нидерландский культуролог Й. Хейзинга пишет: «Греки имели обыкновение состязаться во всем, где возникала возможность борьбы. Состязания мужчин в красоте входили в Панафинеи и в ристания в честь Тесея. На симпосиях соревновались в пении, загадках, времени бодрствования и количестве выпитого... Пить много и пить, не смешивая с водой, входило в праздник Кувшинов. Александр на пиршестве по случаю смерти Калана устроил гимнический и мусический агон с наградами для тех, кто больше всех выпьет, вследствие чего из числа участников тридцать пять тотчас же умерли, а шестеро — спустя еще какое-то время, включая и самого победителя» [34].

И вновь перед нами встает вопрос: в чем же смысл таких состязаний, в жертву которых приносили себя древние греки? Чтобы приоткрыть завесу и проникнуть в суть проблемы, нужна рабочая версия. Такую версию формулирует Й. Хейзинга. По этой версии, в процессе своего становления любая культура проходит различные стадии, в том числе и такую, которую ученый называет *агональной*. Находясь на этой стадии, культура как таковая разлагается и умирает, а люди начинают вести образ жизни, далекий от традиционного. Здесь уместно еще раз привести выдержки из книги того же автора, извиняясь при этом перед читателем за длинную цитату:

«Агональную основу культурной жизни архаических обществ ничто не высвечивает с такой ясностью, как описания обычая индейских племен Британской Колумбии, известного в этнологии под названием *потлатч*. В самой типичной форме, особенно по его описанию у племени квакиутль, потлатч представляет собой большой, торжественный праздник, на котором одна из двух групп с чрезвычайной пышностью и всевозможными церемониями раздаривает самые щедрые дары другой группе, не преследуя никакой цели, кроме как доказать этим свое превосходство. Единственное, но при этом необходимое ответное действие заключается в том, что и другая сторона обязана в течение какого-то времени также устроить праздник и, насколько это возможно, превзойти соперников. Эта форма праздника раздаривания определяет всю общественную жизнь племен, знакомых с потлатчем: культовые обряды, правовые обычаи, искусство. Рождение, брак, инициация юношей, смерть, татуиро-

вание, установка надмогильного знака — все служит поводом для потлатча. Вождь племени устраивает потлатч, строя дом или водружая тотемный столб. Во время потлатча представители разных полов или кланов показывают свое искусство в исполнении священных песен, выставляют напоказ свои маски, дают неистовствовать колдунам, одержимым духами клана. Но главным делом остается раздача подарков. Устроитель праздника расточает при этом имущество всего своего клана. Однако, принимая участие в празднике, другой клан ставит себя перед обязанностью потлатча, еще более щедрого. Если же должник окажется несостоятельным, он потеряет свое имя, свой тотемный знак, так же как и тотемы клана, свою честь, свои гражданские и религиозные права. Так утварь и добро самым прихотливым образом кочуют из одного знатного дома в другой... Рассказывают, что один вождь, желая посрамить другого, убил несколько своих рабов, на что другой, дабы отомстить за себя, должен был умертвить большее число рабов, нежели первый. Подобные состязания в необузданной щедрости, доходящие в пределе до безрассудного истребления собственного добра, в более или менее явном виде еще и сегодня встречаются по всему миру» [35].

Нетрудно заметить поразительное сходство наблюдаемых сегодня в абхазской культуре явлений и тенденций с обычаем потлатча, столь блистательно описанным Й. Хейзинга. Ученый, несомненно, прав, связывая состояние культуры с поведением ее носителей. При таком подходе (а это подлинно научный подход) обнаруживается, что вся жизнь современного абхаза пронизана *состязательностью*. Строит ли он дом, воспитывает ли детей, покупает ли машину, делает ли карьеру — во всем видна печать состязательности. Между собой соревнуются сельские жители, горожане, представители разных кланов и элитных слоев общества. Наблюдается и групповая форма состязательности, когда, скажем, соревнуются целые сельские общины. Таким способом каждый из участников состязания, как мы уже знаем, пытается доказать свое превосходство над другими и добивается признания его «тимоса». Это единственный, рациональный мотив, который побуждает людей к участию в таких социальных состязаниях.

Благо такая форма социальной игры не нова для абхазской культуры. Именно об этой форме речь шла в предыдущем пара-

графе. Но тогда, в условиях традиционной абхазской культуры, такие игры проводились по строго установленным правилам. И, самое главное, эти игры несли в себе другую смысловую нагрузку. Человек демонстрировал в них себя, свое достоинство (как выражение интеллектуальных способностей), умение соблюдать нормы и ценности Аҧсуара. В этих играх человек шлифовал, оттачивал себя, свой интеллект, свою манеру поведения, культуру отношения к себе и другим. При этом строгое соблюдение правил и норм игры не причиняло каких-либо неудобств самому обществу.

Сегодня же такие социальные игры-состязания несут уже иную смысловую нагрузку. Нетрудно заметить, что в этих играх абхаз демонстрирует, прежде всего, свое *богатство*, *щедрость,* доходящую до *расточительности*. Именно вокруг этих «ценностей» разворачиваются сегодня все основные события в жизни абхазского общества. Именно через них абхаз стремится доказать свое превосходство над другими. Порой он изображает из себя даже более богатого человека, нежели есть на самом деле. Он стыдится бедности и силится стать богатым. Втягиваясь в конкурентную борьбу за обладание богатством, он фактически становится участником перераспределения ресурсов общества.

Но все участники этой борьбы одинаково богатыми стать не могут. Ведь человеческие потребности по своей природе безграничны, а перераспределяемое наличное богатство — величина ограниченная! Возникает острая необходимость в *справедливом* распределении этой величины между членами общества. Как это сделать? Единственный способ — это *закон*. Другого действенного способа не придумано. Однако мы сегодня оказались в ситуации так называемого «правового вакуума», когда старые традиционные правила жизни уже не работают, а новые — еще не стали нормой жизни. Однако «правовой вакуум» как таковой пустым не остается; он, как правило, заполняется произвольными действиями людей, социальной стихией. Следствием происходящего в таких условиях перераспределения богатства становится обогащение одних за счет обнищания других, что мы и наблюдаем в настоящее время.

Можно было бы не особенно сетовать по этому поводу, если бы не одно важное обстоятельство. В жизни современного абхаз-

ского общества произошел переход к новой культурной матрице, т. е. к новой системе ценностной ориентации. По существу, произошла целая революция, которая остается, повторяю, «незамеченной» даже национальной элитой. В иерархии ценностей материальное благосостояние абхаза становится теперь высшей ценностью. Доказать свое превосходство сегодня можно лишь через материальное, а не интеллектуальное, богатство, как это было в традиционном абхазском обществе. Не по интеллектуальному потенциалу оцениваются теперь честь и достоинство человека, а по его *материальному состоянию*.

Интеллект более не является самоценностью; он используется в качестве инструмента для капитализации жизни (прежде всего, накопления материального богатства) и оценивается с точки зрения его эффективности в мире капитала. Правда, и сегодня интеллект востребован, но он уже играет подчиненную роль.

Поскольку наращивание материального благополучия требует от человека определенного интеллекта, постольку речь идет, прежде всего, о формировании особых навыков и способностей. Приобрести такие способности человек может в той культуре, в среде которой происходит его формирование. Но для этого сама культура должна содержать в себе эти способности. В связи с этим важно выяснить: каков потенциал абхазской культуры, чтобы ее носитель мог слыть сегодня успешным, особенно в сфере материального накопления?

Приобрести такие навыки и способности, о которых здесь идет речь, современный абхаз в своей родной культуре не может. Формируя человека в онтогенезе, абхазская культура не наделяет его способностями, которые необходимы ему в мире капитала, ибо их нет в ней самой. Она не только не готовит абхаза к жизни в условиях современных реалий, не научает его, как ему стать богатым, но порой даже сковывает социальную активность, которая так необходима ему для этого. Без такой активности (изобретательности, предприимчивости, изворотливости и т. д.) овладеть предметным (вещным) миром невозможно. Если сегодня абхаз и преуспевает в мире предметов, то это вовсе не благодаря Аҧсуара, а даже порой вопреки ей.

Иначе говоря, радикальное изменение в системе ценностной ориентации, произошедшее за последнее время в жизни абхаза,

не могло не изменить его потребностей. Удовлетворить свои *новые потребности старым* (привычным) *способом* он не может. Придерживаясь канонов и заповедей Аҧсуара, стать богатым сегодня очень трудно; гораздо легче, как раз, минуя их. И абхаз, долго не задумываясь, ступил на эту стезю. Правда, у него и выбора-то не было; в силу не зависящих от него обстоятельств он вынужден был ступить на этот путь.

На этом пути абхазу приходится вести иной, нетрадиционный, образ жизни. Опыта такой жизни в абхазской культуре, повторяю, нет. В силу этого он все чаще обращается к другим культурам, в которых имеется то, что ему сегодня необходимо. Благо ходить далеко не надо, как не надо также что-нибудь изобретать или переделывать. Все то, что необходимо для обогащения, ему предлагается в готовом виде. Рынок ныне насыщен предложениями, стандартными схемами и ценностями, по которым абхаз может строить свои действия, чтобы стать богатым.

Тем самым абхазская культура оказалась в значительной степени отстраненной от той социальной практики, которая сегодня утверждается в абхазском обществе. Она утрачивает свою позицию в жизни абхаза в ответственное историческое время, когда ему приходится создавать новое общество. Она не вовлечена в этот процесс. Точнее говоря, ее роль в формировании современного абхаза и его социума минимизирована. Однако полнокровной жизнью культура может функционировать лишь тогда, когда она активно участвует в формировании человека, создает условия, при которых он может в наибольшей степени реализовать себя и удовлетворить свои потребности и интересы.

Правда, не впервые абхаз сталкивается с такими трансформационными процессами. Ведь капитализация жизни началась в Абхазии еще в конце XIX столетия. Но как тогда, так и в последующее время эти процессы происходили гораздо медленнее, чем сегодня, и не вызывали непредвиденных трудностей в жизни абхаза. Он не испытывал внутренней тревоги или угрозы. Угрозы, которые он испытывал, были внешними. Порой такие угрозы даже помогали ему быть более собранным, организованным, мобилизованным.

В условиях противостояния внешней угрозе абхазская культура оказывалась еще более востребованной в жизни ее носи-

теля. Абхаз ощущал, понимал реальный смысл своей родной культуры; он ею себя формировал и утверждал в жизни. На протяжении веков культура была единственным инструментом противостояния его внешним угрозам. Поэтому он не мыслил возможности своего существования вне родной культуры.

Отношение абхаза к своей культуре оставалось незыблемым и в советское время, когда абхазская культура прошла, как уже отмечалось, определенный этап модернизации и укрепила свои позиции в обществе. Тем не менее становились все более заметными ценностные изменения в жизни абхаза. Улучшению своего материального благосостояния он уже уделял гораздо большее внимание, но при этом в противоречие с требованиями Аҧсуара открыто не вступал и даже не предполагал такой возможности.

Сохранению такого своеобразного статус-кво во многом способствовала сама советская система, которая, будучи закрытой, в определенной степени защищала абхазскую культуру не только от внешних, но и от внутренних угроз и вызовов. В соответствии со своей идеологической установкой система сдерживала материальные устремления человека и устанавливала в обществе примат духовных ценностей над материальными, что вполне соответствовало духу Аҧсуара.

Однако вследствие распада СССР Абхазия оказалась в качественно ином, открытом, пространстве *потребительского* общества, в котором защищать себя и свою культуру ей стало гораздо сложнее. Лавиной обрушились такие, порой не лучшего образца, стандарты и ценности, по которым абхазу пришлось в спешном порядке перестраивать свою жизнь. Происходящие в Абхазии с нарастающим ускорением трансформационные процессы лишили абхаза возможности осмысленно строить свою жизнь. Он оказался в безальтернативной ситуации и вынужден был принять предложенную ему технологию жизнеобеспечения.

Все это совпало с войной и ее тяжелыми последствиями, когда абхазу была навязана схема действия (и вновь безальтернативная): выживать *любым способом*. Но ведь эта схема совершенно не вписывается в контекст абхазской культуры! Тем не менее абхазу пришлось действовать по этой схеме и в последующее время, при так называемом первоначальном накоплении капитала, происходящем в условиях острого дефицита жизненных ре-

сурсов. В такой ситуации доминирующим способом выживания человека становится не *социальное творчество*, а *адаптация* к условиям внешней среды, что, разумеется, весьма существенно влияет на тип и образ жизни коллективного социального субъекта. При этом основополагающим мотивом, побуждающим человека к определенным действиям, являются, подчеркиваю еще раз, не *духовные*, а *материальные ценности*.

Показателен в этом плане и социальный облик абхаза, претерпевший за последнее время заметные изменения. Проиллюстрировать этот облик можно, в частности, национальной одеждой, которая, как известно, является одним из символов культуры. По одежде, в первую очередь, люди узнают незнакомого человека, устанавливают, к какой культуре или социальному слою он принадлежит. Абхаз всегда одевался в свою традиционную одежду (**аҧсуа маҭэа**), которая отличала его от неабхаза. Но сегодня это сделать невозможно: абхаз сменил одежду на европейскую, которую теперь предпочитает своей. Важно обратить внимание на то, что он не стал модернизировать (переделывать, обновлять, улучшать) национальную одежду, а просто сменил ее. Причем он это сделал как бы добровольно (хотя всегда ревностно относился к своей одежде). Никто ему не предлагал, тем более не заставлял, переодеться в европейский костюм. Просто смена традиционной одежды абхаза происходила медленно, более столетия, потому была безболезненной и незаметной.

Этот факт говорит о многом. Традиционная абхазская одежда украшала абхаза и соответствовала его культуре. Она, повторяю, являлась одним из символов абхазской культуры и выражала ее. Через одежду было удобно демонстрировать свои достоинства, проявлять субъективное «Я». В этой одежде абхаз всегда был привлекательным. Во многом благодаря своей одежде он выглядел красивым, опрятным, подтянутым, собранным, сдержанным, строгим, крепким, благородным. Хотя абхазская одежда была одеждой воина-рыцаря-аристократа, она еще помогала абхазу соблюдать все тонкости абхазского этикета. Появиться в обществе неопрятным, не приведя себя в надлежащий вид, он не мог. Ведь ему приходилось часто участвовать в различных социальных играх и состязаниях, в которых каждый стремился выглядеть лучше (в том числе и в одежде) другого.

По своему внешнему виду абхаз ныне стал трудно узнаваемым. И не только потому, что он сменил свою одежду. Сегодня редко встретишь тонкого, изящного, подтянутого, холеного, гарцующего своей походкой и верховой ездой абхаза. Верховой ездой он почти не занимается, да и походка, осанка его заметно изменились. Движения его утратили былое изящество, а фигура — отточенность, которыми еще недавно можно было восхищаться. Ныне он стал расслабленным, грузным и уже гораздо меньше следит за своим внешним видом. Да и эстетический вкус его заметно изменился. Свое одеяние он стал оценивать с точки зрения его рыночной стоимости.

Эти изменения, хорошо просматриваемые в исторической ретроспективе, говорят о том, что в процессе социальной трансформации абхаз становится все более похожим на «других/чужих». В то же время эти изменения показывают, как исторически меняется отношение абхаза к своей культуре. А это чрезвычайно важно. В связи с этим следует еще раз обратить внимание на современное состояние абхазской культуры, но уже с точки зрения стадиального подхода.

Хорошо известно, что в процессе своего существования и взаимодействия с внешней средой культура проходит различные стадии (этапы). Обычно в научной литературе выделяются такие стадии, как *зарождение, становление, расцвет, старение и умирание*. Можно их укрупнить, объединяя зарождение, становление и расцвет в одну стадию *эволюции*, а старение и умирание — в *инволюцию*. Такое укрупнение позволяет четче понять разнонаправленность происходящих в одной и той же культуре процессов в зависимости от стадии, в которой она находится. В свою очередь образ жизни человека во многом определяется тем или иным *направлением* трансформационных процессов, происходящих в одной и той же культуре.

В условиях *эволюции*, как известно, происходит формирование (становление) культуры. Это означает, что культура оформляет (нормирует, регламентирует, систематизирует и т. д.) жизнь людей, объединяя их (через деятельность) в единое смысловое пространство. В процессе деятельности люди не только создают условия для своей жизни, но и приспосабливаются к ним, в том числе и к нормам жизни, установленным опять же ими самими.

Тем самым люди сами себя ограничивают. Но только ограничивая себя и друг друга, балансируя взаимные интересы и потребности, они и могут жить вместе!

Следствием их совместной деятельности становится возникающая культура. Созданная таким образом культура становится силой, в том числе и репрессивной (наказание, принуждение), с которой приходится считаться. Культура как бы отчуждается от тех, кто ее создал, и ставит своих творцов в положение зависимости. Поэтому ее возвеличивают, превозносят, описывают в высоких тонах. Именно этой силой объясняются, как известно, З. Фрейдом причины многих психических травм. Тем не менее отношение к культуре со стороны ее носителей в условиях эволюции *возвышенное, почтительное, сакральное*.

В условиях *инволюции* (старение, умирание), напротив, происходит обратный процесс, т. е. культура утрачивает способность социального формообразования. Тем самым сила ее влияния на общественную жизнь слабеет. В таких условиях люди как бы освобождаются от ограничивавшей их культуры и начинают действовать вопреки ее нормам и ценностям. В силу инволюционных процессов отношение людей к своей культуре меняется: из *культа* почитания и сакрального отношения к ней она превращается в *предмет иронии, насмешек,* а порой и *порицания*. Такие явления наблюдаются в жизни любой культуры, когда она вступает в стадию инволюции. Не об этом ли говорит, в частности, тот факт, что в конце эпического времени древние греки перестали молиться своим богам и стали их изображать как вполне земных людей? Впрочем, аналогичное явление просматривается и в истории абхазской культуры: когда стал разрушаться эпический мир нартов, они перестали быть благородными героями-великанами и предстали в образе, вызывавшем лишь ироническое отношение. Такие метаморфозы, повторяю, характерны для любой культуры. Это дает основание думать, что абхазской культуре не впервые приходится сталкиваться с таким тяжелым недугом, каким является кризис.

Подчеркну еще раз: такое изменение в отношении к культуре со стороны ее носителей является результатом резкого снижения ее социальной дееспособности. Как следствие, люди перестают считаться с нормами своей культуры и подчиняться

ей. Освободившись от культурных норм, они расслабляются, начинают действовать произвольно. При этом происходит высвобождение большого количества социальной энергии, которая часто превращается в неуправляемую социальную стихию. Начинается другая социальная игра, игра без правил, игра стихии и человеческих инстинктов.

Возникающую в таких условиях ситуацию можно характеризовать так же, как хаос, как обстановку социальной неупорядоченности и неопределенности. Жизнь людей резко осложняется: привычным, апробированным способом поддерживать свое существование они не могут, а новый способ жизнедеятельности ими еще не выработан. Но жить каким-то образом им все же придется. И они начинают действовать по принципу: выжить любым способом! Но выжить даже по такому принципу удается не всем; выживают лишь сильные, обладающие большими адаптивными способностями и интеллектуальным потенциалом.

В то же время проследить какую-либо закономерность в действиях людей, понять смысл осуществляемых ими деяний в условиях социального хаоса чрезвычайно сложно. Не менее трудно анализировать происходящие социальные процессы и прогнозировать возможное их развитие. Мыслительное пространство сужается, так как агенты социальной жизни перестают проектировать свое будущее; их потенциал тратится главным образом на выживание «здесь» и «сейчас». Они оказываются в потоке социальной стихии (хаоса), которая трудно поддается рациональному осмыслению. Обычно в науке хаос мыслится лишь как некоторая возможность, попытка, мучительный поиск новой формы жизни (культурной генерации).

В условиях *выживания* формируется иной образ жизни человека. Суживается социальное поле его деятельности; многие профессиональные способности, социальные навыки, в том числе и этнокультурные, оказываются излишними, и он начинает их утрачивать. Чтобы выжить в экстремальных условиях, человек должен быть максимально свободным от норм той или иной культуры (десоциализированным). Следствием такой десоциализации становится резкое снижение интеллектуального потенциала человека и нарастание его социальной маргинализации. Такие процессы (социальная деструкция, формирование марги-

нальных слоев и социальных групп с девиантным поведением и др.), совершенно чуждые абхазскому обществу, его культуре в прошлом, становятся сегодня характерным явлением жизни. Можно было бы продолжить их ряд. Но и сказанное позволяет сделать вывод о том, что такие явления хорошо осмысливаются на языке, повторяю, *кризиса* и *переходного процесса*. Это дает основание говорить о кризисе абхазской культуры.

В связи с этим важно еще раз обозначить суть этого кризиса: *абхазская культура оказалась сегодня в условиях отсутствия стабильно функционирующей социально-политической системы*. Старая система, как уже отмечалось, разрушена, а новая — еще не сложилась. Как раз сегодня в Абхазии идет процесс формирования новой системы. Но формирование новой системы происходит не на *базе принципов и ценностей традиционной абхазской культуры*, а на *основе западных либерально-демократических ценностей*. Тем самым сфера влияния абхазской культуры на происходящие сегодня в Абхазии трансформационные процессы заметно сузилась, что еще более обострило кризис. В то же время важно знать, что кризис есть не мертвое, не застывшее состояние культуры, а *процесс*, происходящий десятилетиями, порой и столетиями. В этом процессе кризис проходит различные стадии (возникновение, подъем, спад, переход). На каждой стадии культуре приходится решать свои специфические задачи.

В этом плане нетрудно понять, что кризис как таковой — явление, известное в истории абхазской культуры. Выше уже отмечалось, что в XIX в., особенно во второй его половине, абхазы оказались на грани этнической катастрофы. По стечению обстоятельств им тогда удалось избежать развития событий по «убыхскому сценарию», но они продолжали оставаться в состоянии кризиса. И хотя направленные на его преодоление попытки привели к определенному спаду кризиса на рубеже XIX–XX вв., в целом он так и не был преодолен. Более того, в конце XX столетия началось новое *обострение* кризиса (которое продолжается еще сегодня), охватившее теперь уже все сферы жизни абхазской культуры.

Переживаемый сегодня абхазской культурой тяжелый недуг осознается нами остро, порой болезненно, но не всегда в адекват-

ной форме. Научное изучение современной абхазской культуры проводится главным образом на базе традиционных эмпирических подходов (дескриптивного, компаративистского и др.), что явно недостаточно для *концептуального понимания* происходящих в ней процессов.

Дефицит теоретических знаний о современных проблемах абхазской культуры серьезно тормозит развитие научной мысли. Этот дефицит является характерным явлением в кавказоведении вообще. Известный адыгский этнолог Б.Х. Бгажноков в связи с этим отмечает: «Отсутствие теории адыгства имеет другие, еще более масштабные следствия: заметно снизилось качество восприятия и оценки адыгской культуры в целом» [36].

Эти слова как нельзя лучше характеризуют ситуацию, сложившуюся и в понимании абхазской культуры. Однако теория сама по себе, без скрупулезного научного анализа культурных реалий, тоже не может решить существующих здесь проблем. Изучать культурные реалии следует *в процессе*, *в необходимой связи* друг с другом, что возможно на базе опять-таки определенной теоретической конструкции. Пока же приходится говорить лишь о тех из них, в которых переживаемый сегодня абхазской культурой кризис проявился наиболее рельефно и остро. Имеются в виду следующие культурные реалии:

а) *демография*;

б) *мораль и право;*

г) *образ жизни базовой личности и ее языковая практика;*

е) *система ценностной ориентации и идентичность* (самосознание) и др.

Ситуация, сложившаяся в каждой из них, свидетельствует о *системности* кризиса абхазской культуры. По степени значимости рассмотрим здесь некоторые из них.

О демографической ситуации

Выше уже отмечалось, что последствия русско-кавказской войны, длившейся несколько десятилетий, оказались катастрофическими для многих народов кавказского сообщества, в том числе и для абхазов. В результате войны и массовой депортации населения региона они, как и многие другие народы Северного Кавказа, стали *дисперсным* (рассеянным, разбросанным) наро-

дом. Поселяясь на чужбине, они часто смешивались с местным населением и быстро утрачивали свою этнокультурную идентичность. Но и тогда, когда отдельные абхазские общины поселялись компактно, они оказывались в инокультурной среде и в численном меньшинстве. Даже та часть абхазского народа, которая осталась после войны и депортации на своей исторической родине, вскоре превратилась в этническое меньшинство вследствие нового демографического освоения Абхазии. Утратив этническое *доминирование* на своей территории, абхазы утратили и пространственное *единство,* и *целостность* своей социальной общности. Будучи разделенными территориально, они не имели возможности поддерживать связь друг с другом. Абхазское общество, по существу, лишилось своего единства: сохранились лишь его отдельные фрагменты (общины), которым, будучи изолированными друг от друга, было трудно воспроизводить свою этнокультурную целостность.

Несмотря на те изменения, которые произошли в этническом составе населения страны в постсоветский период, численность абхазов в Абхазии по-прежнему продолжала оставаться у опасной черты. И сейчас мало что изменилось. Показатели численности остаются на том же уровне, который сложился здесь после русско-кавказской войны. Именно это обстоятельство, на наш взгляд, стало одним из наиболее важных факторов кризиса абхазской культуры, а также нашей самой опасной внутренней угрозой. Эта угроза может подорвать реальные основы существования абхазского общества и государства в том числе. Правда, мы стремимся к формированию не этнократического, а гражданского общества. Но это длительный процесс, и сегодня мы далеки от этой цели.

Пока же абхазскому народу больше приходится «играть» роль государствообразующего субъекта. И дело не в том, чтобы выправить демографическое положение любым способом и довести численность населения на абхазской территории до оптимального варианта, заселив ее новыми людьми. Важно, чтобы новые поселенцы были лояльны абхазскому государству, признавали его законы и готовы были защищать суверенитет Абхазии.

В обществе имеется понимание значимости обозначенной внутренней угрозы, но оно не привело еще к созданию специаль-

ных проектов, реализация которых могла бы отвести эту угрозу. Сохранение же такой демографической ситуации чревато тем, что процесс угасания жизни абхазской культуры может принять необратимый характер.

Мораль, право и государственность

Численность людей при всей ее важности, сама по себе, мало что решает. Чтобы выступать в роли коллективного социального субъекта, люди должны быть объединены в единый социальный организм. Вне объединяющей их системы ни один из них не может удовлетворять свои базовые потребности.

В связи с этим приходится еще раз отметить: социальная общность как устойчивое образование формируется и функционирует лишь при наличии а) *территории*, б) *людей*, проживающих на этой территории, в) их *организации*. Под организацией понимается система взаимосвязей, механизмов и норм совместной жизнедеятельности людей, проживающих на определенной единице территории. Повторяю, вне этой системы люди не могут поддерживать свое существование. Именно поэтому структурная организация людей (система) имеет ключевое значение в их жизнеобеспечении.

Однако абсолютной, раз и навсегда данной, системы не бывает. Любая система находится в процессе трансформации, проходит различные этапы и в конечном счете распадается. Конец одной системы (А) является началом другой (В), и между ними нет четкой границы. Старая система какое-то время продолжает жить в уже начинающей функционировать новой системе. В свою очередь новая система формируется в недрах старой системы. Тем самым между старой и новой системами образуется определенный промежуток исторического времени-пространства (см. рис. 6). Жизнь людей в этом промежутке времени характеризуется слабым функционированием двух разных систем — старой распадающейся и новой формирующейся. Этот промежуток можно характеризовать так же, как зону смешения двух разных систем. Причем системами их можно называть лишь условно, поскольку одна из них находится в процессе распада, а другая — формирования.

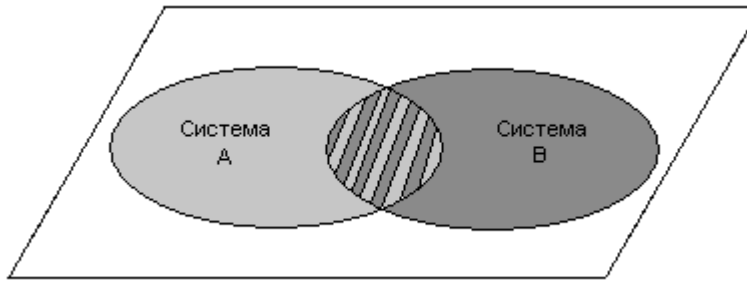

Рис. 6. Смена систем

В этой зоне смешения социальная жизнь нестабильна, т. е. не *упорядочена*, не *нормирована*, что мы и наблюдаем сегодня на всем постсоветском пространстве, в том числе и в Абхазии. Люди перестали придерживаться единых правил и норм; каждый из них действует по-своему, с точки зрения личной выгоды от ожидаемых результатов своих действий. Ранее соблюдавшиеся нормы солидарности чаще нарушаются, интересы людей становятся менее совместимыми. Начинается новое социальное, в том числе и имущественное, расслоение, по существу, перераспределение жизненных ресурсов, что вызывает рост напряжения в обществе. Возникает угроза самой возможности совместной жизнедеятельности социальных агентов.

Долго в таком состоянии общество пребывать не может. При постоянном росте внутреннего напряжения и угроз (противоречия, коллизии и др.) возникают две альтернативные возможности развития событий: либо общество как системное формирование распадется, либо же оно перейдет к новой системе своего существования. Именно в этом контексте, в контексте взаимодействия двух этих противоположных тенденций, хорошо осмысливаются происходящие сегодня в нашей жизни трансформационные процессы. При этом важно понимать усилия людей с точки зрения не преследуемых ими личных целей, а *совокупных последствий* их (людей) целенаправленных деяний.

Такой подход позволяет думать, что наше общество сегодня находится в процессе формирования новой социальной системы. Причем мы находимся на начальном этапе этого процесса, и потому нам трудно судить, каковы будут его конечные результа-

ты. Более того, у нас нет оснований утверждать, что этот процесс стал уже необратимым. Уж слишком неустойчив постсовременный мир, от которого мы так зависимы. Но и без нашего участия, как уже отмечалось, будущее Абхазии формироваться не должно и не будет. Стало быть, сегодня нам представилась реальная возможность активно участвовать в этом процессе, в процессе формирования нового внутрисоциального обустройства своей страны. Мы можем и должны преодолеть ту отстраненность абхазской культуры от реальной социальной практики, о которой речь шла выше, и более активно использовать ее социальный потенциал в формировании будущего. Только *активное вовлечение в формирование новой социальной практики абхазской культуры может остановить процесс ее увядания и восстановить ее дееспособность*.

К этой мысли мы еще вернемся. Пока же следует вновь подчеркнуть степень значимости внутрисоциальной упорядоченности в жизни любого общества, в том числе и абхазского. При этом под упорядоченностью жизни здесь понимается *система взаимосвязанных правил, норм* и *механизмов*, *соблюдение которых позволяет членам сообщества стабильно поддерживать совместную жизнь*. Вне такой структурной организации (системы), повторяю, невозможно мыслить жизнеобеспечение человека. Поэтому общество следует понимать не как простую совокупность или механическое объединение людей, а как сложно структурированную надорганическую их организацию, в которой члены сообщества довольно жестко взаимосвязаны и взаимозависимы.

Свою стратегическую цель — стабильное и безопасное производство и воспроизводство жизни — люди могут достичь, лишь объединившись и создав совместно такую структурную организацию, через которую каждый из них может гарантированно поддерживать свое существование. Сама совместная жизнь людей возможна только при условии соблюдения ими общих правил и норм, сохраняющих баланс всего разнообразия их индивидуальных интересов и потребностей.

Соблюдение людьми общих правил и норм совместной жизни носит *добровольно-принудительный* характер. В процессе социализации человек приучается к следованию этим правилам и

нормам, хотя последние ограничивают сферу его индивидуальной свободы и природных вожделений. Однако человеку не всегда удается удерживать себя в рамках принятых в обществе правил и норм жизни, и тогда он через них переступает, что влечет за собой применение мер принуждения по отношению к нему. Тем самым создается ситуация, когда человеку выгоднее соблюдать нормы и правила совместной жизни, нежели их нарушать. Именно такой ситуации, при которой людям было бы выгоднее соблюдать правовые законы, нежели их обходить, нам сегодня больше всего не хватает.

В связи с этим следует еще раз отметить, что кризис, война, переходный процесс и блокада, выпавшие на долю Абхазии за последнее время, разрушили не только инфраструктуру общества, создававшуюся на протяжении последних столетий, но и *систему морально-правовых норм*, стабильно обеспечивавших совместную жизнь людей. В экстремальных условиях каждому приходилось выживать не через соблюдение общих правил и норм, а, повторяю, *любым способом*. Выживание таким способом становилось нормой жизни, что вскоре привело общество к «правовому нигилизму». Превращаясь в массовое явление, бесправие становилось нормой права.

На рубеже веков, в условиях кризиса и переходного периода, появление «правового нигилизма» на всем постсоветском пространстве было неизбежным. Выстраивание в обществе слаженной системы запретов и разрешений чрезвычайно затянулось. В результате сегодня мы столкнулись с другим реальным и опасным внутренним вызовом, который угрожает самому существованию нашего общества.

Как известно, соблюдение законов вынуждает человека подавлять в себе многие, присущие ему индивидуальные потребности и желания и загонять их в сферу бессознательного. Не обуздав некоторые свои индивидуальные вожделения, индивид жить в сообществе людей не сможет. И он это делает через мораль и право. Но в условиях морально-правового нигилизма запретный мир человека начинает легализовать себя, что осложняет саму возможность объединения (кооперации) людей, подрывает основы их солидарности и толерантности друг к другу. Более того, вернуть людей вновь в морально-правовые границы и не допу-

стить социального распада становится непростым делом. Для этого требуются серьезные и целенаправленные усилия всего общества. Это значит, что только через систему запретов и дозволений люди могут вести совместную жизнедеятельность и выживать. Именно на базе этой системы и происходит формирование любой сколько-нибудь устойчивой социальной общности.

Устойчивое функционирование системы зависит от того, *как* люди соблюдают общие правила и нормы совместной жизни. Чем больше люди привержены к ним (правилам и нормам), тем стабильнее функционирует система и надежнее обеспечивается их жизнь. Как только нарушение правил и законов, принятых в обществе, становится критическим, система начинает буксовать, а условия жизни людей ухудшаться.

Приходится подчеркивать эту мысль, поскольку она является описанием той ситуации, которая возникла на рубеже 80–90-х годов прошлого столетия и, по существу, продолжается и в наши дни. Изменить эту ситуацию пока не удалось, так как не удалось выстроить новую морально-правовую систему норм и законов, способную защитить общество от внутренней угрозы.

«Правовой нигилизм», повторяю, является одним из самых серьезных факторов, размывающих устои нашего общества изнутри. Он тормозит развитие, создает условия, при которых коллективному социальному субъекту трудно осмысленно управлять, прогнозировать процессы развития и реализовывать свои социальные проекты. «Правовой нигилизм» является благоприятной почвой, на которой произрастают такие злокачественные наросты, как коррупция, организованная преступность, наркомания и другие социальные заболевания. Упование на то, что общество само должно от них избавиться, мягко говоря, наивно. Разумеется, перебороть социальные заболевания общество может, но лишь тогда, когда оно обладает организованными силами, способными вести успешную борьбу с такими недугами. В этой борьбе государство как наиболее организованная часть общества может и должно сыграть роль «первой скрипки». Это тем более важно в наших условиях, когда, как нетрудно заметить, люди, особенно формирующиеся новые социальные игроки (чиновничий класс, предпринимательские сообщества и другие группы), начинают пренебрегать общими правилами и норма-

ми совместной жизни. Это снижает дееспособность общества и усиливает социальную напряженность. Чтобы вернуть людей в морально-правовое поле, необходима определенная сила, организованная и целенаправленная, какой может быть, повторяю, государство.

Осознание самими людьми преимуществ внутренней консолидации общества рано или поздно может быть достигнуто, но цена, которую придется за эту «самость» платить, очень велика. Об этом свидетельствует как мировой, так и наш послевоенный опыт. Именно правовые законы, принимаемые государством, должны стать нормой жизни в обществе. Только тогда возможно осознанно влиять на процессы социального развития, контролировать и прогнозировать их. Ясно, что без таких условий никакие продуманные социальные проекты реализованы быть не могут.

В то же время важно подчеркнуть, что любая устойчивая социальная общность существует и развивается благодаря не только и не столько внешним условиям, сколько своей внутренней дееспособности. Сама дееспособность общества проистекает, в первую очередь, *из его морально-правовой организованности и внутренней упорядоченности жизни*. Рассчитывать на успех в борьбе за выживание может лишь то общество, которое достаточно *организовано*.

Формирование новых социальных игроков

Кризис (переходный процесс) высветил еще одну *закономерность*, которая хорошо просматривается в происходящих ныне в нашей жизни трансформационных процессах. Закономерность эта состоит в *исторической смене базовой личности абхазского общества*.

Сегодня советский абхаз уступает свое место новому абхазу, который выходит на авансцену социальной жизни. Трудно представить его социальный образ — он еще находится в процессе формирования. Более определенно можно сказать лишь то, что он будет заметно отличаться от советского абхаза, как, впрочем, и последний отличался от своего исторического предшественника.

Вероятно, новый абхаз будет более прагматичным, практичным, подвижным, изворотливым, предприимчивым и более

материально заинтересованным. Законы и нормы Аҧсуара для него не будут иметь того значения, какое они имели для его предшественников — смыслообразующего начала и побудительного мотива осуществляемых им действий. Скорее всего, абхаз будет поддерживать лишь формальное отношение к Аҧсуара, не противопоставляя при этом себя ей. Более того, свой новый образ жизни и ценности, которые он преследует, будет считать и выдавать за нормы Аҧсуара, нисколько не подозревая, что при этом он лукавит. Разве не так поступали его предшественники? Важно только, чтобы новое в социальной жизни воспринималось и оценивалось в обществе в терминах и категориях Аҧсуара! Не столь важно, какие изменения происходят в жизни, важно, как они воспринимаются людьми.

Выделение здесь базовой личности в качестве предмета анализа обусловлено тем, что она играет ключевую роль в жизни любого общества. Хотя личность является некой усредненной, интегральной величиной, но через нее можно высветить невидимую часть социального айсберга. Именно личность является наиболее рельефным показателем уровня и качества жизни общества. Стабильность социальной жизни также во многом зависит от того, насколько базовая личность удовлетворена своим положением в обществе и насколько это положение признается другими основными социальными игроками.

Такое положение хорошо раскрывает ситуацию, существующую ныне в нашем обществе. Очевидно, что базовая личность в наших условиях еще не сложилась. Речь может идти лишь о процессе ее формирования, который далек еще от своего завершения. Как и другие, этот процесс весьма сложный, противоречивый, острый. И это не ритуализированная состязательность, в которую играли наши предки.

Формирование базовой личности происходит сегодня через конкурентную, подчас жесткую, борьбу между индивидами и между группами людей. Борьба идет за престижный статус, за доступ к ресурсам. Причем зачастую эта борьба разворачивается вне правового поля, когда ее участники прибегают не к «силе права, а к праву силы», что уже нанесло и продолжает наносить непоправимый ущерб нашему обществу и серьезно угрожает самому его существованию. К тому же сегодня мы находимся лишь

на начальном этапе этой борьбы. Вероятно, она продолжится до тех пор, пока *победитель не будет признан побежденным*. Точнее говоря, как следствие борьбы должно состояться *взаимное признание* победителя и побежденного. Только после взаимного признания того статуса, который приобретет каждый из участников борьбы, новые социальные игроки могут перейти из разрушительной в конструктивную силу общества.

Образование новой базовой личности — не единственное следствие происходящих процессов, которого мы вправе ожидать. Нетрудно также заметить, что, наряду с базовой личностью, происходит формирование и других социальных игроков. Речь идет об образовании новых социальных групп, которым придется в будущем играть ведущую роль в функционировании формирующейся новой системы.

Выступавшие еще недавно основными социальными игроками — рабочий класс, колхозное крестьянство и др. — уже сошли с исторической арены. Образовавшийся социальный вакуум заполнили новые группы — конкуренты за тот или иной социальный статус в будущем обществе. Социальное будущее Абхазии во многом зависит от этих ведущих групп. Именно они, их образ жизни, интересы, ценностная ориентация, взаимоотношение между собой и с другими, и будут определять в общем и целом будущее абхазского общества.

Что они представляют собой? Пока трудно сказать что-либо определенное; как таковые они еще не сложились. Более определенно можно высказаться лишь о том, что в их роли, вероятно, будут выступать, прежде всего, предпринимательский и чиновничий классы, а также работники сферы бюджета и услуг. Конфигурация именно этих игроков, повторяю, будет во многом определять жизнь в абхазском обществе.

В связи с этим следует еще раз подчеркнуть: образование новых социальных игроков — это сложный, напряженный и не всегда однозначный процесс. И борьба за новый социальный статус зачастую происходит вне морально-правового поля. Всю ее остроту испытываем на себе мы — невольные участники этого процесса.

Технология жизнеобеспечения в условиях кризиса

Под технологией жизнеобеспечения здесь понимается система средств и условий, при которых могут происходить, более или менее успешно, производство и воспроизводство жизни. В основе этой системы, как уже отмечалось, лежат базовые ценности — либо *материальные*, либо *духовные*. Причем общество не может поддерживать свое существование лишь одними материальными ценностями, как и только духовными ценностями. Речь может идти только об их соотношении (балансе) в жизни того или иного общества [37]. Более того, в ходе трансформации одного и того же общества может произойти изменение доминирующих ценностей (как это случилось в нашем случае).

В основе технологической системы традиционного абхазского общества лежали (в качестве базовых) *духовные* ценности (честь, достоинство и др.). Именно они являлись основополагающим побудительным мотивом, смыслообразующим началом и конечной целью социальных действий человека в этом обществе. Абхаз отнюдь не скрывал своего пренебрежительного отношения к вещному богатству, не стыдился своих скромных бытовых условий и не особенно стремился к их улучшению, но при этом он весьма ревностно относился к своей чести и достоинству. Для него вещное богатство мнимо. Подлинное богатство — это «человечность» (быть *достойным*, *уважаемым* и *почитаемым* в обществе человеком).

В хозяйственном отношении эта технологическая система строилась на базе натуральной формы производства. При натуральном хозяйствовании, как известно, в обществе производится примерно столько, сколько и потребляется. Да и потребности общества не столько развиваются, сколько повторяются. Это позволяло обществу быть сравнительно более стабильным и не нарушать нормы биогеоценоза. Такое общество оставалось гармоничной частью биосферы.

Но вся эта социальная, в том числе и технологическая, система, которая сложилась в абхазском обществе, претерпела в последние столетия весьма существенные изменения. Эти изменения, происходившие под влиянием внешних сил и факто-

ров, выразились, прежде всего, в смене натуральной формы хозяйствования на товарную. Это означало настоящий переворот не только в хозяйственной жизни народа! Наряду с освоением нетрадиционной технологии жизнеобеспечения, народу приходилось переходить к новой мировоззренческой и ценностной парадигме. В жизни абхазов началось утверждение новой социальной практики — примата материальных ценностей над духовными. *Люди становились другими при сохранении их этнокультурной идентичности.*

Новая система хозяйствования строилась не на *простом*, а на *расширенном* воспроизводстве, прежде всего, товаров и услуг. Речь уже шла не о *повторяемости* социальных потребностей, способов и механизмов хозяйствования, а об их *развитии,* увеличении объема производимых товаров. Формирующееся на этой основе общество становится *потребительским*. Благоговейное отношение абхаза к природной среде своего обитания сменяется стремлением к активному освоению ее ресурсов, что не могло не привести к нарушениям норм биогеоценоза. Объем потребления постоянно растет, а ресурсы природы — лишь воспроизводятся (повторяются). Изменения, произошедшие в технологии жизнеобеспечения, вызвали нарастающее ускорение процессов экономического развития. По существу, произошла смена самого способа существования абхазского общества — смена *повторяемости* на *развитие*.

Несомненно, новый способ существования общества имел свои преимущества, но он не был свободным и от изъянов. Вскоре стали проявляться присущие ему имманентные противоречия. Дело не только в том, что развитие любой системы в конечном итоге приводит к *тупику*. Дело еще и в том, что новой технологической системе внутренне присущи циклически повторяющиеся кризисы, которые сопутствовали ей на протяжении всей Новой и Новейшей истории. Очередной такой кризис (падение цен на стратегические ресурсы на международном рынке) как раз и явился одной из причин развала СССР. Через 10 лет (1997–1998 гг.) кризис («азиатский кризис») повторился и привел, в частности Россию, к дефолту. И сегодня, спустя 10 лет, разразился новый мировой финансово-экономический кризис, затрагивающий основы всей, особенно западной, технологиче-

ской системы. Последний кризис гораздо более остро поставил вопрос о степени целесообразности созданной человеком техногенной цивилизации с точки зрения норм биосферы.

Трудно предсказать, каковы будут последствия этого кризиса. Более определенно можно сказать лишь следующее: кризис приведет к определенным изменениям в самой конфигурации постсовременного мироустройства, к изменениям в построении мировой финансово-экономической пирамиды.

Происходящие в связи с мировым кризисом изменения, несомненно, будут влиять и на ситуацию в Абхазии. Хотя это влияние может быть не столь разрушительным, благодаря слабой интегрированности абхазской экономики в экономику внешнего мира. Но это не дает оснований думать о каком-то своем, особом пути экономического развития, вне контекста развития мировой экономики, прежде всего России. «Особенность» экономики Абхазии, вероятно, может быть выражена в ее региональном профиле, в сочетании определенных отраслей в качестве приоритетных направлений экономического развития.

Следует отметить, что разразившийся ныне мировой кризис весьма поучителен для нас. Он показывает уязвимые места тех обществ, которые развиваются на базе крупного капитала. И, напротив, обращает наше внимание на общества, развивающиеся на основе мелкотоварного производства, которые оказались менее уязвимыми и более дееспособными перед экономическими угрозами. Кризис помогает нам определиться в приоритетных отраслях нашей экономики и раскрывает преимущества тех систем, которые придерживаются духовных ценностей в качестве приоритетных.

Еще раз о структурных изменениях

Разразившиеся на рубеже веков социально-политические потрясения, а в их контексте и война, привели к серьезным структурным изменениям в абхазском обществе. Разрушились былые взаимосвязи людей, механизмы их взаимодействия, следствием чего стал поиск новых форм и механизмов сотрудничества. По существу, это был путь к формированию новой социальной системы. Хорошо известно, что вне устойчивой системы и механизмов взаимодействия составляющих ее структур жизнеобеспечение

людей невозможно. В связи с этим следует еще раз вернуться к тем структурным изменениям, без которых трудно представить полную картину происходящих в Абхазии процессов — *образования* новых структур (см. выше) и *преобразования* старых. В их ряду следует отметить уже рассматривавшуюся нами *базовую личность*, а также такие структуры, как *семья, народ, мораль, религия*, *идеология, право, государство* и др. Неразрывная *взаимосвязь* и *взаимозависимость* этих структур обеспечивали дееспособность и самодостаточность абхазского общества. Как раз эта *взаимосвязь* (*взаимозависимость*) указанных структур нарушена сегодня в нашей жизни.

Нарушение взаимосвязи структур ведет к изменению самих структур, внутри которых *меняются* не только *отношения* между людьми, но и *сами люди*. Выше уже отмечалось, что в условиях кризиса и нарастающих социальных изменений коллективный социальный субъект расщепляется на составляющие его атомарные (и далее неделимые) единицы — индивидов; все более индивидуализируется и сам человек.

Индивид становится менее зависимым от других людей, более самостоятельным и свободным. Он не перестает быть социальным, коллективным существом, но при этом ему больше приходится заниматься саморазвитием, более самостоятельно организовывать свою жизнь. Развивая свои индивидуальные способности, свое «эго», личные интересы приобретают для него бóльшую значимость, чем коллективные (взаимосвязанные) интересы. Поэтому формирующиеся в условиях кризиса (переходного процесса) на базе индивидуальных интересов различные социальные группы (квазигруппы), как уже отмечалось, не выдерживают испытания и часто распадаются.

Это дает основание считать, что действие индивида (базовой личности) становится сегодня *ситуативным*, а функционирование созданных социальных групп (семья и др.) и институтов (партий, объединений и др.) — *нестабильным*. Такие изменения разрыхляют устои даже самой организованной социальной общности. Эту мысль можно проиллюстрировать, в частности, на примере семьи.

Узы связи между членами семьи, как известно, наиболее тесны и устойчивы. Тем не менее трудно не заметить, как сегодня

они ослабевают. Положение усугубила, несомненно, и война, разрушившая годами создававшуюся семьей бытовую инфраструктуру и семейный уклад.

Война и ее последствия вызвали стихийные миграционные процессы, когда людям приходилось в спешном порядке покидать обжитые места в поисках лучших условий для выживания. В таких условиях люди предпочитают воздерживаться от вступления в брачные отношения. Роль семьи в жизни общества снижается, а число людей, не состоящих в браке, не занятых в воспроизводстве жизни, увеличивается. Растет также число распавшихся семей. Институт семьи становится ныне непомерно слабой, хрупкой общественной ячейкой, что не позволяет ей выполнять в полном объеме свои социальные функции.

Поэтому существо кризиса, переживаемого сегодня абхазской семьей, состоит в том, что она утрачивает дееспособность в выполнении своих ключевых функций — популяционной (воспроизводство населения) и воспитательной. В формировании численности населения и его качественности семья, как известно, играет незаменимую роль. Рождение ребенка, прохождение им начального этапа социализации происходят именно в семье. Другого опыта человечество не выработало. Потому судьба любого общества во многом зависит от того, насколько дееспособна семья в выполнении своего социального предназначения. В связи с этим следует еще раз обратить внимание на роль личности в жизни семьи и общества в целом.

Личность — это своеобразная формообразующая клетка. Поскольку она одна не в состоянии выжить, ей приходится (порой вопреки своей воле) объединяться с другими людьми, создавая различные уровни человеческой кооперации. Среди формируемых человеком различных социальных групп и кооперации семья является, пожалуй, наиважнейшей. Однако на уровне только семьи он не может ощущать себя в полной безопасности и быть самодостаточным. Поэтому он создает более многочисленные социальные группы и объединения. Причем создает их как по социальной горизонтали, так и по вертикали. Формирование таких групп, происходящее по нарастающему усложнению, завершается на уровне народа (этноса). На этом уровне как бы завершается создание единого информационного (социокультур-

ного) пространства, внутри которого индивид может чувствовать себя наиболее защищенным и самодостаточным. На уровне трех взаимосвязанных структур (системы) *личность → семья → народ* и происходят формирование и развитие общества.

В этой трехчленной системе подчеркивается важность роли базовой личности в жизни семьи и народа. Зависимость состояния семьи и народа от образующей их базовой личности очевидна. Но и сама базовая личность во многом зависит от семьи и народа. Эту зависимость можно также выразить схемой, но уже в обратной последовательности: *народ → семья → личность*.

В данной схеме, как нетрудно заметить, в качестве формообразующего субъекта выступает народ, будучи одновременно следствием осуществляемых личностью действий. Иными словами, народ весьма существенно влияет на процесс формирования и функционирования как базовой личности и семьи, так и всех других структурных образований, из которых он состоит. Именно через образуемые им структуры народ поддерживает свою социальную дееспособность.

Однако в условиях кризиса резко снижается социальная дееспособность народа, что наблюдается сегодня в нашей жизни. Снижение дееспособности народа — это следствие происходящих в нем структурных изменений, прежде всего, ослабления взаимосвязи системообразующих структур, расположенных как по социальной горизонтали, так и по вертикали.

Есть основание думать, что формируется новая структурированная иерархия социальной пирамиды, в которой появятся другие игроки. Но это в перспективе. Пока же народ продолжает находиться в кризисе, в процессе социальной деструкции, утрачивая свои качественные характеристики и превращаясь в простую массу людей.

В наших условиях эта ситуация усугубляется процессами социального (прежде всего, имущественного) расслоения общества. Имущественное расслоение часто принимает форму конкурентной борьбы между людьми за перераспределение ресурсов. Само перераспределение часто происходит стихийно, без соблюдения каких-то общепринятых правил и норм, что приводит к нарушению существовавшего в обществе баланса интересов, а также соблюдавшихся ранее людьми традиционных норм и представ-

лений о социальной справедливости. Наметившаяся тенденция имущественного *разделения* осознается народом, правда, в превращенной форме, в форме идеологического «раскола» общества, якобы привносимого отдельными политическими лидерами.

В связи с этим важно подчеркнуть, что имущественное разделение народа, принимающее непомерные масштабы, может стать самой серьезной внутренней угрозой, способной разрушить единство общества, его нравственные устои, спровоцировать социальное противостояние.

Разумеется, и раньше абхазское общество не было однородным и состояло, как известно, из разных имущественных классов, сословий и других социальных групп. Но само их образование происходило медленно, незаметно, а потому не создавало между ними особой напряженности. К тому же имущественные различия между этими группами были номинальными, что позволяло обществу быть достаточно сплоченным и стабильным.

Сегодня процессы имущественного расслоения ускорились и стали особенно заметными и ощутимыми. Новое перераспределение жизненных ресурсов обогащает одних людей за счет обнищания других, формируя негативное отношение между ними. В условиях дефицита институтов, не способных пока регулировать и контролировать происходящие в обществе процессы, действия людей часто выходят за пределы правового поля. Это, несомненно, ухудшает морально-психологический климат в обществе, обостряет отношения между людьми, усложняет и без того непростую жизнь народа. Сказанное позволяет считать имущественную поляризацию одним из наиболее дестабилизирующих факторов, размывающих основы единства и целостности народа.

Структурные изменения, происходящие в условиях кризиса, весьма негативно влияют на качественное состояние народа, превращая его в массу. Масса же, как известно, не тождественна народу и не может выполнять функции, в частности, такого института, каким являлось у нас *народное собрание* (высшая инстанция наличной власти в обществе). В лице народного собрания народ не только выступал источником власти, но и участвовал в ее осуществлении. Сегодня институт самоуправления,

функционировавший еще недавно и поражавший европейских наблюдателей, уже не действует.

Феномен народного собрания выполнял и немало других функций. Достаточно заметить, как трудно приходилось жить человеку в своей среде, если о нем складывалось негативное общественное мнение. Поэтому каждый дорожил общественным мнением о себе. И лишь тот считался благословенным, чье имя (честь и достоинство) удостаивалось признания и известности в народе. Народ выступал здесь в качестве той последней инстанции, где окончательно оценивалась личность человека.

Сегодня таких функций народ уже не выполняет. Влияние феномена народа на жизнь отдельного человека и общества в целом серьезно ослабло. Это является следствием, в первую очередь, тех внутренних изменений, которые происходят в нем самом. При внимательном анализе можно заметить, как народ утрачивает, в частности, свою гомогенность и становится более гетерогенным образованием. Более того, сегодня следует говорить об *омассовлении* народа вообще и абхазского в частности. Народ перестает быть цельным синтетическим образованием и превращается в некую совокупность индивидов, слабо связанных друг с другом. Такой народ более похож на какую-то механическую массу с ограниченными способностями к самоорганизации.

Язык в условиях кризиса культуры

Переживаемый нами сегодня кризис охватил все сферы абхазской культуры. Наиболее рельефно кризис культуры выразился в языке, точнее говоря, в сфере практики применения абхазского языка. В последнее время, особенно после войны, все заметнее становилось сужение этой практики. Истоки этого процесса во многом объясняются изменениями в образе жизни носителя абхазского языка. Абхаз давно уже вел образ жизни, который не особенно соответствовал традиционным нормам и требованиям Аҧсуара. Тем самым он оказывался в оппозиции к Аҧсуара, хотя и не осознавал этого. Правда, где-то, на уровне подсознания, он все же ощущал свое отступничество от норм Аҧсуара, но компенсировал это демонстрацией своей преданности заветам и адатам предков.

Изменения, происходившие в образе жизни абхаза, так или иначе, но с неизбежностью сказывались и на языковой практике. Будучи уже давно двуязычным, он пользовался и родным (абхазским) и русским языками и каких-либо неудобств от этого не испытывал. Напротив, сложившийся языковый баланс позволял ему вполне удовлетворять свои потребности в общении как на внутриэтническом, так и на межэтническом уровнях. Социальные функции этих языков в жизни абхаза распределялись определенным образом: абхазский язык выступал как средство внутриэтнического общения, а русский — как средство межэтнического общения.

Но вдруг абхаз, словно мольеровский герой, обнаруживает, что он и в своей этнической среде, оказывается, чаще говорит на русском языке, нежели на родном. Это весьма болезненно задело его самолюбие и стало тревожить сознание: не утратит ли он таким образом свой язык? Если утратит, то *кем он себя может считать* (идентифицировать)? Ведь в абхазском обществе, даже среди его мыслящей элиты, язык считается главным идентификатором? [38]. Коль скоро это так, то сохранить себя, т. е. свою идентичность, он может только через язык! Вопросы, как видно, не случайные и не имеющие простого решения.

Ситуация, сложившаяся в последнее время вокруг абхазского языка, стала восприниматься широкой общественностью как этническая угроза. Острые дебаты по этому поводу не утихают. Обсуждение языковой проблематики ведется на разных уровнях. При этом высказываются разнообразные мнения и предложения.

Одна из характерных особенностей продолжающихся дискуссий — дефицит научного понимания существа проблемы, нередко восполняемый наукообразными соображениями, патриотической риторикой, а иногда и просто политическими спекуляциями. Вследствие всего этого формируются не реальные знания о предмете, а лишь спекулятивные представления о нем. Поэтому существует острая необходимость в комплексном изучении современной языковой практики, включая глубокое переосмысление (в контексте социокультурных трансформационных процессов, происходящих в нашей жизни) феномена двуязычия. Очевидно, что, не создав для этого необходимой научной базы,

вряд ли можно выработать и проводить перспективную языковую политику.

Как же понимается сложившаяся языковая ситуация в самом обществе? В контексте продолжающейся полемики нетрудно заметить, что кризис (вместо этого термина часто используется слово «проблема») абхазского языка понимается, как правило, в узком смысле слова, как собственно языковое явление. Иначе говоря, под кризисом понимается, прежде всего, ухудшение знания абхазского языка его носителями, непонимание ими значимости родного языка, ослабление его социального статуса. При этом главные вопросы (почему же ухудшается знание абхазского языка и суживается сфера его применения в жизни общества?) так и остаются нераскрытыми. Более того, язык рассматривается в отрыве от конкретных условий среды своего бытования, от образа жизни, интересов и потребностей его носителей. Общество, в лице его элиты, лишь реагирует на наблюдаемые последствия кризиса абхазского языка, а немногочисленные попытки исправить ситуацию остаются пока безуспешными.

Упрощенное представление о проблеме связывает выход из кризиса со своего рода *просветительством*. При этом речь идет главным образом об улучшении учебно-методической базы в обучении абхазских детей в семье, в воспитательных и образовательных учреждениях, а также проведении государством языковой политики, обязывающей абхазов расширять практику использования родного языка.

Несомненно, просветительский подход к решению языковой проблемы необходим. И в этом направлении сделано уже немало (по Конституции РА, статус абхазского языка определен как государственный язык, принят Закон о Государственном (абхазском) языке, создан Государственный фонд развития абхазского языка, утверждена Государственная программа развития абхазского языка и др.), однако заметных сдвигов пока не наблюдается.

Разумеется, быстрого эффекта ожидать и не следовало. И дело не в нем. Дело в том, что одним просветительским подходом (при всей его важности) или патриотическими призывами решить проблему вряд ли возможно. Необходим научный (комплексный) анализ. Только раскрыв существо самого кризиса, причины и динамику его трансформации, можно будет найти пути

выхода из него и создать условия для проведения эффективной языковой политики.

Рассматривая язык изолированно от его социальной среды, ожидать положительных результатов не приходится. Язык неразрывно связан с определенной социокультурной средой, и лишь в ее контексте он может осмысливаться адекватно. Язык не только влияет на свою среду и активно участвует в ее формировании, но и сам весьма зависим от нее и ею также формируется. Язык и его социокультурная среда — это взаимозависимые и формирующие друг друга феномены. Это значит, что истоки кризиса абхазского языка следует искать не только и не столько в сознании его носителей, сколько в их культуре, в их реальном образе жизни (социальной практике).

Между тем абхазская культура, являющаяся непосредственной средой бытования абхазского языка, находится сегодня, как уже отмечалось, в глубоком и системном кризисе. Кризис абхазской культуры не мог не сказаться на социальном состоянии абхазского языка, которое, повторяю, не стало еще предметом специального научного анализа. Но и без такого анализа ясно одно: *не восстанавливая социальные условия бытования абхазского языка, трудно улучшить практику его использования*. Разумеется, это сложный путь, но проблема, о которой идет речь, простых решений не имеет. Осилить этот путь возможно, строго придерживаясь научных принципов и знаний, для чего, в свою очередь, необходимо создать соответствующую научную базу.

Данный аналитический очерк отнюдь не претендует восполнить имеющийся здесь научный пробел. Задача эта — сколь важная, столь и сложная. Ее решение возможно при комплексном подходе и усилии определенного круга разных специалистов. Свою задачу мы видим в постановке проблемы и попытке лишь наметить некоторые подходы к ее решению. Для этого необходимо, в первую очередь, дать краткое описание существа проблемы (кризиса) абхазского языка.

Выше уже отмечалось, что проблема абхазского языка, наряду с демографической составляющей, воспринимается сегодня в абхазском обществе как самая серьезная этническая угроза. Такая оценка ситуации строится на основе очевидных фактов. Эти факты показывают, что в последнее время происходит со-

кращение числа абхазов, владеющих абхазским языком. Даже владеющие абхазским языком начинают все реже пользоваться им. Более того, приобретают массовый характер случаи, когда собеседники, владея абхазским языком, общаются на другом (русском) языке. Абхазская речь почти не слышна в сфере бизнеса, торговли, деловых отношений, в общественных и государственных учреждениях. Даже в абхазских деревнях и селах родным языком пользуются все меньше.

Социальное пространство абхазского языка сужается, и его носители возвращаются к моноязычию. Чтобы нейтрализовать эту тенденцию и восстановить дееспособность абхазского языка в жизни его носителей, необходимы, повторяю, определенные социальные преобразования. О каких именно преобразованиях должна идти речь? На этот вопрос может ответить только наука.

Очевидно, что решение указанной задачи возможно лишь при определенном, системном (комплексном), подходе. Только в междисциплинарном поле исследования, на стыке разных наук (лингвистики, социолингвистики, психолингвистики, педагогики, филологии, культурологии, политологии, права, философии и др.), в языковой практике нашего общества возможны исследовательские прорывы и находки. Такой подход позволит вскрыть неизвестные нам доселе тайны языкового бытия: почему, например, абхазы, хорошо владея родным языком, так часто общаются между собой на русском языке? Это осознанное или бессознательное языковое действо? Какова мотивация, которая побуждает собеседников действовать таким образом? Что же лежит в основе языкового предпочтения в условиях двуязычия? Как изменяются информационные потребности современного абхаза? Или же: происходят ли какие-либо изменения, скажем, в этническом самочувствии абхазов? Если да, то какие, и влияют ли они на языковую ситуацию? Если влияют, то как? Эти фундаментальные вопросы требуют адекватного их уровню научно обоснованного ответа.

Более того, кризис вскрыл такие аспекты языкового бытия, которые требуют проведения исследований не только прикладного, но и фундаментального характера. Приходится как бы заново переосмысливать весь спектр языковой проблематики. В частности, важно знать, какую роль играет сегодня абхазский

язык в жизни его носителя? В какой мере носитель родного языка удовлетворяет с помощью последнего потребности в общении, в получении, хранении, обработке и передаче информации? Насколько абхазский язык помогает ему в формировании новой социальной практики? И, наконец, каков смысл (ценность) абхазского языка и что дает его знание? Глубина такой постановки вопросов ставит их в ряд с философскими. Но без ответа на них трудно выстраивать осмысленную языковую политику. В связи с этим следует повторить некоторые хрестоматийные положения, на базе которых можно построить концептуальное понимание современного положения абхазского языка.

Язык, как известно, возникает в отдельной социальной общности и удовлетворяет ее потребности. Только в связи с этими потребностями язык возникает и функционирует как средство их удовлетворения. Что это за потребности?

Выше уже отмечалось, что отдельный индивид самостоятельно выжить не может. Чтобы выжить, он вынужден кооперироваться, объединяться с себе подобными, создавать «свою» социальную группу (общность). Но само объединение людей в отдельную общность возможно лишь в том случае, когда они друг друга *понимают*. *Взаимопонимание* есть условие и возможность осуществления людьми *необходимых совместных и согласованных действий*. Именно взаимопонимание удовлетворяется через язык, что определяет одну из его важнейших функций — *коммуникативную*.

Однако язык — не только средство общения, как это часто трактуется в учебной литературе. Нетрудно заметить, что само объединение людей без единого языка невозможно. Тем самым язык выступает также как *средство формирования* социальной общности, что особенно важно для нас. Ведь сегодня мы находимся в процессе, когда приходится ускоренными темпами формировать свой социум! Нам приходится восстанавливать (реконструировать) не только объекты жизнеобеспечения, разрушенные войной, но и свой социальный мир, который тоже подвергся разрушению.

Каким будет этот мир в ближайшем будущем, во многом зависит от нас, от нашего интеллекта, культуры, в том числе и языка. Воссоздавать предметный мир мы можем, опираясь на

свой социальный опыт, на свои умения и способности, на свои желания и представления. Тем самым мы реализуем, воплощаем себя в создаваемом нами мире, что делает его похожим на нас, его создателей. И здесь важно подчеркнуть лингвистический аспект социального творчества.

Вспомним еще раз: создать из природного вещества нечто такое, чего нет в самой природе, человек может только в том случае, если у него имеется образ (мысль) предмета, который ему предстоит создать. Зримое представление о создаваемом предмете как бы предшествует (непосредственно предваряет) процесс творения. Но мысль (образ) сама по себе, как бы в чистом виде, вне знаковой системы, вне словесного оформления, существовать в голове человека не может. Мысль всегда есть слово, а слово — мысль. Не может человек *мыслить*, стало быть, и *творить* вне этой знаковой системы. Причем творит он не только тогда, когда создает шедевры искусства, науки и техники; творит он всегда и во всех своих деяниях.

Способность творить является одним из родовых признаков человека, которым он отличается от других видов живых существ, в том числе и высокоорганизованных. Без творческих способностей человек не может создать даже самое примитивное орудие, скажем, каменное зубило или топор. По своему составу топор есть природное вещество, но по форме — надприродное (культурное). Человек изменяет естественную форму природного вещества и придает ему другую (социальную) форму. Именно социальная форма природного вещества является продуктом человеческого творения.

Но человек творит не только окружающий его предметный мир, но и самого себя, свой внутренний мир, себе подобное существо. Особенно это заметно при воспитании ребенка, который, как известно, не *способен самостоятельно войти* в сложный мир культуры и овладеть им. Необходимо его *ввести* в неизвестный ему мир предметов и ценностей. Причем в этом процессе решающую роль играет взрослый, который из некультурного, немыслящего существа формирует совершенно новое существо, *культурное и мыслящее*.

Взрослый воспитывает ребенка, т. е. приспосабливает его к условиям социальной среды, научает его владеть своим телом и

строить свои действия по мерке любого другого тела. Благодаря взрослому, ребенок начинает понимать и пользоваться предназначенными вокруг себя предметами, осваивает мир культуры и делает его своим, родным. Тем самым внешний для ребенка мир превращается в его внутренний мир. Формируя внутренний мир ребенка, и взрослый развивает свой интеллект, свои умения и способности.

Иначе говоря, образ жизни человека передается не по генокоду, а по закону *социального наследования*. Формирование человека, как в филогенезе, так и в онтогенезе, — это наисложнейшее искусство, которое без языка никак не обходится. Само освоение ребенком предметного мира культуры происходит через язык. По существу, он расшифровывает заложенную в языке культурно-историческую информацию и, вбирая ее в себя, формирует и развивает свой интеллект.

Именно в языке культура кодируется, хранится и транслируется во времени. Смысл предмета культуры может быть постигнут только через язык (слово). Через язык происходит превращение внешнего мира во внутренний и, наоборот, — овнешнение внутреннего. Все это свидетельствует о ключевой роли языка в жизни человека, что, однако, не дает основания рассматривать его вне социокультурного контекста. Важная роль языка как раз говорит о нерасторжимой связи его с культурой, с образом жизни человека. Язык возникает и функционирует только в определенной социокультурной среде и только в контексте этой среды может быть раскрыта роль, которую он играет. При этом важно еще раз подчеркнуть: язык активно влияет на формирование «своей» среды, но и среда активно влияет на формирование «своего» языка.

Приходится специально подчеркивать эту мысль, поскольку сегодня в нашей жизни стал доминировать иной подход, при котором феномен языка рассматривается в качестве некоего самодовлеющего начала, в отрыве от его социокультурной среды. Представители элиты абхазского общества, придерживающиеся такой точки зрения, вполне уверенно считают, что историческая судьба абхазского этноса зависит от состояния его родного языка. Если сохранится абхазский язык, полагают они, то сохранится и абхазский этнос.

При таком подходе нетрудно заметить, как проблема переворачивается с ног на голову: ведь абхазским языком может владеть и неабхаз, но от этого он абхазом не станет. Важно, чтобы человек *нуждался в абхазском языке для формирования своей идентичности*. Разумеется, вне языка такой человек не появится.

Язык является одним из важнейших инструментов, которым пользуется человек для поддержания своей видовой жизни. Конструирующая роль языка, о которой говорилось выше, не означает, что язык формирует человека; напротив, *человек формирует себя с помощью языка*. Язык может формировать человека не сам по себе, а лишь в том случае, когда им владеет человек. Формируя себя через язык, человек формирует (совершенствует) и свой язык.

Человек, язык, сознание, ценность, идентичность и др. — важнейшие *взаимосвязанные* элементы *единой* культуры. Поэтому важно избегать упрощенного к ним подхода, как, впрочем, остерегаться и «параллелизма» в их генезисе. При всей важности перечисленных здесь элементов культуры человек является *формообразующим началом*. Поэтому, подчеркну еще раз, не язык формирует человека, как порой думают некоторые наши лингвисты, а человек сам себя формирует, используя при этом, разумеется, язык.

Соотношение человека и языка проявляется и при ценностном подходе: не человек для языка, а язык для человека. Это значит, что к решению проблемы сохранения абхазского языка следует подходить через *сохранение культуры его носителя*. Сохранение абхазской культуры, а стало быть, и самого абхаза, мыслится нам, как уже отмечалось, через *восстановление социальных условий ее функционирования, активное вовлечение в новую социальную практику и формирование потребности в своей культуре*. Именно через восстановление абхазской культуры как среды бытования абхазского языка можно будет расширять сферу его практического применения.

При этом важно учитывать специфику языковой практики, сложившейся в Абхазии в последние столетия. Следствием этой практики стало *двуязычие* современного абхаза. Но тайны двуязычия, внутренний характер соперничества двух разных языков внутри одной и той же культуры у нас не изучались. Наши

представления о феномене двуязычия носят описательный характер и строятся главным образом на основе *обычного наблюдения*. Но данные даже таких наблюдений еще не собраны и не систематизированы. Тем не менее они дают достаточное основание для построения различных версий, которые, несомненно, должны быть проверены опытным (лабораторным) путем.

Исходя из этих данных, уже можно говорить, в частности, о нарушении языкового баланса, существовавшего еще в недавнем прошлом. В повседневной жизни абхаз все реже говорит на родном языке и все чаще — на русском. Причем русским языком он пользуется при решении наиболее важных жизненных проблем. Это может привести коренное население к переходу от практики двуязычия к одноязычию. Меры, принимаемые в связи с этим, как уже отмечалось, ожидаемого эффекта пока не дают. Чтобы рассчитывать на успех, важно, прежде всего, раскрыть причины, вызывающие сужение практики применения абхазского языка в жизни его носителя.

Есть основание думать, что тенденция, наметившаяся в последние годы в языковой практике, обусловлена теми изменениями, которые происходят в образе жизни абхаза, в социальных условиях функционирования абхазского языка. Эти изменения довольно радикальны, вследствие чего абхазу сегодня приходится вести непривычный для себя образ жизни. Теперь он активно занимается улучшением своего материального благосостояния и положения в обществе. Раньше все это ему доставалось по наследству, сегодня же желаемого можно достичь лишь в конкурентной борьбе.

Социальное поле его жизнедеятельности стремительно расширяется и меняется на глазах. За короткое время в нем образовались сферы (предпринимательство, торговля, услуги и др.), ранее почти не известные абхазскому обществу. Ныне абхаз втягивается в водоворот таких социальных событий, в которых пространство и время предельно уплотняются, и за совокупную их единицу ему приходится выполнять максимум действий, экономить социальное пространство и время. Чтобы не оказаться на обочине социальной жизни, он должен постоянно действовать, быстро ориентироваться и не упускать ни одной возможности в решении жизненно важных задач.

Новые условия жизни требуют от абхаза быть более динамичным, мобильным, сообразительным, деятельным, уметь вступать в разносторонние отношения и контакты с другими, как правило русскоговорящими, социальными акторами. При таком образе жизни абхаза надобность в родном языке резко снизилась. Гораздо удобнее и эффективнее стало решать жизненно важные задачи через русский язык, который оказался более адекватным природе решаемых задач. Ведь человек всегда ищет простые формы решения сложных задач! Абхаз в этом плане не составляет исключения. Поэтому он сменил свою национальную одежду на более простую и удобную и думает не столько о языке, на котором разговаривает со своим партнером, сколько о пользе решаемой им при этом задачи.

По своим действиям абхаз сегодня бóльший прагматик: его рассуждения о патриотизме, Родине, абхазской культуре и др. — это, скорее всего, патетика, риторика. Язык для него — лишь инструмент. В условиях билингвизма так называемое «языковое предпочтение» отдается тому языку, который на практике обладает, если можно так выразиться, бóльшим «лингвистическим эффектом», т. е. более приспособлен к реалиям конкретной ситуации и более адекватно описывает и характеризует обсуждаемые явления и процессы. При этом учитывается наличие в языке устоявшихся речевых оборотов, идиом, штампов, других образных выражений, помогающих участникам беседы избегать двусмысленностей и достигать максимального взаимопонимания. Предпочтение отдается также тому языку, на котором можно проще выразить и быстрее сформулировать свою мысль.

В связи с происходящими сегодня в нашей жизни социальными изменениями осложняется и языковое взаимодействие (общение) людей. У абхаза теперь нет привычной возможности не спеша общаться со своим собеседником. Времени у него мало, а его экономия означает не только интенсификацию деятельности и процессов мышления, но и необходимость овладения новой информационной технологией общения, получения, обработки и передачи информации. Информация ныне — это ведь деньги?! И преуспевает тот, кто владеет нужной информацией.

Весьма существенно изменился и рынок, где можно приобрести новую и нужную информацию. До недавнего време-

ни информационное пространство абхаза было ограниченно. Ограниченна была и информация, которой он мог пользоваться. Теперь же былые преграды разрушены, и он оказался в едином мировом информационном пространстве, в котором нет никаких границ. Здесь он может приобрести любое знание, какое только пожелает, лишь бы оно было полезным, а он был в состоянии приобрести его.

Но здесь перед абхазом возникли новые трудности. Ориентироваться в изобилии информации и правильно ее отбирать оказалось непросто. Ведь нужно не всякое знание, а лишь практически полезное. Но какое именно? Готового ответа у него нет. Поэтому в этом незнакомом информационном мире абхаз ведет себя настороженно и пока лишь приноравливается к нему.

Дело еще и в том, что из этого информационного мира абхаз мало что может черпать на родном языке. Такой информации, которую он получает на абхазском языке, сегодня ему явно недостаточно. Приходится учитывать также качество информации, ее практическую значимость. С этой точки зрения наиболее важную и ценную информацию он, как оказалось, может получить не на родном языке. Но без такой информации преуспеть в жизни и занять престижное место в обществе сегодня трудно.

В связи с этим уместно обратить внимание на то, как изменения в социальной практике, точнее, в реальных потребностях людей, влияют на языковую ситуацию. За последние 15–20 лет наблюдается резкое сокращение числа абхазов, владеющих мегрельским и грузинским языками. Если же говорить об абхазской молодежи, то она сегодня почти не знает этих языков. Почему? У нее нет потребности в них. Но почти вся молодежь хорошо владеет русским языком.

Нетрудно заметить, как за эти же годы резко возросло число абхазской молодежи, владеющей английским и другими европейскими языками, а также турецким языком. Получается, что когда государство изыскивает средства для поддержания социального статуса абхазского языка, родители (абхазы) — вкладывают средства в обучение своего ребенка английскому языку. Знание английского языка становится все более престижным в абхазском обществе. Абхаз, владеющий английским языком, вправе рассчитывать на высокое положение в социальной ие-

рархии. Это дает основание думать, что число конкурирующих языков в его жизни впредь будет увеличиваться. Поэтому социолингвистические процессы, происходящие в нашей жизни, вполне объяснимы в контексте новой социальной практики, в условиях которой живет абхаз.

Впрочем, ничего необычайного в этом нет. Сегодня такие языковые процессы происходят во всем мире. В условиях глобализации и капитализации социальной жизни человека былые культурно-исторические преграды разрушаются. Страны и народы становятся более открытыми, а границы между ними — символическими и легко преодолимыми. Такова воля капитала, способного разрушать любые барьеры на своем пути; он не может оставаться в замкнутом пространстве.

Товары и услуги все интенсивнее перемещаются из одной страны в другую. За движением капитала, товаров и услуг следуют не только их хозяева (производители), но и потребители. Торговля ныне стала подлинно международной. Люди, принадлежащие различным культурам и цивилизациям, вступают в разнообразные (в том числе и торговые) отношения и общение. Очевидно, в таких условиях роль языка — своеобразного посредника между разноязычными людьми — чрезвычайно увеличивается. В силу этого обстоятельства людям приходится переходить от *одноязычия к двуязычию и многоязычию*.

Если говорить о билингвизме, то его бурный рост отмечается сегодня во всем мире, особенно на Западе. Далеко ходить за примерами не надо: в Стамбуле, Анкаре и других крупных городах Турции простым людям приходится изучать разные языки по ускоренным и упрощенным программам, интерактивным методикам, а порой и разговорникам, чтобы получить работу в сфере торговли и услуг. Или другой пример: в Евросоюзе ежегодно выделяется несколько десятков миллиардов евро на обучение детей второму языку в общеобразовательных учреждениях стран Союза.

Разноязычие народов континента стало серьезным барьером на пути консолидации европейского сообщества. Даже в США положение английского языка, казавшееся на протяжении веков непоколебимым, за последнее время заметно осложнилось.

Серьезную конкуренцию, особенно в южных штатах, ему сегодня составляет испанский язык.

Обострение языковой ситуации наблюдается и в Канаде, вследствие чего правительству этой страны пришлось предпочесть при формировании чиновничьего аппарата людей, владеющих двумя языками (английским и французским). Непростая языковая ситуация складывается также в Великобритании, Испании, Бельгии, Франции, Италии и многих других странах Старого Света. Подобные процессы неоднозначного языкового взаимодействия идут и в таких регионах мира, как Восток и Юг.

Разумеется, межъязыковые контакты способствуют развитию языков. В то же время эти контакты содержат в себе большой конфликтогенный потенциал, способный трансформироваться в конкурентную борьбу (не исключая вооруженную) за выживание и доминирование. Все это дает основание говорить о глобальном характере нарастающего напряжения во взаимоотношениях языков.

Трудно пока судить о конечных результатах этой борьбы. Более определенно можно говорить лишь о росте влияния одних языков и снижении других. Это создало реальную угрозу исчезновения многим языкам, угрозу, которая касается не только их носителей. Ведь в этих языках зашифрована важная культурно-историческая информация, представляющая общечеловеческую ценность!

В этих условиях важно понимать характер и направление развития происходящих вокруг нас языковых процессов. Внешний мир, как уже отмечалось, весьма существенно влияет на нашу внутреннюю жизнь. Именно в контексте происходящих во внешнем мире языковых процессов и возникла проблема абхазского языка. Чтобы более или менее эффективно решать эту проблему, нам следует скрупулезно изучать языковый опыт других народов. Этот опыт, в частности ирландский, показывает, что чрезмерное увлечение управленческими ресурсами в сохранении языка может дать обратный эффект. В других случаях этот же опыт, в частности еврейский, показывает, что можно не только сохранить исчезающий язык, но и *возродить мертвый язык*! Поэтому важно чувствовать, знать *состояние* и *характер* языка, *интеллектуальный потенциал* и *ценностную*, в том числе и языковую, *ориентацию* его носителя.

Если материальные блага займут доминирующее положение в жизни абхаза и он будет относиться к ним в качестве высших ценностей, как это сегодня происходит, то вскоре ему будет безразлично, на каком языке он разговаривает — лишь бы этот язык мог эффективно служить его материальным интересам. Именно в ценностной переориентации абхаза следует, на мой взгляд, видеть основной источник угрозы, нависшей сегодня над абхазским языком и культурой в целом. В силу этого обстоятельства *меняется* отношение абхаза к родному языку и культуре. Никакими увещеваниями и просвещением умов, при всей их важности, остановить эту тенденцию вряд ли возможно. Надо найти другие, более эффективные, механизмы влияния на саму тенденцию. О каких именно механизмах может и должна идти здесь речь?

Выше уже говорилось о *потребности* как о важнейшем механизме сохранения абхазской культуры. Если абхазская культура не удовлетворяет потребности ее носителя, то он обязательно будет пользоваться услугами другой культуры. Это положение распространяется и на язык, являющийся важнейшей частью культуры. Важно, чтобы абхаз *нуждался* в родном языке и через него удовлетворял свои базовые *потребности*. Это во-первых.

Во-вторых, необходимо *восстановление* (*реконструкция) социальной среды абхазской культуры и языка.* Дело в том, что сами потребности — это сложное и трудно управляемое социальное, психофизиологическое явление. В условиях традиционного общества они в основном повторялись. Теперь же, когда процессы развития протекают с нарастающим ускорением, потребности людей изменяются быстрее.

Сохранить потребности в абхазской культуре, в том числе в языке, возможно лишь при *наличии определенных социальных условий*. В процессе начинающейся сегодня в нашей жизни реконструкции социальной инфраструктуры такие условия можно и нужно создавать. Это как раз тот случай, когда мы можем сполна использовать социальный потенциал абхазской культуры и языка. Речь идет о реконструкции (модернизации), в первую очередь, *абхазского села* и усилении его влияния на город. Абхазское село таит в себе большие социальные ресурсы и перспективы, начиная с демографии и заканчивая уровнем и качеством жизни абхаза. Оно было и остается источником абхазской

культуры. Не восстанавливая социальный потенциал села, нам трудно будет исправить демографическую ситуацию и сохранить свой язык и культуру в целом.

В-третьих, требуется *модернизация* культуры и языка. Изменяя социальные условия жизни абхаза, важно также осознанно влиять на формирование его самого, развивать его культуру и язык. Формирование абхаза сегодня, как видно, отдано на откуп социальной (рыночной) стихии. В этих условиях он не может наращивать свой интеллектуальный потенциал. Между тем в конкурентной борьбе между культурами (языками) выживает та, которая обладает наибольшим интеллектуальным потенциалом и адаптационными способностями.

Интеллект, позволяющий человеку приспосабливаться к постоянно меняющимся условиям и при этом самосохраняться, вырабатывается лишь в процессе развития. Развиваться культура может во взаимодействии с другими культурами. Движущей силой (субъектом) развития является носитель культуры, т. е. народ. Но в исторической судьбе культуры и языка особая миссия принадлежит мыслящей элите. Здесь уместно вспомнить ту роль, которую сыграли классики русской словесности в формировании современного русского языка. Таких примеров в мире много. Да и мы сами обладаем интересным, поучительным, но не осмысленным еще, опытом: ведь за короткое время классикам абхазской словесности удалось создать абхазский литературный язык! Именно они в наибольшей степени повлияли на развитие абхазского языка и сделали его более удобным, изящным, выразительным, гибким, тонким и способным воспроизводить сложные явления действительности. Это был достойный ответ на вызов времени, ответ, который нами еще не оценен. Благодаря этому, поистине историческому, подвигу поэтов и писателей был сохранен не только язык, но и культура в целом.

Это не значит, что на этом развитие абхазского языка завершилось. И сегодня требуются наращивание способностей абхазского языка, развитие его потенциала в духовном освоении новых, необычных реалий. Развивать (творить) язык могут, в первую очередь, те же поэты и писатели, но только *талантливые*! Потребность в интеллектуальных талантах остро ощущается сегодня, но осознается ли это обществом?

Нам необходимо не только развивать свой язык, но и осваивать ресурсы русского языка, приспосабливать его к своеобразию абхазской действительности. И в этой области нашим писательским сообществом накоплен довольно уникальный опыт, который незаслуженно остается вне поля зрения аналитиков. Речь идет о двуязычии абхаза, о роли русского языка в его жизни, которая сказалась и на ниве художественного творчества. Вряд ли следует считать случайным появление плеяды писателей (Ф. Искандер, Д. Зантариа, Д. Начкебиа и др.), которые создают действительно талантливые произведения как на абхазском, так и на русском языках. Мастерски воспроизводя (вслед за автором) образ абхаза на русском языке, абхазский читатель порой теряется, на каком языке происходит восприятие им художественного текста. Такой творческий опыт может привести и к одноязычию, и в то же время к взаимообогащению языков. В конечном итоге все зависит от того, какой языковой ориентации будет придерживаться абхаз в исторической перспективе.

Рассматривая социальное положение абхазского языка в контексте кризиса культуры, важно обратить внимание на его экзистенциальный смысл, на ту смысловую нагрузку, которую несет этот язык в жизни абхаза. Обострив ситуацию вокруг абхазского языка, кризис высветил такие его грани, которые трудно было раньше заметить.

В самом деле, сегодня абхаз оказался в весьма деликатной ситуации. Судя по его же словам, он хочет говорить на своем родном языке. Казалось бы, проблема легко решается. Ведь каким языком пользоваться — зависит от его воли и желания! Если он на самом деле остерегается утраты родного языка, пусть *говорит на нем*! Тем более, что действующий в стране закон обязывает его это делать!

Но на поверку оказывается, что не так уж свободен абхаз в выборе языка, и не всегда, в условиях той социальной практики, в которой ему приходится разговаривать, удается реализовать свое желание. Эти условия ограничивают сферу применения абхазского языка, что воспринимается абхазом как серьезная угроза его этнокультурной идентичности. Именно в связи с этим перед ним встает вопрос о ценности (значимости, смысле) абхазского языка. Почему он так дорожит и боится потерять свой род-

ной язык? Тем более, что потеря родного языка не означает для него стать немым: он ведь уже владеет вторым языком, являющимся одним из первых пяти языков мира? Разве мало в мире народов, пользующихся не своим родным языком? И разве они при этом чувствуют себя ущемленными?

В любом обществе отношение к родному языку как одной из фундаментальных ценностей *мифологизировано*. Родной язык воспринимается его носителем как нечто *сакральное*. Абхаз в этом плане не составляет исключения. Потому выше поставленный вопрос для него является искусственным, надуманным. Ему раньше не приходилось задумываться над тем, *зачем родной язык*? Сегодня же системный, в том числе и языковой, кризис требует от него ответа и на этот вопрос. Причем приходится отвечать, не только *демифологизируя* сложившиеся представления о родном языке, но и *рационализируя* их. Иными словами, абхаз должен объяснить себе рациональную значимость родного языка с точки зрения осуществляемых им социальных действий.

Абхазу сегодня приходится уяснить для себя, какие свои интересы и потребности он удовлетворяет через родной язык? Насколько родной язык помогает ему в решении тех задач, которыми он занят в своей повседневной жизни? На эти вопросы требуется ответить как на эмпирическом, так и на теоретическом уровнях. В связи с этим следует подчеркнуть лишь некоторые, но наиболее важные *смысловые (ценностные)* аспекты языка применительно к нашим реалиям.

Выше уже говорилось о *человекообразующей* функции культуры. Эта функция непосредственно реализуется через язык. Именно через язык ребенок вводится в предметный мир культуры и осваивает его, т. е. превращает в свой внутренний мир. Эта функция завершается применительно к абхазской культуре формированием этнокультурной идентичности абхаза. Но при этом многие важные и необходимые ему в жизни социальные (профессиональные) навыки и способности остаются им неосвоенными. Овладеть ими он сегодня может лишь через русский язык. Функциональная разделенность этих языков в жизни абхаза достаточно заметна. Следовательно, в формировании социальной идентичности абхаза используются оба языка (и абхазский, и русский). Это дает основание считать, что *формирование*

этнокультурной идентичности должно происходить через абхазский язык.

Но этим смысл абхазского языка не исчерпывается. Важно также не забывать, что в *абхазском языке зашифрована богатая и ценная культурно-историческая информация*. Ценность этой информации состоит в том, что она содержит определенную *модель* социального жизнеустройства. Эта модель может быть использована, прежде всего, в условиях кризиса, тупика в развитии.

В ситуации, когда определение социального будущего затруднено, значимость прошлого опыта намного возрастает. Поэтому к опыту прошлого стали ныне относиться с бóльшим вниманием и интересом — и не только в странах бывшего СССР. Ведь либерально-демократические ценности, считавшиеся еще недавно чуть ли не абсолютными и незыблемыми, воспринимаются сегодня весьма критически и настороженно. Эта мысль тем более важна, поскольку мы по-прежнему продолжаем некритически относиться к этим ценностям и даже пытаемся на их базе закладывать свое социальное будущее.

Значимость культурно-исторической информации, зашифрованной в абхазском языке, простирается не только в границах собственно этнического мира. Эта информация имеет и общечеловеческий смысл. В этом ракурсе следует, прежде всего, отметить: по своей типологии абхазская культура относится, как выше отмечалось, к горской культуре, значение которой в последнее время намного возросло в связи с продолжающимся глобальным культурно-цивилизационным кризисом. На рубеже веков развернулось движение в рамках ООН (ЮНЕСКО), направленное на научное изучение и поиск пути сохранения горских культурно-цивилизационных образований, с тем чтобы использовать их опыт организации жизни. Все это говорит о важности (ценности) абхазского языка, а также о нашей ответственности за укрепление его социальной позиции и активное использование имеющегося в нем потенциала при решении стоящих ныне перед нами социокультурных задач.

Однако сегодня мы не владеем эффективными механизмами влияния на процессы, происходящие в мире двуязычия. Такие механизмы (рычаги) могут быть найдены на базе специальных (целевых) научно-исследовательских работ, необходимость кото-

рых не осознана еще в достаточной степени. Но и до проведения таких работ с уверенностью можно сказать, что языковую ситуацию, сложившуюся в последнее время в абхазском обществе, следует рассматривать в контексте кризиса абхазской культуры вообще. Стало быть, к *осмыслению и решению проблем абхазского языка нужно подходить через абхазскую культуру*.

Язык, сознание и самосознание (идентичность)

Мы уже говорили об *активной* (*формирующей*) роли языка в жизни социальной общности, в частности в формировании этнокультурной идентичности. Важность этой роли часто приводит многих наших специалистов, особенно лингвистов и писателей, к абсолютизации значимости абхазского языка в сохранении абхазского этноса и отождествлению абхазского языка с абхазской идентичностью. Следствием такого подхода стало доминирование в обществе точки зрения, согласно которой абхазский язык играет в жизни абхаза роль главного и чуть ли не универсального идентификатора.

Впрочем, такая точка зрения не нова. Для многих цивилизаций, культур и народов характерен, как уже отмечалось, подход к самоидентификации через язык. Некоторому сообществу («Мы») так было легче отличить себя от другого («Они»), поскольку язык является наиболее заметным и значимым признаком. От языка зависит, насколько люди близки и понимают друг друга. Если они говорят на одном и том же языке и понимают друг друга, то они принадлежат к одному и тому же сообществу; если же они говорят на разных языках и не понимают друг друга — то к разным сообществам.

Правомерность самоидентификации через язык выглядела практически оправданной и достаточно убедительной. Тем не менее практика самоидентификации через язык требует критического анализа. На самом ли деле язык определяет столь однозначно, как это часто утверждается на уровне здравого рассудка, идентичность человека? В мире немало таких случаев, когда родной язык и идентичность народа не совпадают. Так, например, для народов Центральной и Южной Америки родным является ис-

панский язык, но испанцами они себя не считают. Португальский язык является государственным языком в Бразилии, но при этом бразильцы не отождествляют себя с португальцами. Таких примеров много и в Азии, Африке, да и в Европе.

В этом ракурсе особый интерес представляет социолингвистический опыт евреев, утративших свой родной язык (иврит) еще 2000 лет тому назад и ставших, по существу, *многоязычными*. Став дисперсным народом, еврейские общины говорили на разных языках, даже не понимая друг друга. Каждая еврейская община говорила на языке того народа, в среде которого она проживала. Но на протяжении всего этого времени *евреи не утратили своей этнической идентичности*. Более того, на базе этой идентичности они создали свое государство и возродили свой родной язык.

Этот, поистине уникальный, опыт говорит о многом, прежде всего об *активной (формирующей) роли этнического самосознания (идентичности).* Оказывается, не только язык, но и *сознание* играет активную роль. Более того, опыт евреев может служить подтверждением того, что активность языка, о которой речь шла выше, *есть превращенная форма выражения активности сознания человека*. Именно сознание человека, точнее говоря, сам человек обладает изначальной активностью, позволяющей ему *генерировать, творить и формировать* свою жизнь. Язык и сознание — это атрибуты человека, его интеллектуальные средства и орудия, через которые он реализует себя, свои животворящие способности. Не язык и сознание творят жизнь человека, как это казалось классикам немецкой философии (да и не только им), *творит сам человек посредством языка и сознания*.

Косвенным подтверждением этого тезиса может служить тот факт, что обычно при переходе к новой этнической идентичности человек утрачивает свое этническое самосознание значительно позже, чем родной язык. За утратой человеком родного языка автоматически не следует утрата им былой идентичности; долгое время, в течение нескольких поколений, он продолжает отождествлять себя с родным этносом. Это означает, что водоразделом при переходе человека от одной этнической идентичности к другой является не язык, а *этническое самосознание*. Самосознание — последнее убежище этнической идентичности.

При этом важно понимать единство и различие языка и сознания в их смысловой и функциональной нагрузке. Язык и сознание существуют в нерасторжимой связи (единстве): только язык функционирует как носитель *смысла*, а сознание — в форме *знаковой* системы. Уже в самом этом единстве нетрудно заметить и различие: язык является знаковой формой сознания, а сознание — смысловым содержанием языка. Смешение этих понятий, встречающееся еще в наши дни, часто становится серьезной помехой на пути решения языковых проблем.

Данный анализ показывает, что язык, несомненно, является важным, но не единственным идентификатором. Более того, при идентификации человека определяющим фактором выступает не язык, а его *самосознание*. Опираясь на самосознание, он определяет свою идентичность. Однако чаще всего самосознание индивида является выразителем не научно обоснованных представлений о себе, а обыденного сознания. Только научность предполагает системный анализ всех факторов, формирующих идентичность человека. Использование же лингвистического подхода при идентификации человека правомерно, но только в системе других факторов. Абсолютизация лингвистического метода может ввести в заблуждение, поскольку один и тот же язык, как мы уже видели, может выступать в качестве родного языка у разных народов.

Это дает основание думать, что при идентификации следует учитывать, в первую очередь, человекообразующие ценности: *образ жизни человека, его мировоззренческую и ценностную ориентацию, менталитет и ментальность, социальные навыки и способности* и др. Несомненно, все эти ценности человек осваивает и реализует через язык, но от этого они не утрачивают своей самостоятельной фундаментальной значимости. Более того, именно они определяют личностное достоинство человека, интеллектуальный потенциал и смысл его бытия. О человеке можно и нужно судить, исходя, прежде всего, из тех духовных ценностей, которые составляют его личностное «Я».

Данный дискурс позволяет сформулировать другой подход к решению обсуждаемой здесь проблемы: *путь к сохранению абхазского языка пролегает через сохранение его носителя — абхаза*. Не через язык надо стремиться к сохранению абхаза, как

это видится сегодня многим представителям нашей общественности, напротив: сохранить абхазский язык возможно через сохранение абхаза. Речь должна идти о сохранении человека, которому должно быть *выгоднее* формировать и реализовывать себя через абхазскую культуру и ее важнейший компонент — абхазский язык. Сохранение абхаза как носителя абхазского языка означает сохранение, в первую очередь, его этнокультурной идентичности, его этнического самосознания.

Выше уже отмечалось, как менялась исторически этнокультурная идентичность абхаза. Он не только сменил свою национальную одежду, но и перешел к новой культурной матрице, к новой системе ценностной ориентации. И хотя ценностный мир абхаза не представляет еще сложившейся системы — она лишь формируется, ценностные изменения в ней, в условиях современных трансформационных процессов, происходят с нарастающим ускорением. Изменения в самой этнокультурной идентичности абхаза становятся все более заметными и остро ощущаемыми, что позволяет описать некоторые из них.

В отличие от прошлых лет Абхазия сегодня находится в открытом информационном и ценностном пространстве, что уже весьма существенно изменило условия жизни абхаза. В этом пространстве он может пользоваться не только унаследованными им от своих предков ценностями. Оно представляет собой своеобразный рынок ценностей, где можно приобрести любой «товар». Так называемый «свободный» выбор товара — это лишь ширма, на самом же деле потребителю приходится выбирать не по своей воле, а под давлением правил рынка. В силу этого абхаз часто пользуется чужими, порой даже чуждыми ему, ценностями.

Следствием таких изменений стало то, что абхаз ныне начал выступать как носитель различных, иногда трудно совместимых, ценностей, принадлежащих разным культурно-цивилизационным образованиям. Не особенно комфортно себя чувствует абхаз, скажем, в сфере торговли или услуг, поскольку ему трудно совместить традиционные представления о себе, о своей чести и достоинстве с тем, что ему приходится сегодня делать.

Считая себя по-прежнему свободным, абхаз вступает в отношение с работодателем, от которого он теперь оказывается зависимым. Былые представления о своем достоинстве и свободе в

новых условиях быстро и легко рассеиваются. Но выбора у него нет: он вынужден примириться с реальностью и вступить в новые, рыночные отношения с другими. Тем самым он начинает вести другой образ жизни и придерживаться других ценностей.

Ценности, которые составляют его личность, адекватны реальным условиям его жизни, но разнородны по своей типологии и смыслу. Они принадлежат разным культурам, в силу чего их носитель перестает быть цельной натурой. Иначе говоря, эти ценности не образовали еще единой системы, что дает основание характеризовать современного абхаза не как *моноидентичного*, а как *полиидентичного* субъекта.

Под полиидентичностью здесь понимается совокупность разнородных, трудно совместимых ценностей, составляющих личность отдельного человека. В лице такого человека, образно говоря, выступает несколько разных людей, вследствие чего норма его внутренней стабильности нарушается. Положение усугубляется тем, что сосуществование в одной и той же личности многообразных ценностей происходит в напряженной борьбе между ними за доминирование. В этих условиях осложняется сама идентификация человека. Приходится составлять своеобразный тезаурус ценностей и определять, какая из них является доминирующей в его жизни. Важно также учитывать, к какой идентичности относит себя сам идентифицирующийся человек, хотя «ответ» его сознания может расходиться с реальным положением вещей. Тем не менее игнорировать самосознание не следует, поскольку в акте самоидентификации оно играет, как уже отмечалось, решающую роль.

Впрочем, полиидентичность не является универсальным явлением, некой вселенской и неотвратимой бедой, выпавшей на долю современного абхаза. Одной из характерных особенностей глобализирующегося мира является, как известно, усиление взаимовлияния культур и цивилизаций. В этих обстоятельствах каждая отдельная культура как бы утрачивает черты и признаки своей гомогенности (однородности) и становится все более гетерогенной (разнородной). Условия жизни культур меняются, и для существования каждой из них в отдельности становится важным освоение опыта других культур, включение их ценностей в свою систему, что делает ее более *разнообразной*. Формируемая

такой культурой личность становится носителем различных ценностей.

Важно еще раз подчеркнуть, что нарастающее взаимовлияние культур, несомненно, несет определенную угрозу каждой из них, особенно культурам малочисленных народов. Однако усиление взаимовлияния культур не ведет с неизбежностью к поглощению одной, более сильной, культурой другой, более слабой. При взаимовлиянии самобытность культуры меняется, но не обязательно, чтобы одна культура стала похожей на другую или тождественной ей. С изменением самобытности она как таковая отличается от себя самой же и становится другой, но при этом самобытность (хоть и в измененном виде) все же сохраняется. Это значит, что при всей интенсивности взаимовлияния культур различие между ними сохраняется (в контексте глобальной истории имеют место также исчезновение одних культур и образование новых). Важно только понимать саму природу изменения, чтобы коллективный социальный субъект мог осознанно и целенаправленно влиять на возможные последствия этого изменения.

Поясню эту мысль. Выше мы уже видели, как изменялся социокультурный образ абхаза в ходе истории. От космогенной культуры он сегодня приобщился к нормам и ценностям техногенной цивилизации. Историческое расстояние между этими типами культур огромное. Пройти такое расстояние удалось ценой большой энергии и воли к жизни. При этом сам абхаз претерпел значительные изменения: изменился его образ жизни, его менталитет и ментальность, его ценностная ориентация, социальные потребности и т. д.

Сегодня абхаз весьма существенно отличается от своих исторических предков. Тем не менее он себя к ним относит, их почитает, считает себя их наследником, через них идентифицирует себя как абхаза. И не столь важно для него, какие изменения он претерпел в ходе истории; при самоидентификации более важно, чтобы *он мог отличать себя от других этнических оппонентов*. Тем более важно подчеркнуть эту мысль, поскольку в трансформационных процессах, в контексте которых находится сегодня абхаз, им острее ощущаются социальная (в том числе этническая) уязвимость и потребность в уверенности в своем будущем. В этих условиях ценности, составляющие абхазскую

идентичность, будут изменяться быстрее, но сама идентичность сохранится до тех пор, *пока ее носитель не утратит своего этнокультурного самосознания*.

О феномене Д. Гулиа

Чтобы более зримо представить образ абхазской культуры, ее смысл и «энергийный» (А.Ф. Лосев) потенциал, а также опыт, накопленный ею в прошлом столетии, можно прибегнуть к *личностному* подходу. *Культура есть личность*, только более обобщенная, чем личность отдельного человека. Ведь личность отдельного человека есть творение культуры. Культура, как выше отмечалось, персонифицирует (концентрирует) себя в каждой отдельной личности и существует через нее.

Может ли культура формировать личность человека, если сама ею не является? Тайные истоки отдельной личности следует искать в культуре даже тогда, когда отдельные выдающиеся личности раздвигают ее горизонты. О культуре можно судить, прежде всего, по формируемым ею человеческим личностям, как, впрочем, и наоборот — судить о человеческой личности следует по ее роли в жизни культуры. Это дает основание для подхода к абхазской культуре сквозь призму личности. Именно личностный подход позволяет концентрированно выразить существо происходивших в прошлом столетии культуротворческих процессов.

Благо таких личностей, в жизни и творчестве которых абхазская культура получила наиболее концентрированное выражение, в прошлом столетии было немало. Деятельность их проходила не в сфере политики или экономики, а, главным образом, на ниве *культурного творчества*. Среди них наиболее значимым для нашего анализа является феномен Д. Гулиа.

Образ поэта и образ абхазской культуры XX в. — это, по существу, один и тот же образ. Только неожиданным может показаться здесь сопоставительный анализ двух таких образов. Для нас стало уже привычным осмысливать образ Д. Гулиа в контексте лишь абхазской литературы. Что касается образа абхазской культуры, то он, как правило, выпадает из поля зрения наших представлений. Между тем такой сопоставительный анализ,

осмысливание их друг через друга позволяют глубже проникнуть в существо как одного, так и другого образа.

Явился поэт с поистине мессианской идеей, словно в библейском сюжете, чтобы возвестить обреченному на погибель народу «благую весть». О чем она, эта весть? О том, что *народ, оказавшийся тогда в процессе вымирания, может спасти себя*! *Есть выход из казавшейся безысходной ситуации, в которой находился народ волею исторической судьбы*! Где же этот выход? В самом народе! Как его найти? О*светив темноту*, которой был окутан народ! А как осветить темноту? Разумом своим! Почему же тогда он раньше не светился? Потому, что он не *просвещен*! Что делать? Надо разум просветить так, чтобы он мог освещать дорогу в будущее!

Явился поэт, как видно, не как *освободитель*. Не освобождал он свой народ от чужеземного порабощения и не звал его «к топору» (Н.Г. Чернышевский). Не был он революционером и не призывал народ к действиям, направленным на разрушение политической системы общества. Так вопрос тогда не стоял. Угнетаем был народ другой бедой — потерей *ориентира*, *цели* и *смысла* существования. В нартском эпосе имеется сюжет, в котором описывается, как герой Сасрыква спас своих братьев от стужи. Достав с неба звезду, он зажег ею огонь!

Но явился поэт и не как *спаситель*! Спасти себя мог сам народ, только об этом он не знал. Именно эту весть и сообщал юноша-поэт, весть о том, что сам народ обладает силой, способной спасти себя! Поэт видел силу народа и верил в нее. Важно было, чтобы и народ поверил в свою силу. Выражаясь словами Канта, поэт не стремился к тому, чтобы народ был обязан ему. Он не искал себе славы! Народ, который обязан кому-то, полноценным считаться не может и обречен на бесперспективность. Чем больше народ прославляет отдельных личностей, тем больше он обкрадывает себя. Поэт хотел, чтобы своим существованием народ был обязан только себе!

Но что должен сделать народ, чтобы без помощи извне он смог избежать этнической катастрофы и продолжить дальше свое существование? По существу, речь здесь идет об *ответе на вызов времени*. Только ответив на этот вызов, народ мог рассчитывать на свое будущее. Но у народа не было готового ответа;

он об этом и не думал. Он мог ощущать лишь приближение этнической смерти. Зато такой ответ вызревал уже в голове поэта. И этот ответ состоял в одной простой и земной мысли: *сохранить культуру*! Не посредством политики или экономики, а именно через культуру народ как таковой образовался и поддерживал свое существование. Потому появление поэта, осознававшего историческую миссию культуры, стало ответом на этот вызов.

Появление поэта было востребовано временем. Тогда, в конце XIX в., события в жизни абхазского народа разворачивались по «убыхскому сценарию», когда, казалось, ничто не предвещало спасения жизни его на родной земле; когда другой поэт, предшественник Д. Гулиа, Г. Чачба, взывал к судьбе: не дать очагу родному погаснуть! («**сразҟы, сразҟы сқьаҕҭажәумтәын!**»). Но услышан он не был. То ли от того, что слова эти прозвучали не на родном языке или некому было уже слышать. Ведь после продолжавшейся десятилетиями войны и последующего переселении на родине сохранилась лишь незначительная часть абхазского народа. Уцелевшие ютились в предгорьях, но были обречены на погибель. И могли ли они внимать мистическим словам поэта?

В тех условиях жизнь угасала на глазах, и трудно было верить в будущее абхазского народа. Его невозможность предрекали многие очевидцы тех событий, в частности, представители грузинской интеллигенции, усердно убеждавшие общественность в том, что Абхазия навсегда распрощалась с абхазами. Теперь абхазы никогда не смогут вернуться на свою историческую родину. Абхазия никогда не станет абхазской, и речь, по их мнению, может идти лишь о заселении страны новым населением, но не о возвращении абхазов.

И надо же было: одной бедной крестьянской семье каким-то чудом все же удалось вернуться с чужбины на родину и поселиться в с. Уарча на берегу р. Кодор! Именно в этой семье и родился будущий поэт. Однако вокруг — ни одной живой абхазской души! Мальчик воспитывался дома по абхазским адатам. Но идти по стопам отца он не захотел, а потянулся к грамоте и любознанию. Отец не особенно и горевал по этому поводу. Напротив, он всячески старался дать сыну образование.

Почему же необразованный отец желал иметь образованного сына, тратя на это свои более чем скромные средства? Что же побуждало его к такому действию? Неужто необразованный человек мог понимать значимость образования? Ведь обычно человек посвящает себя занятию, значение и смысл которого ценны для него и ценятся другими! Но вокруг все были необразованными!

Необразованность народа намного осложняла решение стоявшей перед необычным юношей непростой задачи — не просто помочь населению, пострадавшему во время войны, а *возродить абхазский народ*, подвергшийся гуманитарной катастрофе. Единственный путь, который вел к решению этой задачи, — это, повторяю, культура. Поэтическим чутьем Д. Гулиа угадал тайны бытия. Но абхазская культура сама продолжала находиться в состоянии острого кризиса, что не позволяло ей быть силой этносоциального возрождения. Чтобы стать такой силой, надо было *изменить* ее саму, *освежить*, *обновить, вдохнуть* в нее новую энергию. Именно в этом увидел смысл и назначение своей миссии поэт.

Обновление абхазской культуры означало изменение образа жизни ее носителя (абхаза). Ничего не меняя в жизни, лишь повторяя старый, накопленный предками, социальный опыт, возродиться было невозможно. Ситуация менялась не только вокруг Абхазии, но и внутри нее. Интегрирование с российским культурно-цивилизационным пространством усиливалось. От абхаза требовалось учитывать происходящие изменения и действовать не по шаблону.

Выполнение своей миссии поэт начинает с создания новой письменности. Она гораздо более адекватно воспроизводила фонологические особенности абхазского языка, чем предыдущие попытки. На языке этой письменности он создает и издает свои первые стихи и поэмы. Абхазское слово стало не только слышимым, но и *видимым*. Теперь абхаз мог видеть в знаках образ родного слова, что явилось *переворотом* в его сознании, в традиционной системе получения, хранения и распространения информации.

Благодаря письменности перед абхазским языком и сознанием открылись большие перспективы развития. Сознание абхаза из состояния повторяемости (традиционности), из состояния

«в себе», стало переходить в новое состояние, в состояние «для себя». При этом Д. Гулиа рисковал, ибо мог, как его предшественник, остаться неуслышанным. Но он был услышан! Его заметили, к нему потянулись люди, к которым он обращался. Вскоре весть о нем распространилась по всей Абхазии. Его часто приглашали крестьяне, для них он стал желанным человеком. Он нес им новое слово, родное, понятное и пробуждавшее их сознание.

В чем же секрет успеха поэта? Дело, видимо, не только в том, что Д. Гулиа говорил с народом на понятном ему языке. Более важным представляется здесь степень взаимопонимания: *поэта понимали простые крестьяне, ибо он сам их понимал*! В них он видел свое призвание, смысл своего существования. Поэт говорил с ними на уровне их ментальности и говорил им то, что они сами хотели сказать о себе, о своей жизни и своих бедах, но не могли выразить это так, как делал поэт. У него не было иной цели, кроме той, которая вела к возрождению абхазской жизни. Больше всего этого хотели и сами люди. Но одни они без человека, освещавшего им дорогу, достичь такой цели не могли. Да и поэт не мог без них осуществить свою миссию. Судьбе угодно было, чтобы поэт встретился со своим народом, а народ — со своим поэтом! Поэт был выстрадан народом; народ его давно ждал. И наконец-то! Для народа поэт не был чужестранцем из неведомого им мира. Он был «свой»! Поэтому народ внимал словам поэта и поверил ему.

Появление абхазской письменности и практика ее применения явились поворотным пунктом в новейшей истории абхазской культуры, началом ее возрождения. Письменность стала мощным средством не только хранения и трансляции культурного наследия, но и его *развития*. Именно благодаря письменности абхазская культура довольно быстро перешла из стадии умирания в новую стадию — стадию развития. На этой стадии наметились два основных направления культурного развития: *приобщение народа к грамоте* (просвещению) и *формирование профессиональной культуры*.

Преодоление народом своей безграмотности происходило быстрыми темпами: не приходилось убеждать его в преимуществах образования. Простые крестьяне, будучи сами безграмот-

ными, готовы были тратить последнее, чтобы дать своим детям образование. Быстро вырос престиж школы и педагогической профессии. В народе началось формирование прослойки образованных людей. К ним стали относиться с большим уважением и почтением.

Наряду с мудростью в обществе стало высоко цениться и образование, которое несло людям не только традиционное, но и новое знание. С большим интересом и воодушевлением воспринимали люди доселе неизвестные им знания. Обновление жилища, быта, нравов, ценностей и других норм жизни становилось заметным явлением. Да и сами люди менялись: общаясь с образованными людьми, необразованные крестьяне начинали иначе воспринимать себя и окружавший их внешний мир. Менялось их сознание, миропонимание. У них появилась новая энергия, желание, стимул для формирования новой жизни, причем не по традиционным стандартам, а по-своему, в соответствии с духом времени.

В этих условиях, в условиях начавшегося пробуждения жизни абхазской культуры, Д. Гулиа приходилось быть не только поэтом. Важно было налаживать работу на всех основных направлениях развития профессиональной культуры. В силу этого обстоятельства творческая и общественная деятельность поэта стала многогранной и охватывала почти все области культурной жизни эпохи. Благо Д. Гулиа не был одиноким светочем разума среди серой и темной массы.

Вскоре вокруг него образовалась большая группа сподвижников, целая плеяда выдающихся деятелей, для которых миссия поэта стала их собственным призванием. У них не было иной цели, кроме возрождения абхазского народа. Возрождение народа мыслилось ими через возрождение абхазской культуры. В свою очередь достижение последнего предполагалось через развитие, главным образом, национального искусства, образования и науки. Поэтому их вклад именно в этих областях культуры оказался наиболее значимым.

Среди этих областей более заметную роль играло искусство, особенно художественная литература, которая стала своеобразным формообразующим началом модернизации абхазской культуры. И это, видимо, не случайно. Из всех видов искусств ху-

дожественная литература, как известно, наиболее доступна сознанию простых людей. В силу своей специфики она незаметно, но в то же время более продуктивно влияла на формирование внутреннего мира человека и развивала его интеллектуальный потенциал. Читательская аудитория литературы сравнительно более многочисленна и разнообразна, что позволяло литературе охватывать самые широкие и разные социальные слои общества. Возникновение абхазской художественной литературы явилось, таким образом, началом нового этапа в истории абхазской культуры. Это во-первых.

Во-вторых, художественная литература рельефнее, чем другие виды искусства, отражает и выражает этническое своеобразие культуры. Наиболее полно и отчетливо образ нашей культуры и ее носителя воспроизведен именно в абхазской литературе. Духовное освоение социальной действительности происходило у нас, главным образом, через художественную литературу. Во многом этим объясняется то, что деятелям нашей культуры удалось в гораздо большей степени выразить себя, свое историческое призвание и творческое дарование именно в сфере развития художественной литературы. Именно в абхазской литературе накоплен наиболее важный и ценный опыт духовного освоения мира. По той роли, которую сыграла абхазская литература в жизни нашего народа, ее можно сравнить с русской классической литературой или древнегреческой философией.

В-третьих, художественная литература явилась для нас основной формой саморефлексирования (самопознания). По существу, через художественную литературу происходил у нас переход от коллективной (объективной) формы мышления к индивидуальной (субъективной). При этом образное мышление остается доминирующей формой нашего сознания. Не об этом ли говорит, в частности, тот факт, что национальное искусство развивается у нас на абхазском языке, а научно-технические отрасли знания, в которых более востребовано абстрактное мышление, — на русском?

Осознание себя, своей идентичности, главным образом, через образное мышление, во многом предопределило приоритетную роль художественной литературы в развитии абхазской культуры. Именно в абхазской литературе мы находим наи-

более полный ответ на интересующий нас вопрос: «Кто мы?», хотя дается он в превращенной образной форме. Открыто этот вопрос впервые прозвучал в устах Д. Гулиа еще в середине прошлого столетия [39], что явилось поэтическим выражением происходивших уже тогда качественных изменений в жизни абхазской культуры. Иными словами, процесс реформирования (модернизации) традиционной абхазской культуры, у истоков которого стоял Д. Гулиа, уже шел. И он не мог не столкнуться с этим вопросом, поскольку процессы культурного преобразования могли происходить как раз через переосмысление нашей идентичности.

Описание, пусть даже беглое, феномена Д. Гулиа в контексте абхазской культуры показывает, что в прошлом столетии был накоплен чрезвычайно ценный и во многом поучительный *культуротворческий* опыт. Из этого опыта можно и нужно извлекать полезные уроки, особенно сегодня, когда речь идет о кризисе культуры и поиске возможных путей выхода из него.

Осмысливая этот опыт и оценивая его с точки зрения происходящих в нашей жизни процессов, следует, прежде всего, обратить внимание на сам *подход* Д. Гулиа и его сподвижников к решению той исторической задачи, которая стояла тогда перед ними. Существо этой задачи, как уже отмечалось выше, состояло в *сохранении абхазов как народа*.

Однако одного только желания помочь народу в его беде, спасти его от неотвратимо надвигавшейся этнической катастрофы недостаточно. Важно было знать, *как это сделать*? И самое главное: *есть ли реальная сила*, которая может выполнить такую задачу? Д. Гулиа нашел такую силу! Это не Бог, не царь и не герой, а сам *народ*! Народ несет в себе такую силу! Это сила *духовная*! Только она дремала, и надо было ее пробудить, собрать воедино и нацелить на решение стоявшей перед народом задачи. Иначе говоря, чтобы спасти себя, народ должен был осознать дремавшую в нем стихию, овладеть и целенаправленно использовать ее. Достоин бытия только тот народ, который желает и может бороться за жизнь. Даром жизнь никому не дается! Это хорошо понимал Д. Гулиа.

Но *каким образом* народ мог пробудить собственный потенциал? Только *через культуру*. Не через экономику или политику

поэт мыслил саму возможность сохранения абхазского народа, а лишь через культуру. Каким-то чутьем, каким-то иррациональным способом он угадал мысль о том, что *именно культура может и должна сыграть ключевую, решающую роль в сохранении абхазского этноса*.

Но не всякая культура, а именно *абхазская культура,* могла сохранить этническую самобытность абхазов. Утрата ими своей самобытности, своей культурной идентичности означала прекращение существования абхазов как отдельного народа. И только через абхазскую культуру абхазы могли выбраться из той катастрофической ситуации, в которой они тогда находились, и обрести новые перспективы существования.

Однако сама абхазская культура, как и ее носитель, переживала в то время глубокий кризис. Иначе и не могло быть. Ведь кризис культуры и кризис ее носителя — это один и тот же кризис! Потому она не могла выполнить такую миссию. Чтобы абхазская культура могла отвести угрозу, нависшую над ее носителем, надо было ее саму *возродить*! Возрождение собственно народа и его культуры — это опять-таки один и тот же процесс. Такой процесс начался уже на рубеже XIX–XX вв., благодаря чему абхазскому народу удалось найти адекватный ответ на вызов времени. Существо этого ответа состояло, подчеркну еще раз, не в *повторении*, а в *необходимости изменения* (обновления, преобразования, развития, модернизации) традиционной абхазской культуры.

В своей творческой деятельности Д. Гулиа и его сподвижники исходили из этого императива. Чтобы сохранить абхазскую культуру, они не звали лишь в прошлое, как многим сегодня думается. Для них прошлое — не только предмет благоговейного отношения. Без прошлого им было трудно думать о будущем Абхазии. Но времена, когда прошлое рассматривалось как образец будущего, уже ушли. При изменившихся условиях бытия к прошлому уже нельзя было относиться как к некому предельно совершенному и готовому к употреблению. Чтобы продолжить жизнь прошлого, надо было его *обновить* с учетом, повторяю, изменившихся условий жизни. Культура, которая лишь повторяет себя при изменяющихся условиях бытия, обречена на бесперспективность.

Обновление культуры, по существу, есть *творение* ее. Само творение — это создание нового из старого, изменение предметов культуры и придание им новой формы бытия. Но не всякое новое есть продукт творения. Лишь такое новое может считаться продуктом творения, которое приближает человека, как сказал бы Платон, к «своему понятию», т. е. приближает его к своей духовной сущности и призванию.

Однако творение — удел немногих. Творческим даром обладают лишь особые люди, в которых аккумулируется и концентрированно выражается духовный потенциал народа. Именно они играют решающую роль в его жизни. Таким даром обладала наша духовная элита, что позволило ей выполнить свою историческую миссию. При этом важно подчеркнуть, что одного творческого дара, при всей его важности и необходимости, недостаточно для того, чтобы изменить ход абхазской истории — остановить казавшийся уже необратимым процесс исчезновения народа и возродить его. Здесь важны также *морально-волевые качества* элиты, ее *ценностная ориентация* и исповедуемый ею *идеал*.

В этом плане весьма поучителен осмысливаемый здесь культуротворческий опыт. Он показывает ту важную роль, которую играла *наша духовная элита* на крутых поворотах абхазской истории. И век прошедший был для нашего народа сложным, трудным, неоднозначным. Тем не менее народ ни в какой ситуации не растерялся, с достоинством выдерживал все испытания и не допустил таких просчетов, о которых нам приходилось бы сегодня жалеть. В муках истории, порой в экстремальных ситуациях, он находил способ выживания, развивал свою жизнеспособность и оттачивал ее. Не раз наш народ подвергался серьезным испытаниям, но он их выдержал. Не раз наш народ оказывался перед серьезным вызовом, но каждый раз он находил адекватный ответ. Это дает основание говорить о большом интеллектуальном потенциале и жизненной дееспособности нашего народа.

При этом важно понимать, что пройти столь сложный и трудный путь абхазскому народу удалось во многом благодаря той *духовной элите*, которая наиболее рельефно олицетворяла в себе национальную историю XX в. Без нее абхазскому народу пришлось бы гораздо труднее отстаивать себя и свое право на

существование. Не случайно абхазской элите всегда уделялось повышенное «внимание» со стороны правящих кругов Грузии. Они хорошо понимали, что народ без элиты — это слабо организованная стихийная масса, инертный материал истории. Такой материал легко можно было растворить в своем социальном организме, тем самым физически укрепив его. Напрашивающийся отсюда вывод состоит в том, что без духовной элиты народ обречен на бесперспективность.

В связи с этим важно попытаться воссоздать некий целостный духовный образ абхазской элиты, обратить внимание на ту нравственную философию, которую она исповедовала и которая побуждала ее к определенным действиям. Прежде всего обращают на себя внимание политические условия, при которых нашим поэтам, писателям, ученым и другим представителям элиты приходилось заниматься творческой деятельностью. Часто такая деятельность была сопряжена, как известно, с риском жизни. Тем не менее они оставались верными избранному пути, порой осознанно идя на самопожертвование. Что же побуждало их к таким действиям? Отсутствие личной выгоды здесь налицо. В начале своего творческого пути Д. Гулиа не мог предполагать, что этот путь приведет его к материальному благополучию или общественной славе. Слава придет к нему позже — лишь в конце пути. К тому же по своей родословной поэт не принадлежал к элите, не рос и не воспитывался в творческой среде. Впрочем, все видные деятели абхазской культуры в этом плане похожи друг на друга. Все они вышли из крестьянской среды, но сформировали новое сословие — сословие *критически мыслящей элиты*.

Они не были *прагматиками* в современном смысле слова; скорее всего, *идеалистами* в нравственном смысле. Ими двигало не гедонистическое чувство или стремление к личной славе (хотя чувство наслаждения им, видимо, не было чуждо). Но испытывали они его, скорее, при созерцании продуктов своего творения. Да и стремление к личной славе также просматривается в их образе жизни. Но это было стремление не к духовной власти или привилегированному положению в обществе, а к признанию своего народа!

То положение, которое они занимали в народе, было оправдано нравственно и служило общему благу. Оберегая народ от

морально-политических посягательств, они первыми принимали удар на себя. Потому народ славил своих героев. Более того, через них народ осознавал себя — кто он есть на самом деле и кем он может и должен стать! Все ведь они были выходцами из народа! И не было между ними и народом барьера, мешавшего их единству. К личному своему благополучию они стремились через благополучие народа. Они нуждались в народе, как, впрочем, и наоборот. Они составляли часть народа и жили по законам целого.

Ими двигало желание вывести народ из руин социального разрушения с тем, чтобы он вновь обрел свое достоинство. Ими двигало личностное эго, которое вне пространства коллективного (этнического) эго существовать не могло. Чтобы их личностное «Я» было признано, в наличии должна быть сила, которая его признает. Такой силой в наших условиях мог выступать только народ. Но и народ должен соответствовать, повторю вновь Платона, «своему понятию», чтобы обладать не только правом, но и нравственной компетентностью в оценке достоинств отдельной личности.

Иначе говоря, не *материальная выгода*, а *духовная сила* двигала Д. Гулиа и его сподвижниками, составлявшими ядро мыслящей элиты абхазского народа. Потому им удалось найти ответ на суровый вызов исторического времени. Смысл этого ответа состоял, подчеркну еще раз, в *сохранении абхазского народа через возрождение абхазской культуры*. Само возрождение происходило не путем *повторения* накопленного культурой опыта, а через *обновление, реконструкцию* его. При этом абхазская культура отнюдь не перестала быть абхазской и не утратила своей самобытности; напротив, она укрепила себя в контексте нового времени, осознала себя на новом витке исторической спирали. В сохранении абхазского народа и его культуры заключается, на мой взгляд, вся квинтэссенция, весь экзистенциальный смысл того культуротворческого опыта, который наиболее рельефно выразился в феномене Д. Гулиа.

Трудно переоценить значение этого опыта в свете текущего и предстоящего времени. Ведь будущее нам не гарантировано! Теперь его невозможно создавать одним лишь повторением прошлого. Да и исторические достижения (национальная государ-

ственность и др.), завоеванные ныне абхазским народом, при всей их важности, сами по себе не обеспечивают желаемого будущего. За него, повторяю, надо бороться!

Чтобы бороться за будущее, необходимо зримо представлять его социальный образ. Однако народ этого сделать не может — это под силу лишь интеллектуальной элите. Но и элита не может и не должна изобретать искусственные прожекты. Лишь тогда могут быть перспективными те или иные социальные проекты развития, когда они опираются на конкретные реалии, в том числе и на исторический опыт. Потому возможные наши успехи, равно как и неудачи, в формировании будущего во многом зависят от того, как мы будем относиться к культурному наследию прошлого вообще и XX в. в особенности.

Разумеется, опыт предыдущих поколений не дает нам готовых решений. Но, не овладев этим опытом, трудно будет нынешнему поколению выполнить свою историческую миссию. Ведь ему предстоит решать не менее сложную задачу, хотя по существу она та же самая, что и раньше, — *сохранение абхазского народа*! Меняются лишь условия и способы решения этой извечной проблемы самосохранения. Найти новые способы решения старой задачи без человеческого интеллекта вряд ли возможно. Стало быть, наши усилия сегодня должны быть нацелены на *формирование*, в первую очередь, *такой интеллектуальной* (духовной) *элиты («творческого меньшинства»)*, которое *одержимо идеей творения во имя общего блага*.

Сколь сложна эта задача, столь она и значима. При всей сложности решение ее представляется мне возможным. Тем более сегодня, когда ситуация существенно изменилась и у нас появился такой важный рычаг влияния на развитие общества, каким является национальная государственность. Ведь в прошлом формирование абхазской интеллектуальной элиты зачастую происходило не в унисон политических реалий, а вопреки им!

О предварительных итогах анализа

Исторический и теоретический экскурс, проведенный выше, позволяет сделать некоторые выводы. Главными из них являются:

1. *Абхазы* — это отдельный, достаточно самобытный народ, относящийся к кавказскому сообществу. Образование их в качестве отдельной общности — это продукт определенной социальной эволюции (совместного жизнеобеспечения). В ходе этой эволюции они создали свою систему социальной организации и отшлифовали ее. Это дает основание считать их отдельным и самостоятельным народом (этносом). Поддерживая внутриэтническую солидарность, абхазы осознают свою этнокультурную общность (идентичность) и не смешивают себя с кем-либо другим. И соседние народы, знавшие абхазов, не путали их ни с каким другим народом. Абхазы не только развивали свою этнокультурную идентичность, но и защищали ее от различных угроз.

Выделять абхазов в качестве отдельного народа позволяло своеобразие их образа жизни (культура). Именно через их культуру можно получить наиболее полный и исчерпывающий ответ на выше поставленный вопрос: «Абхазы, кто мы?» Этим обстоятельством обусловлен предпринятый в данной работе культурологический подход.

2. *Абхазская культура* — исторически сложившаяся, достаточно своеобразная и устойчивая форма самоорганизации абхазского народа. Образование и функционирование ее проходило в контексте типологически единой общекавказской культурной целостности. Через абхазскую культуру абхазы формировали и развивали свой социальный мир, обеспечивали безопасность, производство и воспроизводство жизни. Через нее они оформляли не только внешний, но и внутренний мир: свой менталитет и ментальность, свое самосознание и самооценку.

Абхазская культура представляла собой единое социальное (смысловое) пространство, в котором были созданы необходимые условия и механизмы (порядок, стандарты, нормы и др.) для совместной жизни людей. Тем самым она несла в себе не только *функциональную* (коммуникативную, нормативную, человекообразующую и др.), но и *смысловую* нагрузку. Смысл культуры не в ней самой, а в общечеловеческой значимости, в той целостности, которой она принадлежит. Точнее говоря, смысл абхазской культуры — в *своеобразии* ее структурной организации. Это своеобразие выражалось, прежде всего, в иерархии базовых ценностей: честь, достоинство, человечность, совестливость, стыдли-

вость и др. Высшей ценностью в этой иерархии являлась *честь*, которая была ценнее самой жизни. Она выражала положение человека в обществе, его заслуги перед ним, его самооценку, личностное достоинство и др.

Смысл жизни человека в этом обществе состоял, если можно так выразиться, в приобретении чести, в ее публичной демонстрации и защите. Культура создавала все необходимые условия, при которых человек мог стать носителем этого смысла и реализовать его. Разумеется, она формировала в человеке и другие ценности (личностное достоинство, человечность, совестливость, стыдливость и т. д.), которые соответствовали стандартам и нормам жизни в этом обществе. Причем формировала она их в человеке в соответствии не с сущим, а с должным. То есть значение имело то, *каким* должен быть человек. Это дает основание рассматривать абхазскую культуру через этику долженствования. Все ее социальное назначение и практическая конкретика выражены в Аҧсуара.

Аҧсуара — это Основной закон, Конституция абхаза. В условиях действия этого закона абхаз не нуждался в особой возвышающейся над обществом организации, которая им управляла. Он сам управлял собой. Он не нуждался и в надзирателе, так как сам следил за собой, оценивал свои действия, и определял меру их соответствия общим правилам и нормам, принятым в обществе. Он был полифункционален, универсален и самодостаточен относительно своего времени.

Благодаря абхазской культуре накоплен *еще один, достаточно уникальный опыт коллективного выживания*, который, несомненно, обогащает общечеловеческий потенциал. И мы несем ответственность перед грядущей историей за сохранение и развитие этого опыта.

3. В ходе своей многовековой истории абхазская культура прошла различные стадии. Главными из них являются две: *традиционная* и *нетрадиционная*. В зависимости от этих стадий одна и та же культура может характеризоваться по-разному. Так, господствующей формой (способом) существования традиционной культуры является *повторяемость*, а нетрадиционной культуры — *изменчивость*. То есть в условиях традиционной культуры накопленный предшествующими поколениями и унаследованный

действующим поколением социальный опыт преобразованию (изменению) не подлежит. Удовлетворения своих базовых потребностей люди достигают, главным образом, через повторение прошлого опыта. Но в условиях нетрадиционной культуры одним только наличным опытом удовлетворять свои базовые потребности люди не могут, и они начинают изменять (развивать) этот опыт.

В зависимости от способа (традиционного или нетрадиционного) жизнеобеспечения людей меняется их ориентация во времени. В условиях традиционной культуры идеальное (совершенное) жизнеустройство рассматривается людьми как нечто уже пройденное. Потому отношение их к прошлому всегда возвышенное, сакральное. Прошлое представляет тот самый социальный идеал, на который люди ориентируются. Повторение прошлого и формирование будущего «по образу и подобию» прошлого составляют смысл и цель жизнедеятельности людей.

В условиях же нетрадиционной культуры социальный идеал, к которому люди стремятся, оказывается в будущем. Достижение идеального будущего мыслится людьми через преобразование (изменение) наличной формы бытия. Социальное прошлое и настоящее воспринимаются ими как нечто, не достигшее еще своего совершенства. Поэтому отношение к прошлому в этих условиях, как правило, критическое или ироничное. Социальный образ будущего в готовом виде здесь не дан. Человеку приходится этот образ *творить,* и творит он его, прежде всего, в своем сознании. При этом он исходит из наличных социальных реалий, но стремится преобразовать их и придать им такую форму существования, которая соответствует мыслимому им идеалу.

4. Ныне абхазская культура переживает глубокий *кризис*. Он вызван переходом абхазской культуры из традиционной стадии (этапа) в нетрадиционную. Сам переход происходит не по логике внутреннего развития, а под воздействием внешних сил и факторов. В силу этого нарушилась преемственная связь в развитии. Абхазская культура стала утрачивать былую позицию в жизни ее носителей. Технология жизнеобеспечения, выработанная абхазами в условиях традиционной культуры, оказалась малоэффективной или вовсе непригодной в новых

условиях. Чтобы удовлетворять свои базовые потребности в новых условиях, абхазам приходится прибегать к ценностям и стандартам других культур. Тем самым они становятся носителями ценностей, принадлежащих разным культурно-цивилизационным образованиям, вследствие чего меняется их образ жизни и ценностная ориентация. Причем эти ценности не образовали еще единой системы, вследствие чего их носители (абхазы) лишаются своей культурной целостности. Это осложняет их внутреннюю солидарность, соблюдение ими общего порядка и норм жизни: происходит размывание, сужи-вание социальной базы идентификации.

5. Чтобы остановить разрушительные процессы, происходящие сегодня в жизни абхазской культуры, и восстановить ее социальную дееспособность, необходима ее *модернизация*, в первую очередь *адаптация* к новым условиям. Только таким путем можно сохранить абхазскую культуру и ее носителя. По существу, речь идет о решении двуединой задачи — сохранение абхазской культуры через ее носителя, а носителя — через его (абхазскую) культуру. Решение такой задачи, как нетрудно заметить, требует разработки долгосрочных целевых программ и проектов, реализация которых могла бы значительно повлиять на формирование интеллектуального потенциала нового абхаза. И направлено это решение должно быть, прежде всего, на восстановление доминирующего положения духовных ценностей в жизни абхазского общества.

Разумеется, развитие личности абхаза, формирование его интеллектуальных способностей и ценностей во многом зависят от того, *как* и в *каком направлении* будут развиваться социокультурные процессы во внешнем мире, особенно в России. При всей сложности и неоднозначности культурно-цивилизационной ситуации есть основание думать, что переживаемый ныне человечеством глобальный и тотальный кризис может даже помочь ему в изменении своего образа жизни, в том числе его ценностной ориентации.

§ 5. Абхазия: вновь перед вызовом! (Опыт моделирования будущего)

Ключевые понятия: *моделирование, креативность, идеал, цель, среда, реконструкция, модернизация, ценность, элита*

О пройденном пути

Выше мы попытались воссоздать целостный образ абхазской культуры, претерпевшей за последнее время серьезные изменения (деформацию и реформацию). Важность предпринятой в этом плане попытки нам представляется бесспорной. Речь ведь идет не только о реконструкции абхазской культуры и восстановлении ее социальной дееспособности, но и о сохранении абхаза вообще!

Подход к сохранению абхаза через его культуру представляется нам плодотворным. Ведь любая отдельная культура и ее носитель — это двуединое образование, в котором одно без другого немыслимо. Не может быть, как такового, абхаза, если он не будет являться носителем абхазской культуры! Как, впрочем, не может быть, как таковой, и абхазской культуры, если не будет ее носителя. Культура и ее носитель — обусловливающие и формирующие друг друга начала; исчезновение одного ведет к исчезновению другого. Исчезновение этих начал, как и образование их, есть единый процесс.

Подход, в котором использовались методы и понятийный аппарат различных наук, позволил нам сформулировать научную версию. Последняя призвана не только дать новое (смысловое, ценностное) толкование абхазской культуры, но и определить пути и условия восстановления ее социальной дееспособности в жизни абхазского общества.

Разумеется, выдвинутая нами версия — это еще не научная концепция (теория) в строгом смысле слова. И она должна быть проверена фактами. Изучение этих фактов не входило в нашу задачу, хотя мы от них не абстрагировались. Задача, которую мы ставили перед собой, как раз и состояла в выдвижении гипотезы, предваряющей изучение фактов.

Однако из этого отнюдь не следует, будто изложенная выше версия — это плод фантазии досужего разума. Она отвечает тре-

бованиям, предъявляемым научным предположениям подобного рода. При разработке этой версии учитывались логические (процедурные) требования, а также определенные социокультурные реалии (состояние абхазского языка, самосознание абхазов, данные «включенного наблюдения» за их поведением и др.), что позволило наметить путь решения стоящих перед нами проблем и по-своему ответить на поставленный выше вопрос.

Несомненно, изложенный здесь ответ не может пока считаться полным. Отвечая на вопрос «Кто мы?», нам удалось лишь приподнять завесу над тем, *кем мы были в прошлом и кем стали сегодня*. Чтобы воссоздать более полный образ абхаза, важно соотнести его также и с нашим *будущим*. Ведь образ жизни современного абхаза определяется не только прошлым, как это происходило в условиях традиционного общества, но и будущим.

В поисках будущего

Будущее как проблема стало восприниматься в нашем обществе лишь недавно. В прошлом, в традиционном абхазском обществе, социальное будущее формировалось «по образу и подобию» прошлого. Социальное прошлое воспринималось здесь как нечто совершенное, сакральное. Оно изображалось как предмет гордости, эталон подражания. Потому критического отношения к нему не допускалось. Настоящее оценивалось сравнительно с прошлым. Прошлое — это тот самый социальный идеал, к которому общество должно стремиться. Тем самым социальный идеал в традиционном абхазском обществе, как платоновский «золотой век», оказывался в прошлом. Поэтому люди стремились здесь быть похожими на своих предков. В живой памяти людей хранились достаточно ясные и образные представления о прошлом. Исходя из таких представлений, им было гораздо легче формировать свое будущее. К будущему люди стремились через механизмы самоповторяемости (самовоспроизводства) общества, рассматривая его как нечто готовое и совершенное. Им не приходилось вынашивать какие-либо социальные проекты, направленные на преобразование общества. Наличный потенциал они тратили, главным образом, на повторение прошлого. Такой социальный опыт, накопленный в традиционном абхазском обще-

стве, позволял ему функционировать достаточно стабильно на протяжении столетий.

От этого опыта абхазское общество стало отходить, когда оказалось в российском культурном пространстве. Российское общество, как известно, функционировало по другой системе временных координат, в котором социальное будущее воспринимается как проблема. Но решение этой проблемы мыслилось не через механизмы самовоспроизводства. К социальному будущему люди стремились не через повторение прошлого, а посредством его отрицания. Поэтому отношение к социальному прошлому в этом обществе, как правило, критическое. Прошлое воспринималось как несовершенное. И возникающая в связи с этим задача как раз и состоит в том, чтобы сделать его совершенным. Но сделать общество более совершенным можно лишь в будущем. Только будущее может быть воплощением социального идеала. Тем самым социальный идеал помещался в самосознании общества не в прошлом, а в будущем. Социальный идеал и социальное прошлое оказывались в контрарном взаимоотношении. Не прошлое, а именно будущее, понимавшееся как социальный идеал, выступало в качестве исходной модели действия и критерия оценки реального состояния общества.

В российских условиях, как видно, формирование социального будущего мыслилось не путем повторения накопленного в обществе опыта, а через его преобразование в соответствии с идеалом. При этом сам идеал не является точной копией чего-то наличного; он представляет собой мысленную конструкцию, выражающую в концентрированном виде интересы, потребности, чаяния, желания массы людей. Поэтому будущее в российском обществе воспринималось как проблема. Оно так воспринимается и в наши дни.

Интегрируясь с русской культурой, абхазское общество приняло такую схему социальной конструкции, вследствие чего будущее и для него становится проблемным. Тем более, после понесенных в XIX столетии социально-политических потрясений, когда общество оказалось на грани исчезновения. Отношение к будущему в этих условиях становится острым, болезненным. Будущее осознавалось как стремление к выживанию, самосохранению, в котором этническая доминанта играла ключевую

роль. При этом сохранить себя старым способом было уже невозможно, но и новой технологией самосохранения общество еще не владело. Решающую роль в преодолении военного синдрома и переходе Абхазии к новой культурной матрице сыграла русская культура. Под влиянием именно русской культуры абхазская культура стала возрождаться и прошла определенный этап модернизации. Новые (российские) реалии воспринимались абхазским обществом как внешние условия своего существования в будущем.

Иначе говоря, абхазское общество теперь мыслило свое будущее в контексте общероссийского культурно-цивилизационного пространства. Но на этом пути — на пути самосохранения — встала Грузия, которая пыталась покорить Абхазию и превратить ее в часть своего общества. Исходившая от Грузии угроза стала особенно острой для нас при распаде СССР и образовании на его территории новых государств. Именно в это время будущее как проблема стало будоражить абхазское общество. Будущее осмысливалось тогда эмоционально, и сколько-нибудь рационализировать его нам не удалось. Помешала война, а также ее последствия (международная изоляция и др.), когда людям приходилось выживать и действовать по схеме «здесь» и «сейчас». О проектировании социального развития общества тогда и речи не могло быть. Будущее в тех условиях осознавалось в обществе через образование независимого государства. Сама независимость понималась довольно узко, как политическая независимость от Грузии. Более того, идея независимости, выстраданная людьми столь дорогой ценой, воспринималась ими как самодовлеющая цель. Поэтому признание независимости Абхазии вызвало некоторое замешательство в общественном сознании. Конечная цель достигнута, а что же дальше?

Поиски ответа на этот вопрос начались только сейчас, после признания. Само признание явилось для общества своеобразным новым вызовом. Ведь ситуация, как вокруг Абхазии, так и внутри нее, изменилась коренным образом. Механизмы жизнеобеспечения, выработанные людьми во время войны и политической изоляции, не давали уже желаемого эффекта. Перед ними встали новые задачи, которые существенно отличались от предыдущих. Существо этих задач заключалось теперь не в про-

тивостоянии грузинской угрозе, а в налаживании социально-экономической жизни общества. Речь в них идет о социальном созидании, о проектировании социального развития общества, об осознанном участии в процессе развития. Продуктивно участвовать в этом процессе люди могли лишь в том случае, если они заранее знают, каковы будут последствия осуществляемых ими сегодня действий. Потребовались анализ текущих реалий, прогнозирование и проектирование социального развития. Причем требуются здесь не только краткосрочные, но и среднесрочные, долгосрочные проекты.

Иначе говоря, сегодня нам необходимо знать, какое общество мы собираемся строить, какого человека в качестве наследника мы хотим видеть в будущем. Чтобы осознанно и целенаправленно формировать будущее абхазского общества, мы уже должны знать, каким требованиям оно должно отвечать.

Решение такой задачи, как видно, выходит за рамки политического самоопределения. Само политическое самоопределение может дать эффект лишь тогда, когда оно базируется на культурно-цивилизационном самоопределении. Но осознавать себя на таком уровне нам раньше не приходилось. В то же время, не осознав себя, формировать свое социальное будущее оказалось невозможно. Только осознав себя, свой менталитет и ментальность, свою систему ценностной ориентации, можно будет моделировать социальное будущее Абхазии. Поэтому нам все чаще приходится обращаться к тому культурно-историческому наследию, которым мы располагаем.

Однако рассчитывать на успех на основе одного только собственного опыта не приходится. Сегодня уже невозможно, повторяю, формирование будущего через повторение прошлого. Мы не можем развиваться каким-то своим особым путем. Абхазия — маленькая страна, и она очень зависима от внешнего мира, прежде всего от России. Для нас важно отслеживать происходящие в российском обществе социальные процессы и понимать направление их развития.

Но Россия, судя по всему, пока на перепутье. Выбор той или иной политической доктрины при всей его важности еще не означает, что соответственно ему меняется и ценностная ориентация общества, менталитет и ментальность народа. Будучи

на стыке Запада и Востока, Россия не свободна от влияния полярных моделей социального развития. Запад, как известно, исповедует сегодня либеральное мировоззрение, в основе которого лежит индивидуальное начало. Восток же по-прежнему придерживается консервативного мировоззрения, в основе которого — коллективистское начало. Какую же из этих моделей развития выберет Россия для себя?

Очевидно, что выбор Россией своего пути развития во многом зависит от динамики взаимоотношения Запада и Востока. В то же время Россия обладает огромным ресурсным (не только углеводородным) потенциалом. Сможет ли она воспользоваться этим потенциалом, покажет будущее. Пока же можно сказать лишь то, что дальнейшая индивидуализация человека, легализация индивидуального «эго» человека в российском обществе стала уже серьезной угрозой самому его существованию. Это стало угрозой и для Абхазии.

Благо понимание этой угрозы и других современных вызовов в российском обществе есть. Такое понимание есть и в нашем обществе. Правда, не всегда эти угрозы осознаются в адекватной форме. Но желание людей изменить ситуацию и улучшить жизнь в современном абхазском обществе есть. Это вселяет определенный оптимизм в наших представлениях о будущем. И вообще, сам процесс поиска, несомненно, содержит определенные перспективы. Важно только, чтобы коллективный социальный субъект был включен в этот процесс.

Признание как новый вызов

Однако ситуация в Абхазии и вокруг нее вновь стала резко меняться после признания ее независимости Россией и некоторыми другими странами — реальной гарантии нашей национальной безопасности. Казалось бы, признание независимости Абхазии было нами выстрадано. Не случайно ведь все эти годы общество стремилось к нему как к некой панацее. Между тем признание независимости стало для нас новым вызовом! После радости достижения заветной мечты мы стали ощущать тяжесть нового бремени. Теперь нам самим приходится нести ответственность за свою историческую судьбу, более осмысленно и с

перспективой на будущее строить свои действия. По существу, мы перестаем быть инертным материалом истории и все более становимся ее действенным субъектом. Имеется в виду не только наша ответственность перед грядущей историей, но и необходимость освоения новой технологии жизнеобеспечения.

Новые условия, возникшие в связи с признанием, требуют от нас *самих формировать свою социальную среду,* которая остается пока разрушенной. Причем формировать среду в новых условиях старым (традиционным) способом, способом повторения, невозможно. Тем более невозможно ее формирование, если действовать по схеме выживания «здесь» и «сейчас» (как было во время войны и после нее). Но такая схема не предполагает социального созидания (проектирования) будущего. Социальное поле деятельности человека в таких условиях предельно сужено; креативность человека, как основополагающий способ его существования, минимизирована.

Теперь же, после признания, нам приходится *выживать через формирование своего общества*. Решение новой задачи предполагает *социальное созидание*, *проектирование будущего,* что возможно через активное использование креативного (творческого) потенциала человека и социума. Причем история нас торопит. Это значит, что формирование социального будущего должно происходить *ускоренно*, *осознанно* и *целенаправленно*.

Существо изменившейся ситуации состоит в резком переходе от социальной деструкции к социальному созиданию. При этом нетрудно понять, что само социальное созидание (изменение, восстановление, реконструкция, развитие) как таковое может состояться лишь при активном, осмысленном и целенаправленном участии действующего актора. Созидать он может, обладая соответствующими навыками и способностями. Однако такие навыки и способности вырабатываются не в одночасье. Для этого необходимо не только освоить новую социальную практику и сделать ее достоянием своего интеллекта, но и осознать, что будущее абхазского общества формируется в известной степени как следствие осуществляемых нами сегодня действий.

Об исходных реалиях социального проектирования

Очевидно, что речь здесь должна идти, в первую очередь, о трагических последствиях войны, которая разрушила инфраструктуру общества, создававшуюся десятилетиями. Лишенные элементарных условий жизни, люди испытывали острую потребность в создании условий, при которых они могли бы удовлетворить свои базовые потребности.

Однако приступить к обустройству своей жизни люди не могли; они находились в постоянном ожидании повторной (с грузинской стороны) агрессии. Только после признания Абхазии и появления гарантии безопасности возникла реальная возможность приступить к расчистке завалов, восстановлению социальной инфраструктуры и налаживанию жизни общества. Желание (стремление) людей улучшить условия своей жизни выступило действенным фактором социального развития, в том числе и проектирования.

Но наряду с этим, внутренним, фактором есть и внешний: будучи признанной страной, Абхазия сегодня не огорожена непроходимой (китайской) стеной от внешнего мира. Признание суверенности Абхазии как раз означает не что иное, как право на самостоятельность в отношении с внешним миром. При этом не вступать в отношение с внешним миром не может ни одна страна, тем более Абхазия, которая, как уже отмечалось выше, является очень зависимой от внешних обстоятельств.

По существу, мы живем в контексте внешнего мира, частью которого являемся. Это означает, что нам следует считаться с правилами и нормами как своего общества, так и окружающего мира. Порой последний задает нам условия, к которым необходимо приспосабливаться. Сосуществуя в контексте внешнего мира, важно, чтобы создаваемое нами сегодня национальное государство не было для мира проблемным; оно должно соответствовать его требованиям и ожиданиям. И мы *способны* существовать и развиваться, адаптируясь к условиям внешнего мира и осваивая его нормы жизни, так как живем, повторяю, не изолированно от него, а в органическом единстве с ним.

Из этого следует, что происходящие вокруг нас социальные процессы весьма существенно влияют и на нашу жизнь. Именно они во многом определяют динамику и направление развития нашего общества. Потому нам важно знать, что же происходит вокруг нас, особенно в России, да и на всем постсоветском пространстве.

Процессы, происходящие у нас и в странах этого пространства, по существу однотипны. Все они (и мы в том числе) характеризуются как страны переходного периода. Речь идет о переходе из одного социального уклада (системы) к другому. Все страны постсоветского пространства, будучи взаимозависимыми, заинтересованы в синхронности и стабильности происходящих в них процессов и событий. Это значит, что в стабильном социальном развитии нашего общества нуждаемся не только мы, но и страны внешнего мира.

Мысль и действо

Однако одного только желания лучших перемен недостаточно. Простой люд всегда желает жить лучше, нежели он живет на самом деле. Но он не знает, как добиться улучшения своей жизни. Знать, как улучшить жизнь людей, могут только ученые, занимающиеся социальным познанием. Именно на социальной науке должна базироваться политика, которая проводится в обществе легитимными органами власти.

Следовательно, ответ на вопрос, *как улучшить жизнь людей*, должен быть в сознании коллективного социального субъекта еще до начала осуществления им практических действий. Мысль о том, *что* и *как* надлежит делать субъекту, должна опережать и предварять его предметные действия.

Чтобы акт социального созидания (творения) состоялся на практике, кроме желания человека необходимо также наличие и других факторов и условий, побуждающих его к действию. Важно как наличие этих факторов и условий, так и степень их значимости для человека и готовности его к совершению самого акта действия. Главные из этих факторов воспроизведены на схеме (см. рис. 7).



Рис. 7. Факторы, обусловливающие действия КСС

Желание коллективного социального субъекта улучшить свою жизнь может дать эффект, повторяю, лишь при наличии у него мысленной схемы (плана) действия. Эффективность схемы во многом зависит как от степени готовности человека совершить данное действие, так и от адекватности схемы существующим в обществе реалиям.

Эта схема применима и к нашей действительности; она позволяет понять и оценить реальное положение нашего социального актора, его потребности и способности к улучшению жизни в обществе. При экстраполяции данной схемы на нашу действительность нетрудно заметить, что одни указанные в схеме факторы осознаются актором остро, другие — слабо, а третьи — весьма смутно. Например, велико желание людей изменить жизнь к лучшему, но далеко не всегда известно, какое именно жизнеустройство следует считать лучшим и как его можно добиться. Между тем схема может быть эффективна в том случае, когда

указанные в ней условия и факторы хорошо осознаются коллективным социальным субъектом и используются им в своих практических действиях.

Смысл схемы состоит еще и в том, что она раскрывает *мотивацию* и преследуемую человеком *цель*, *организует* и *определяет* направление осуществляемых им действий, делает их *контролируемыми*, *управляемыми* и *оцениваемыми*. Словом, наличие хорошо продуманной и апробированной схемы действий субъекта позволяет обоснованно оценивать состояние общества и перспективы его развития. Поэтому важно рассмотреть более подробно структурные составляющие этой схемы, выступающей, как видим, одним из важных факторов социального развития.

Отношение человека к социальным реалиям

Хорошо известно, что каждое действующее поколение живет в условиях, созданных предшествующими поколениями. По-разному относятся люди к тому, что было создано до них (условия, порядки, нормы и др.). Как правило, такие отношения могут быть либо позитивными, либо негативными, т. е. в одних случаях люди позитивно оценивают существующие в обществе порядки и условия жизни, а в других случаях — негативно.

Выше уже отмечалось, что в условиях традиционной культуры люди в целом положительно оценивают существующие в обществе порядки и нормы жизни и потому у них не возникает особой надобности в их изменении. Люди стремятся к тому, чтобы эти порядки и нормы *повторить*. И, напротив, в условиях нетрадиционной культуры наблюдается негативное (критическое) отношение людей к существующим социальным порядкам, в силу чего и возникает желание *изменить* их.

Такие типы отношений просматриваются и в истории абхазского общества. Раньше, в условиях традиционной абхазской культуры, люди высоко оценивали наличные социальные порядки и условия своей жизни, рассматривая их как идеальные. Поэтому у них не возникало необходимости в изменении этих порядков. Задача, которую им приходилось решать, состояла в том, чтобы повторить наличную форму социального бытия. Однако, по мере трансформации общества в иную (нетрадиционную) культурную матрицу, в жизни абхазского общества стала

остро ощущаться потребность в изменении существующих в нем порядков и норм.

Почему так происходит? Позитивное, равно как и негативное, отношение человека к условиям жизни, которые он застает как бы в готовом виде, зависит, главным образом, от того, насколько он в этих условиях удовлетворяет свои базовые потребности. Если он удовлетворяет свои потребности при данных условиях, то начинает относиться к ним положительно. И, напротив, относится к ним отрицательно, если при них не может удовлетворить свои потребности. Порядки и условия жизни по своей природе консервативны, а потребности людей изменчивы (динамичны). В силу этого обстоятельства противоречие, существующее между быстро меняющимися потребностями и относительно консервативными способами и механизмами их удовлетворения, часто приобретает открытый характер.

Впрочем, не следует негативно оценивать сам факт критического отношения человека к окружающему его социальному миру. Как раз *такое отношение* к наличной социальной реальности выступает фактором развития последней. Именно при таком отношении у человека возникает необходимость в *изменении* условий жизни, чтобы более полно удовлетворять свои возрастающие потребности. Но изменить условия жизни произвольно, как попало человек не может. Чтобы произвести нужные человеку социальные преобразования, ему необходимо иметь план своих действий, о котором речь шла выше. Не может же он строить, скажем, дом, не имея никакого представления о нем? Даже самая простая (элементарная) операция, которую человек осуществляет в повседневной жизни, требует наличия у него определенных представлений о предстоящих действиях и возможных их последствиях.

Цель как фактор социального развития

Чтобы участие коллективного социального субъекта в улучшении жизни общества было осмысленным и продуктивным, он должен хорошо осознавать преследуемую им *цель*. Это означает, что человек должен понимать на уровне рационального мышления *смысл, жизненную значимость* вынашиваемых им социальных преобразований. Более того, он должен понимать

условия, *средства* и *способы* достижения этой цели, а также обладать желанием ее достичь. При наличии этих условий цель становится побудительной социальной силой.

Чтобы цель выступала фактором, побуждающим человека к действию, она должна не только осознаваться им, но и выступать в качестве его потребности. В этом контексте, в контексте социальной деятельности человека, потребность и цель внутренне переплетены. Порой они превращаются друг в друга: неудовлетворенная потребность человека проявляется как его цель, а недостигнутая цель — как его потребность. Но отождествлять их все же не следует. Основное различие между ними состоит в том, что потребность в отличие от цели отражает и выражает, как правило, то, в чем человек нуждается в настоящее время. Потребность — это предпосылка, мотивация психофизиологической и, в целом, социальной активности человека, которая направлена на удовлетворение потребности в рамках ограниченного промежутка времени. Потребность, таким образом, характеризует внутреннее состояние человека, а также направление осуществляемых им действий в рамках текущего времени.

Цель же в отличие от потребности ориентирует человека на будущее. В этом плане она представляет собой своеобразный, сугубо человеческий, способ освоения времени, главным образом будущего. Цель придает человеческой деятельности *целесообразный* характер, что по существу является попыткой человека вывести свое бытие за рамки причинной обусловленности (каузальности). Формулируя свою цель и преследуя ее, человек стремится к максимальной независимости от внешних условий и предпосылок; он хотел бы иметь их (условия и предпосылки) не вне себя, а в самом себе и сделать свою жизнь беспредпосылочной.

Впрочем, такие субъективистские амбиции человека имеют определенные основания. *Творение* (созидание) — это видовой способ существования человека. Между тем творить, созидать нечто такое, чего нет в самой природе, человек может, будучи существом независимым (свободным). По существу, свобода является необходимым условием возможности творения вообще. Но на поверку оказывается, что как бы человек ни стремился быть абсолютно свободным существом, стать таковым он не мо-

жет ни в сфере творчества, ни даже в сфере сознания. Он творит не произвольно, не по своей личной прихоти, а лишь *определенным образом*. От этого образа (способа) творения действие человека всегда остается зависимым. Единственное, что он может сделать, — это осознать свою зависимость. Осознание человеком своей зависимости (необходимости) от объективных сил и факторов как раз и есть его свобода. Говоря точнее, человек может осознать границы своей свободы-несвободы.

Соотношение зависимости и независимости, необходимости и свободы исторически меняется. В то же время оно существенно влияет и на то, как творит (формирует) человек свой социальный мир. Этим во многом объясняется то, что человек часто стремится организовать свое жизнеустройство в соответствии со своими идеалами и представлениями, хотя достигаемый им при этом результат не всегда соответствует такому стремлению.

Поэтому человек не всегда может относиться к наличному социальному миру как к продукту своего свободного творения. Каждое новое поколение, повторяю, всегда застает определенный социальный мир, в создании которого оно не участвовало. Оно вынуждено воспринимать этот мир как нечто данное, жить в нем, хотя тот не всегда соответствует его субъективным желаниям и представлениям. Тем самым человек часто живет в мире, которым он не доволен. Именно тогда у человека и возникает надобность в его изменении в соответствии со своим идеалом. Но результаты предпринимаемых для этого усилий человек получает лишь в будущем.

Иначе говоря, социальное настоящее ограничивает свободу человека, сковывает его творческие силы и способности и сдерживает развитие общества. Гораздо более свободным оказывается человек в формировании социального будущего, в котором он, как существо творящее, может реализовать себя больше. Иными словами, в сфере творчества, в том числе и социального, человек чувствует себя гораздо более свободным существом. Более того, человек чувствует себя состоявшимся не в процессе наслаждения результатами своего труда, а в самом акте их творения, который не может состояться, повторяю, без наличия в сознании творящего определенной цели.

Характеризуя цель как фактор социального развития, нельзя не отметить, что действенным фактором цель может выступать лишь в том случае, когда она осмысливается коллективным социальным субъектом не *абстрактно*, а *конкретно*. То есть цель становится фактором, побуждающим человека к действию только тогда, когда она содержит в себе зримый (мысленный) образ социального будущего, являющегося, с точки зрения текущих реалий, более привлекательным. В связи с этим важно знать, как же понимает наш коллективный социальный субъект цель, которую преследует?

Выше уже не раз отмечалось, что в силу сложившихся в прошлом столетии политических обстоятельств цель понималась в нашем обществе главным образом как независимость от Грузии. Поэтому признание независимости Абхазии de jure вызвало у нас некоторую растерянность. Цель была достигнута, а что же дальше? Четкого и обоснованного ответа у нас пока нет.

Цель как модель социального будущего

Без хорошо осмысливаемой и представляемой в ясных очертаниях цели трудно решать стоящие ныне перед нами задачи. Коль скоро мы вступили в процесс формирования своего социального будущего, то должны знать уже сегодня, что представляет собой то общество, к которому стремимся.

Но в таком аспекте цель, которую мы преследуем, нами еще не осмысливалась. Часто она понимается обществом как преодоление существующего социально-экономического положения. Правящая элита ориентирует общественность, в первую очередь, на достижение некоего экономического благосостояния общества. На такие ценности ориентирует нас и внешний (западный) мир, для которого идеалом является создание общества всеобщего потребления. Критически мыслящая элита Абхазии больше озабочена состоянием духовной жизни общества. Именно в этом контексте, в контексте духовного кризиса и выхода из него, мыслится ей цель современного абхазского общества. Но при этом четкого представления о том, *каким* должно быть будущее абхазское общество, у общественности нет. Чтобы активно и продуктивно участвовать в формирова-

нии социального будущего Абхазии, мы уже сегодня должны иметь, повторяю, его зримые очертания.

Однако конструирование образа (модели) социального будущего Абхазии — одна из наисложнейших научных задач. Здесь важно учитывать общие мировые тенденции развития, которые диктуют нам свои условия. Важно учитывать также историю развития самого абхазского общества, подвергшегося, как выше отмечалось, серьезной деформации и переживающего ныне глубокий социальный кризис. Не последнюю роль призваны играть наши собственные субъективные желания и предпочтения в формируемом идеале своего будущего. При этом социальная модель будущего должна мыслиться не как совокупность, пусть даже приоритетных, проектов социально-экономического развития общества, а как формирование такой целостной системы, в которой все составляющие ее структуры органически взаимосвязаны и обусловливают друг друга. Только таким образом, как известно, система может функционировать как самоорганизующееся и самоуправляющееся образование.

Моделирование социального будущего Абхазии — отнюдь не простая задача. Ее решение требует научного осмысления материала. Выполнение такой работы выходит за рамки намеченного здесь дискурса. Мы можем лишь в самой общей форме обозначить некоторые наиболее важные, на наш взгляд, подходы, которые могут высветить образ предстоящего будущего нашего общества. Речь идет, прежде всего, о двух подходах — *экологическом* и *социокультурном*.

Об экологическом подходе

Какая бы модель социального будущего абхазского общества ни разрабатывалась, она должна учитывать своеобразие природной среды обитания народа Абхазии. Природная среда, как известно, не есть нечто неизменное и привнесенное извне. Образование этносов во многом обусловлено условиями природной среды, к своеобразию которой они приспосабливались в процессе своего социального восхождения. Приспосабливаясь к среде постоянного обитания, люди изменяют эту среду и приспосабливают ее к своим интересам и потребностям. Тем самым

природная среда начинает утрачивать свою первозданность и превращается в часть социальной среды. Природная среда влияет на людей, но и люди влияют на нее. Важно, чтобы этот баланс взаимодействия в процессе функционирования социальной системы не нарушался.

Вместе с тем природная среда — это ресурсная база любого общества. При интенсификации обмена товарами и услугами, происходящей в современном мире, может показаться, будто значимость собственной ресурсной базы снижается. На самом деле сегодня в мире происходит стремительное увеличение объема потребления, в связи с чем значимость ресурсной базы постоянно возрастает. В поисках и перераспределении ресурсов, как известно, разыгрывались локальные и мировые войны, которыми так насыщена история человечества. Именно ресурсный подход позволяет раскрыть конечные истоки и мотивы раздоров и междоусобиц, расшатывающих устои современного мира.

В контексте всемирной истории хорошо просматривается стабилизирующая роль ресурсной безопасности в жизни любого общества. Истощение ресурсного потенциала природной среды обитания может привести и часто приводило к непоправимым последствиям. Само истощение может произойти как следствие потребительского отношения к природе. Эту мысль тем более важно подчеркнуть, поскольку стремление людей к безудержному потреблению и услугам становится ныне и у нас нормой жизни.

Пагубность наметившейся сегодня тенденции достаточно очевидна. Но одного только понимания этой тенденции недостаточно; оно должно быть доведено до создания в будущем абхазском обществе таких условий, при которых будет обеспечиваться эффективное функционирование механизмов *самоограничения*, регулирующих взаимоотношение человека и природы. В связи с этим уместно еще раз вспомнить опыт самоограничения, накопленный в традиционном абхазском обществе и утерянный им в ходе исторической трансформации. При этом речь идет не о призыве к возврату натурального типа хозяйствования, а о значимости самого такого опыта в жизни общества.

Использование закономерностей природных изменений (цикличность и др.), соблюдение норм биогеоценоза (самовосстанов-

ление и др.) и, в целом, гармоничная адаптированность традиционного абхазского общества к условиям среды позволяли не только поддерживать социальную стабильность, но и вести здоровый образ жизни. Сама природа как бы помогала (подсказывала) людям, как им лучше организовать (упорядочить, нормировать и т. д.) свою жизнь. Природа служила исходной моделью организации социума. В таких условиях общество функционировало как часть биосферной целостности и не противопоставляло себя ей, что чрезвычайно важно учитывать при моделировании социального будущего Абхазии.

Поскольку будущее Абхазии осмысливается сегодня все больше в терминах модернизации, постольку важно учитывать неизбежность инвестиций, прежде всего в экономику, с участием не только наших граждан. Между тем отношение иностранного инвестора к ресурсному потенциалу Абхазии, как правило, узко профильное, в то время как для отечественного инвестора этот же потенциал имеет гораздо более широкое значение. Для отечественного инвестора природная среда — не только прибыль, но и воздух, вода, пища, одежда, жилище и т. д., к которым он уже адаптирован (Ю.М. Бородай).

Несомненно, формируемое сегодня новое абхазское общество предполагает увеличение объема потребления, но это увеличение не должно превышать норм, установившихся в ходе природной эволюции. Соответствие модели социального будущего этим нормам может быть установлено экологической экспертизой. Тем самым процесс формирования будущего можно сделать осмысленным и контролируемым.

Культурологический (ценностный) подход

Цель становится движущей силой людей (коллективного социального субъекта), если она содержит в себе значимую для них смысловую и ценностную нагрузку. Именно степень реальной значимости тех или иных ценностей, содержащихся в цели, и определяет отношение к ней тех, кто ее преследует. Потому цель как таковая может осмысливаться как ценность или система ценностей. В связи с этим важно выяснить, из ка-

ких именно ценностей состоит та цель, которую преследует сегодня наш коллективный социальный субъект? Каких именно ценностей нам недостает и каких из них мы бы хотели достичь в будущем? Ведь одним только негативным отношением к настоящему или одним желанием изменить его желаемого будущего не создашь!

Следует еще раз отметить, что в прошлом, в условиях традиционного абхазского общества, люди объединялись, вели совместную жизнь и ориентировались в ней на основе ценностей Аҧсуара (*честь, достоинство, аристократичность, человечность, совестливость, стыдливость* и др.). Как видим, ценности эти были духовными. Однако вследствие той деформации, которой подверглось традиционное абхазское общество за последние столетия, абхазам пришлось перейти к другой культурной матрице, к новому ценностному измерению и ориентации. В этой матрице жизнь человека строится уже на базе материальных ценностей в качестве доминирующих. Теперь в иерархии ценностей *материальное благополучие* стало высшей ценностью, что хорошо просматривается в жизни современного абхаза.

Такой резкий и радикальный переход из одной культурной матрицы к другой произошел не в ходе эволюции абхазского общества, а под воздействием внешних сил и факторов. Влияние внешнего мира на Абхазию, видимо, и впредь сохранится, что не может не учитываться нами при моделировании ожидаемого будущего. Но сегодня мы перестаем быть объектом истории и начинаем выступать в качестве ее субъекта. Сегодня мы имеем возможность осознанно участвовать в формировании своей будущей жизни.

Влияние внешнего мира на нас будет происходить через наше сознание и действие. Так что нам важно осознавать не только роль внешнего мира, но и собственную значимость в формировании своего социального будущего. Более того, не кто-нибудь другой, а именно мы несем ответственность перед историей за будущее Абхазии. Осознание себя как субъекта своей жизни позволит нам осмысленно участвовать в адаптации к постоянно меняющимся внешним условиям и четче определять свои предельные возможности.

Выступая в качестве субъекта истории и своей жизни, мы можем и должны осознанно повлиять на ценностную ориентацию нашего общества. Такие действия с нашей стороны, со стороны коллективного социального субъекта, тем более важны, поскольку формирующийся ныне ценностный мир таит в себе серьезные угрозы — и не только нашему существованию. Превращение материальных ценностей в культ почитания, в некий абсолютный смысл социального бытия, как показывает опыт, в частности западной техногенной цивилизации, не может не привести развитие общества к тупику, когда оно перестанет развиваться. Разве не этим объясняются те хронические социальные недуги, которые так сотрясают современное техногенное общество?

Впрочем, такие потрясения (кризисы) могут сыграть (и часто играют) также положительную роль в жизни общества. Частично разрушая общество и откатывая его назад, к пройденным этапам, они создают условия и возможность для поиска других вариантов развития. Это вполне применимо и к постсоветской абхазской действительности. Однако вернемся к предмету нашего анализа.

Катастрофические последствия переоценки материальных ценностей и превращения их в некий абсолют хорошо осознаются элитой западного сообщества. Понимание этой угрозы имеется и в российском обществе. Несмотря на это, ценностная ориентация западного мира остается неизменной, что усугубляет само существование планетарной цивилизации вообще.

Будучи очень зависимой от внешнего мира страной, Абхазия, по существу, оказывается заложницей этой ситуации. Вряд ли нам удастся по своему усмотрению смоделировать социальные (ценностные) проекты и реализовать их независимо от процессов, происходящих вокруг нас. Но при всей нашей обреченности мы способны разобраться и понять существо происходящих сегодня в нашей жизни ценностных изменений и определить свое отношение к ним. Более того, мы можем искать и создавать какие-то новые адаптационные механизмы социального, в том числе и ценностного, выживания.

Разумеется, остановить процесс перехода к новой ценностной парадигме и вернуться в ценностный мир Аҧсуара вряд ли уже

возможно. Было бы наивно рассчитывать восстановить Аҧсуара в той форме, в какой она сложилась и функционировала в свое время. В то же время невозможно сохранить себя, свою идентичность, своеобразие абхазской культуры, не сохраняя Аҧсуара. Речь может и должна идти о модернизации Аҧсуара, о создании таких адаптивных механизмах, при которых Аҧсуара может влиять на процесс формирования нового ценностного мира.

Иначе говоря, пытаться сегодня остановить тягу людей к материальным ценностям нереально. Невозможно также вернуть их к тому образу жизни, который вел традиционный абхаз. Он не стремился, как известно, к накоплению материальных ценностей. Для него более важно было достоинство. Поэтому задача состоит в *определении оптимального баланса материальных и духовных ценностей* в будущей жизни абхазского общества. При этом чрезвычайно важно осознанное, целенаправленное стремление нашего коллективного социального субъекта к формированию такого состояния, в котором смыслообразующей основой жизни будет не *материальное благополучие человека*, а *развитие его интеллектуального потенциала*. Это является ключевым положением развиваемой здесь идеи, поэтому следует его уточнить.

Тупиковость в развитии общества, в котором люди стремятся к материальному благополучию в качестве самодовлеющей цели и абсолютной ценности, достаточно очевидна. В таком обществе люди оказываются в конечном счете заложниками материальных ценностей. Материальные ценности из средств существования человека превращаются в его конечную цель. Ценностная иерархия переворачивается и ставится с ног на голову. Именно по такому сценарию происходит сегодня развитие нашего общества.

Чтобы остановить дальнейшую деформацию нашего общества, коллективный социальный субъект должен осознать эту ситуацию, проникнуться ею. Но и этого недостаточно. Субъекту следует также сопоставить (сравнить) эту ситуацию, направление ее развития с той социальной целью, которую он преследует. И не из любопытства он должен это делать, а реализуя свое желание (удовлетворяя потребность) в достижении преследуемой им стратегической цели — изменения положе-

ния формирующейся ныне ложной ценностной схемы с головы на ноги.

Речь идет о создании в будущем абхазском обществе таких условий, при которых можно будет не только эффективно производить материальные блага, но, в первую очередь, формировать *интеллект человека*. Как показывает исторический опыт, в конкуренции обществ между собой, как правило, выигрывало то, которое обладало большим интеллектуальным потенциалом. Сами же материальные блага (ценности) должны служить формированию *собственно человеческого в человеке* и не подавлять его.

Нетрудно понять, что одними материальными ценностями качество жизни не измеряется и не оценивается. Следует, прежде всего, обращать внимание, на *что*, на освоение каких именно (материальных или духовных) ценностей человек тратит свои наличные ресурсы. В жизни общества духовные ценности должны играть более важную роль, чем материальные. Но осваивать их, в том числе и интеллектуальные способности, человек (индивид) может в том случае, если они имеются в наличии в самом обществе. Реально такие ценности могут быть не в виде вещных товаров, а в форме свойств и характеристик живых людей, составляющих данное общество. В процессе социализации, в процессе совместной жизнедеятельности людей, как уже отмечалось, и происходит формирование интеллекта каждого из них. Формируя новое поколение, действующее поколение передает ему то, чем оно обладает.

При этом важно учитывать и то, что развитие интеллектуального потенциала общества происходит в том случае, когда в этом есть потребность. Сама потребность возникает как потребность конкретных людей при решении ими определенных социальных задач. Потребность может быть удовлетворена при наличии соответствующих условий и механизмов. Поскольку они в готовом виде не возникают, то людям приходится их создавать самим. Тем самым люди могут не только *развивать* в себе те или иные интеллектуальные способности и навыки, но и *реализовывать* их при этом.

Осмысливая стратегическую цель, которая может и должна повлиять на направление нашего развития, подчеркну: жиз-

неспособность искомой модели социального будущего Абхазии должна определяться не материальным благосостоянием людей, а, прежде всего, их *интеллектуальным потенциалом*. Именно на интеллектуальное благополучие будущего абхазского общества должна быть направлена сегодня стратегическая цель коллективного социального субъекта. Что касается материальных ценностей, то они, повторяю, должны служить лишь средством достижения этой цели.

Однако достижение этой цели потребует изменения направления развития происходящих сегодня в нашей жизни социальных, в том числе и ценностных, процессов. Мы стали участниками этих процессов, отмечу еще раз, не по своей воле, а под жестким влиянием внешних сил и факторов. Внешний мир, по существу, лишает нас возможности самим выбирать путь социального развития, что, разумеется, ограничивает нашу свободу в сфере социального творчества.

В контексте нашей зависимости от внешнего мира может показаться, что сформулированная выше стратегическая цель является несбыточной мечтой. Основания для таких оценок, несомненно, имеются. Но при этом важно учитывать:

а) опыт многих дальневосточных стран (Япония, Китай, Индия и др.), в которых высшей ценностью в развитии общества является не экономическое, а *культурное благополучие*. Эффект этого опыта становится сегодня все более очевидным;

б) социальные последствия западной модели развития, в которой высшей ценностью является не культурное, а *экономическое благо*. Масштабные угрозы, проистекающие из этого опыта, не менее очевидны. Чем больше обостряется кризис, переживаемый западным сообществом, тем больше усиливается поиск ценностной альтернативы, в качестве которой все чаще выдвигается использование опыта именно восточной модели развития;

в) усиление влияния восточной модели развития на западную;

г) глобальную культурно-цивилизационную ситуацию в российском обществе;

д) близость восточной модели развития той социальной практике, которая существовала в традиционном абхазском обществе;

е) использование всех этих факторов нашим коллективным социальным субъектом, который может и должен играть не последнюю роль в развитии абхазского общества. Удастся ли ему справиться с решением таких, отнюдь не простых, задач — покажет будущее.

При всей сложности ситуации несомненно одно: неимоверно трудно будет нам сохранить себя, своеобразие своей социокультурной идентичности, придерживаясь примата материальных ценностей над духовными. Ориентируясь на духовные (интеллектуальные) ценности в качестве высших, перед нами открываются новые перспективы саморазвития.

О формировании новой ценностной системы

Ценностный подход к анализу происходящих в нашей жизни социокультурных процессов показал, что действия людей сегодня направлены на освоение, главным образом, материальных ценностей, на создание своего (индивидуального или группового) материального благополучия. И такая ценностная переориентация в нашем обществе произошла под влиянием внешнего мира. Опыт многих западных стран показывает пагубность такой социальной, в том числе и ценностной, практики. Да и наш опыт последнего времени говорит об этом. В этих условиях единственной альтернативой остается стремление к формированию определенного (оптимального) баланса материальных и духовных ценностей. Начнется ли новая ценностная переориентация в жизни нашего общества — зависит, повторяю, не только от внешних обстоятельств, но и от нашего коллективного социального субъекта, от степени одержимости его этой идеей.

В связи с этим необходимо выяснить, *что представляет собой обозначенный баланс*? Тем более важно ответить на этот вопрос, поскольку данное выше описание стратегической цели было сделано лишь в самой общей форме и потому не дает ответа и не может выступать в качестве движущей силы коллективного социального субъекта. Цель же должна выражать всю конфигурацию ценностной системы, на базе которой мы стремимся формировать будущее абхазское общество.

Коль скоро это так, то предполагаемая система ценностей будущего уже должна иметься в идеальной (мысленной) форме в сознании коллективного социального субъекта и, повторяю, должна быть выражена в преследуемой им цели. Поэтому важно здесь попытаться воспроизвести, хотя бы приблизительно, ту конфигурацию ценностей, которая призвана определять *направление* развития нашего общества.

Чтобы сконструировать новую систему ценностей, важно критически оценить креативный опыт, имеющийся в самом обществе. В связи с этим уместно еще раз вспомнить Аҧсуара, выполнявшую функции такой системы в традиционном абхазском обществе. В силу изменившихся условий, как уже отмечалось, Аҧсуара не может выполнять сегодня в полном объеме свои функции. Восстановить ее в том виде, в каком она функционировала в традиционном абхазском обществе, теперь, в новых условиях, вряд ли возможно. Но и без нее, подчеркнем еще раз, трудно будет сохранить абхазскую идентичность. Потому речь может идти о модернизации Аҧсуара, о ее адаптации к меняющимся условиям.

При этом важно учитывать, что функционирование Аҧсуара в будущем мыслится в условиях: а) *развивающегося* общества, в противоположность *повторяющемуся* и б) *существования института государственности*.

Аҧсуара не может существовать уже через *повторение*, как это было в условиях традиционного общества; сегодня она, находясь в развивающемся обществе, может существовать, лишь *развиваясь*. Раньше Аҧсуара выполняла функции не только *морали*, но и *права*. Теперь же правовые функции выполняются государством. Но право, само по себе, не опираясь на мораль, функционировать не может. Как раз такой моральной опорой может и должна служить Аҧсуара.

Таким образом, будущее абхазское общество мыслится нами как *развивающееся* общество. Действенность в таком обществе Аҧсуара в *развитии*, а не *повторении*. Это значит, будут меняться не только функции, место и роль Аҧсуара в жизни абхазского общества, но и ценностное ее содержание, сама конфигурация ценностей. В связи с этим следует, в первую очередь, попытаться представить, из каких именно ценностей может и должна

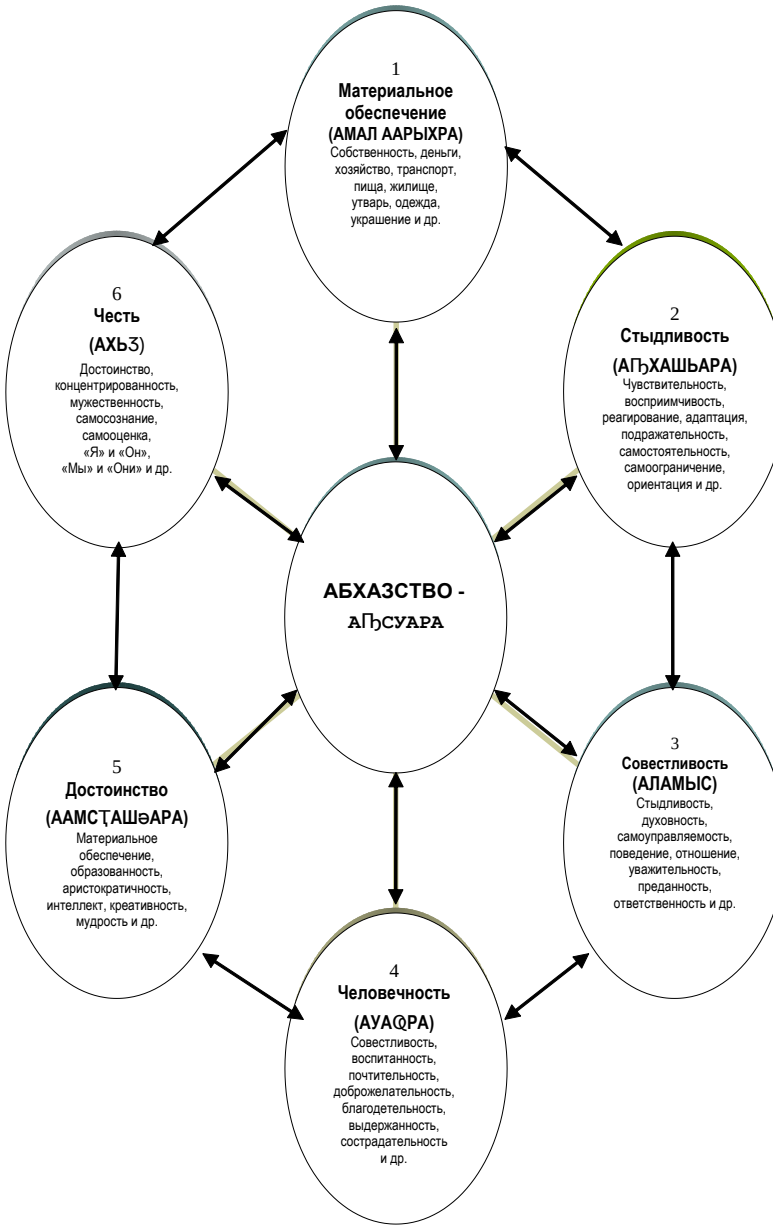

Рис. 8. Базовые ценности будущей Аҧсуара

состоять в будущем Аҧсуара? Иначе говоря, чтобы будущее абхазское общество было привлекательным для нас уже сегодня, важно знать, какие ценности в нем будут исповедоваться?

Как нам представляется, наиболее значимыми и системообразующими ценностями Аҧсуара в будущем могут быть: *материальное обеспечение, стыдливость, совестливость, человечность, достоинство и честь.* Схематично их можно представить следующим образом (см. рис. 8).

На этом рисунке нетрудно заметить взаимосвязь (взаимодополнительность) ценностей; вне этой связи ни одна из них не будет иметь социальной значимости и не сможет выполнять свои функции. Именно в связи друг с другом они могут выступать в качестве тех ценностей, которые будут формировать предполагаемого (желаемого) человека будущего. Их можно расположить и по пространственной вертикали. При этом образуется определенная иерархия, в которой ценности располагаются по степени значимости выполняемых ими функций (см. рис. 9).

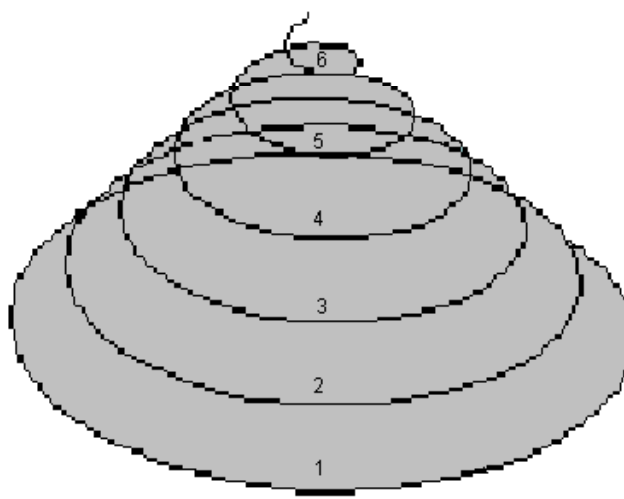

Рис. 9. Иерархия новых ценностей
1) материальное обеспечение, 2) стыдливость, 3) совестливость, 4) человечность, 5) достоинство, 6) честь

Вместе с тем данный рисунок заметно отличается от того, посредством которого мы характеризовали традиционное абхазское общество. В современной Аҧсуара, как уже отмечалось, появились новые ценности (материальные и др.). Вероятно, и будущий абхаз будет придавать материальным ценностям важное для себя значение. Более того, смысловая нагрузка ценностей традиционной абхазской культуры вряд ли останется неизменной в будущем. Сегодня уже можно наблюдать, как меняется содержание этих ценностей. Скажем, достоинство человека теперь выражается не только через его отношение к себе и другим, но и через уровень и качество его профессионального образования. Или же: при оценке достоинства человека в условиях традиционной абхазской культуры важную роль играла его консервативность, т. е. приверженность к традиционным нормам жизни.

Такой роли консервативность уже не играет в жизни современного абхаза. При оценке достоинства будущего абхаза большую значимость приобретает его креативность. Такие же изменения наблюдаются и в других ценностях Аҧсуара. Рассмотрим эти изменения более подробно.

Материальные условия жизни

В новую систему Аҧсуара мы включили материальные условия жизни (как ценность) не потому, что сегодня люди так уж сильно привержены им. Вообще, в жизни людей материальные условия играли и играют не последнюю роль. Только в традиционном и стабильном абхазском обществе, в котором доминировали натуральный тип хозяйствования и основанное на нем военно-аристократическое самосознание общественных слоев, эта роль была малозаметной. Как раз такое положение дел выражала собой система Аҧсуара.

В современных условиях, в силу происходящих в нашей жизни трансформационных процессов, значимость материальных ценностей, особенно в последние десятилетия, резко возросла. Во время войны и после нее, в экстремальных условиях выживания, при остром дефиците товаров и услуг, люди ограничивали свои потребности (и удовлетворяли их) лишь потребительскими товарами. Выживание ускорило процесс формирования нового

образа жизни, вызвав непомерное возрастание значения материальных ценностей.

Ускорению процессов формирования новой ценностной ориентации способствует и внешний (западный) мир, сложившийся, как уже отмечалось, на базе антропоцентризма. Формирующийся в этом мире человек устремлен на максимальное удовлетворение своих постоянно меняющихся потребностей при минимуме затрат собственной энергии. Следствием такой модели жизнедеятельности стали ослабление механизмов самоограничения (моральные и др.) и непомерное разрастание потребительского отношения человека к природным ресурсам. Сложившийся в рамках этой модели образ жизни явился источником глобальных катаклизмов, угрожающих ныне самому существованию человечества.

Именно этот мир — мир, переживающий глубокий и системный кризис, — оказывает сегодня на наше общество довольно существенное влияние. Причем у нас нет оснований думать, что в будущем это влияние ослабнет и мы получим возможность самостоятельно формировать свое социальное будущее, считаясь лишь со своими желаниями и идеалами.

В то же время мы не можем и не должны быть сторонними (безучастными) наблюдателями происходящих в нашем обществе процессов. В действительности эти процессы, в том числе и ценностные изменения, будут происходить, как уже отмечалось, через нас. Стало быть, от нас зависит то, как будет развиваться абхазское общество в предстоящие годы. Мы можем придать глобальным процессам развития определенное направление в масштабах своего общества. Для этого нам необходимо, в первую очередь, знать, что собой представляют наши желания и социальные (ценностные) предпочтения, исходя из которых, как уже отмечалось, мы оцениваем текущие реалии и строим свои действия.

Каковы, на самом деле, желания и потребности современного абхаза, которые определяют его действия? Даже при простом наблюдении нетрудно заметить, что он *хочет жить лучше*. Соответственно этому он *стремится к лучшей жизни*. Но важно выяснить, что же он понимает под «лучшей жизнью»?

Судя по тем объектам, на обладание которыми направлены действия современного абхаза, под «лучшей жизнью» он понима-

ет «жизнь в достатке». Сам достаток мыслится им, прежде всего, как совокупность вещей и предметов, составляющих материальные условия его жизни. Совокупность вещей и предметов — это не просто условия, но и необходимые компоненты, по которым оценивается сегодня уровень и качество жизни человека; содержание цели, которую он каждодневно преследует. Чтобы повысить уровень и улучшить качество жизни, человек стремится «насытить» ее как можно больше вещами и предметами. Именно через производство и воспроизводство вещей и предметов (товаров и услуг) мыслит человек улучшение своей жизни.

Рост товаров и услуг ведет к росту потребностей человека, как и наоборот. Товары и услуги, с одной стороны, и потребности — с другой, взаимообусловливают и стимулируют рост друг друга. Неудовлетворенными свои потребности человек оставлять не может, ибо это нанесет ему серьезные психофизиологические травмы. Поэтому он всегда стремится удовлетворить свои потребности.

Но материальные ценности, о которых здесь идет речь, выполняют не только психофизиологические, но и социальные функции. Через эти ценности человек поддерживает свой социальный статус или стремится занять более престижное место в обществе. Материальное благополучие ныне — это один из наиболее важных показателей (если не самый важный) положения человека в обществе, символ его личностного достоинства. Обладание материальными ценностями стало для людей побудительным мотивом, стимулом и смыслом жизни. Материальное состояние — один из главных критериев, по которому человек оценивает также свое достоинство и достоинство других.

Основные события, которые происходят в жизни современного абхаза, и социальные «состязания», в которых он участвует, разворачиваются именно в мире производства и распределения материальных ценностей. Участвуя в таких состязаниях, он демонстрирует себя, свое достоинство (богатство). Не себя, не свое личностное достоинство он демонстрирует другим, а свое вещное (имущественное) состояние. Правда, делает он это для того, чтобы добиться в конечном счете более высокой оценки своей личности со стороны других. Но сама высокая оценка его личности нужна ему, как показывает практика, для овладения еще

бóльшими материальными ресурсами. Он в них нуждается, его потребности адаптированы к ним. Теперь его социальное положение во многом зависит от вещей и предметов. Через них он оценивает себя и других. По-другому думать и действовать он уже не может. Тем самым личностное достоинство как таковое из цели превращается в средство, а материальные ресурсы — из средства в самодовлеющую цель.

Каждый участник таких «состязаний», естественно, стремится заслужить высокую оценку со стороны общества. На такую оценку теперь может рассчитывать лишь тот, кто живет лучше, т. е. богаче, других. Само же богатство понимается как совокупность тех материальных ценностей, которыми владеет человек, начиная от своего дома и кончая надгробиями над могилами своих предков.

Сегодня мы являемся не только свидетелями, но и участниками таких «состязаний». Причем происходят они достаточно произвольно, стихийно, не особенно считаясь с морально-правовыми нормами, что вызывает и поддерживает определенное социальное напряжение.

При этом у нас нет оснований думать, что значимость материальных ценностей в жизни абхаза в будущем снизится. Напротив, скорее следует ожидать, что она повысится. Сегодня хорошо наблюдается стремительный рост потребностей абхаза в товарах и услугах.

Спрос и предложение, как известно, обусловливают и развивают друг друга. Все более разнообразным становится ассортимент товаров и услуг, сообразно чему изменяются и наши потребности. Более того, внешний рынок, от которого мы так зависимы, хочет иметь в нашем лице не столько *производителя*, сколько *потребителя*. Собственно по этой схеме мы уже живем, особенно в поствоенное время. Достаточно обратить внимание на соотношение объемов производства и потребления, ввозимых и вывозимых товаров. Это соотношение показывает, что мы в разы меньше производим, чем потребляем. Это делает нас экономически зависимыми. Но дело не только в этом.

Действуя по схеме, предложенной нам внешним рынком, мы сами формируем в себе тип человека — потребителя, а не производителя. Эти типы заметно отличаются друг от друга по

своим социальным (психологическим, мировоззренческим, ценностным и др.) характеристикам. И если такая тенденция продолжится, то мы скоро из народа превратимся в «потребляющее население». Очевидно, что противостоять этой тенденции можно, налаживая и развивая собственную производственную базу, особенно в сфере продовольственных товаров.

В связи с этим следует отметить, что по своему культурно-историческому типу абхаз в меру сочетал черты и качества как потребителя, так и производителя. Он мало производил, но и мало потреблял. Сегодня этот баланс нарушен, его надо восстанавливать. Труд производителя более продуктивен в формировании культуры человека, его интеллектуальных способностей, морально-психологической стабильности, чем труд потребителя.

Осмысливая значимость материальных ценностей в жизни современного и будущего абхазского общества, следует отметить: никакими увещеваниями или администрированием невозможно ограничивать потребность людей в вещах, предметах и услугах, если они испытывают в них нужду в своей повседневной жизнедеятельности. Не существует и эффективных механизмов, через которые человечество могло бы целенаправленно управлять своими потребностями. Но это не значит, что человек не может не повлиять на свои потребности.

Выше уже отмечалось, что сами потребности во многом зависимы от предложений, от ценностей, удовлетворяющих эти потребности. При этом важно понимать субъективную природу ценности вообще. Значимость, скажем, золота не вытекает, как известно, из его химического состава, а придается человеком и не является величиной абсолютной; она постоянно меняется. Поэтому у человека есть возможность осознанно влиять на свои потребности через те ценности, которыми он удовлетворяет их (потребности).

Задача состоит в том, чтобы осознанно влиять на *смысловое*, *функциональное* назначение материальных ценностей в жизни будущего абхазского общества. Иначе говоря, речь идет о включении материальных ценностей в другую систему ценностной ориентации, в которой они будут служить *формированию* (*развитию) человеческого интеллекта* как высшей ценности. Тем са-

мым можно будет, как мне представляется, сузить сферу деформирующего влияния материальных ценностей на жизнь современного абхаза. Именно через повышение статуса (значимости) духовных ценностей мы можем сохранить свою идентичность.

Динамика ценностных изменений

Ценности, на базе которых формируется и функционирует культура, являются, как известно, наиболее устойчивыми (консервативными) образованиями. В самосознании современного абхаза сохраняются еще те ценности, на которые ориентировались его предки в традиционном абхазском обществе.

Но при всей своей устойчивости и такие ценности подвержены разного рода изменениям. Нетрудно это заметить при рассмотрении их в исторической диахронии. Достаточно еще раз отметить, что ценности Аҧсуара в жизни современного абхаза уже не играют той роли, какую они играли в традиционном абхазском обществе. Тогда предки современного абхаза не только осознавали ценности Аҧсуара, но реально с ними считались и следовали им. Люди жили по ним и наказывали тех, кто их нарушал.

Этого уже не наблюдается в жизни современного абхаза. Он осознает ценности Аҧсуара, но не всегда их соблюдает. Сегодня он может действовать вопреки требованиям Аҧсуара, не боясь быть подвергнутым при этом какому-либо осуждению со стороны общества. Это значит, что в ходе исторического времени ценности, которыми руководствовался абхаз, изменились, как изменилась и их конфигурация в системе ценностей Аҧсуара. Это хорошо просматривается на выше приведенных рисунках.

Дело не только в том, что материальное благополучие стало в жизни современного абхаза доминирующей (высшей) ценностью. Дело еще и в том, что содержание ценностей, осознаваемых нами как ценности Аҧсуара, заметно изменилось. Сегодня, скажем, жених и невеста могут сидеть вместе на свадебном торжестве, а ведь еще недавно это считалось постыдным! Более того, раньше жених и после свадьбы еще некоторое время (1–2 недели) не показывался в обществе, особенно среди людей старше его. Или другой пример: в традиционном абхазском обществе *достоинство* человека определялось, главным образом, этикет-

ностью его поведения, отношением к себе и другим и т. д. Теперь же достоинство определяется, в первую очередь, материальным состоянием человека, его профессиональными знаниями и навыками.

Можно было бы продолжить этот исторический экскурс ценностных изменений, произошедших в жизни абхаза. Но и без того представляется очевидной историческая изменчивость ценностного мира абхаза. Судя по всему, в будущем эти изменения, как уже отмечалось, будут происходить с нарастающим ускорением. Это значит, ценностное состояние современного абхазского общества является *преходящим*.

Для нас эта мысль об изменчивости социальной природы ценностей является ключевой. Обычно обыденное сознание в изменчивости ценностей видит только угрозу своей идентичности. Такая угроза, несомненно, присутствует, впрочем, как и возможность (перспектива) сохранения этой идентичности. Не было бы изменчивости вообще, мы были бы лишены возможности участвовать в формировании своего социального, в том числе и ценностного, мира.

Если перевести это рассуждение в практическое русло, то следует сказать: ценностные изменения в жизни абхаза до сих пор происходили *стихийно*, *бессознательно*. Он, несомненно, участвовал в этом процессе, но при этом не задумывался: а каково направление развития происходивших в его жизни ценностных изменений и каковы могут быть их последствия?

Сегодня ситуация изменилась таким образом, что современный абхаз уже может участвовать в процессе ценностных изменений *осмысленно*. Решение такой задачи вполне по плечу и коллективному социальному субъекту, который способен осознанно делать выбор тех или иных ценностей. Более того, он может повлиять на содержание ценностей, служащих ему мировоззренческими ориентирами, и придать им иную смысловую нагрузку. Важно только, чтобы внутри коллективного социального субъекта была критически и творчески мыслящая элита, способная осознавать роль ценностей в судьбе абхазской культуры и находить механизмы влияния на их развитие.

Не менее важно здесь и другое. Чтобы осознанно участвовать в процессе ценностного развития, необходимо заранее, уже сегод-

ня, знать, какой ценностный мир хотели бы мы иметь в будущем абхазском обществе? В обществе доминирует мнение о необходимости реанимации Аҧсуара в том виде, в каком она понимается обыденным сознанием. Но это слишком простое решение столь непростого вопроса.

Чтобы сегодня люди стали жить в нашем обществе по нормам и законам Аҧсуара, должно быть единое понимание (толкование) и применение их на практике. Это во-первых.

Во-вторых, нормы и законы Аҧсуара должны быть оценены с точки зрения реальных потребностей современного абхаза и условий, при которых ему приходится сегодня жить.

В-третьих, важно определить роль и место Аҧсуара в жизни современного и будущего абхазского общества, формирующегося на основе Конституции и национального законодательства. В связи с этим заметим еще раз, что в свое время в жизни традиционного абхазского общества функции основного закона (Конституции) осуществляла Аҧсуара.

В силу этих обстоятельств к сохранению Аҧсуара следует подходить лишь через ее *модернизацию*. Разумеется, это очень сложно, но вопрос, о котором здесь идет речь, повторяю, простого решения не имеет.

Модернизация культуры

Идея модернизации, отметим еще раз, не нова в нашей культуре. За последние столетия абхазская культура накопила определенный опыт в этом направлении. Благодаря именно модернизации (обновлению) абхазской культуре удалось в весьма сложных условиях выжить, сохраниться. В процессе ее модернизации появились такие новые структуры, как национальная письменность, специализированные образовательные учреждения, наука, искусство и др. Обновился и образ жизни абхаза, изменились его хозяйственная жизнедеятельность, одежда, жилище, предметы обихода, бытовые условия и др.

Естественно, процесс модернизации абхазской культуры не мог не коснуться ее базовых ценностей, вследствие чего изменилась ценностная ориентация абхаза: он начал уделять больше внимания своему материальному благосостоянию и через него выражать свое личное достоинство. Как раз эти изменения при-

вели его к тому, что материальное благосостояние в жизни современного абхаза стало доминирующей ценностью.

Несмотря на позитивные изменения, которые произошли в абхазской культуре в XIX–XX вв., сегодня она оказалась в глубоком и системном кризисе. Остро, болезненно кризис коснулся всех основных сфер бытия современного абхаза, включая самовоспроизводство. Нетрудно заметить, как абхазская культура утрачивает дееспособность в выполнении своих социальных функций, прежде всего, в формировании современного абхаза. Тем самым кризис поставил само существование абхаза под серьезную угрозу. Даже после победы в войне с Грузией и обретения суверенитета эта угроза продолжает висеть над нами, как дамоклов меч. Отсюда и возникла острая потребность в восстановлении дееспособности абхазской культуры, потребность, вокруг которой не утихают острые споры и дебаты в обществе. Однако сколько-нибудь продуманного и обоснованного антикризисного проекта пока никто не предложил. Предпринимаемая в данной работе попытка найти выход из кризиса может в какой-то степени восполнить существующий здесь пробел.

Выход из кризиса мы видим в *модернизации* абхазской культуры. При этом под модернизацией мы понимаем реализацию комплекса взаимосвязанных проектов. Речь идет о таких проектах, которые могут придать изменениям, происходящим сегодня в абхазской культуре, определенную *направленность*. Только через *направленное развитие* абхазской культуры, как нам представляется, можно рассчитывать на определенный позитивный эффект в восстановлении ее социальной дееспособности и решении той стратегической задачи (*самосохранение*), которая так остро стоит перед нею на протяжении последних столетий.

Выше уже отмечалось, что сохранение культуры мыслится нами лишь через ее носителя, как, впрочем, и наоборот. Человек является носителем именно той культуры, которая его формировала. Но и сама культура формируется человеком, являющимся ее носителем. Это позволяет подходить к осмыслению культуры через ее носителя (человека), а к познанию человека — через его культуру.

Такой подход представляется наиболее эффективным и при моделировании образа будущей абхазской культуры. Это зна-

чит, модернизация современной абхазской культуры есть не что иное, как формирование не абстрактного, а конкретного абхаза, обладающего определенными социальными навыками, интеллектуальными способностями и ценностным мировоззрением. Носителем определенных ценностей будущий абхаз может быть в том случае, если они имеются в формирующей его культуре. Именно поэтому мы сегодня должны знать, какого абхаза хотели бы иметь в будущем абхазском обществе, исходя из ценностей самой культуры?

На представленном рис. 9 дается определенный ответ на этот вопрос. В связи с этим следует дать содержательное, смысловое толкование указанных в ней ценностей. Ведь смысловая нагрузка их, как уже отмечалось, меняется. Одна и та же ценность, скажем, достоинство, понимается абхазом по-разному в зависимости от того, представителем какого (традиционного или нетрадиционного) абхазского общества он является. Поэтому очень важно знать, какую смысловую нагрузку должны нести в себе те ценности, по которым будущий абхаз может осознавать себя и ориентироваться в жизни.

Выше уже отмечались место и роль материального благополучия как ценности в жизни современного абхаза. Есть основание думать, что оно и впредь будет играть важную роль в жизни абхаза. Важно только не допустить превращения материального благополучия из средства жизни в ее самодовлеющую цель. Такая угроза сегодня нависла над нами. Чтобы отвести эту угрозу, необходимо включить материальное благополучие в такую систему ценностей, в которой оно будет выступать в качестве средства достижения человеком достойной жизни.

Разумеется, нелегко будет коллективному социальному субъекту повлиять на мир ценностных изменений, но он должен осмысленно стремиться к этому, поскольку любой человек осознает свою этнокультурную идентичность не через материальные, а через духовные ценности. Именно через духовные ценности можно мыслить перспективы сохранения и абхазской идентичности. Потому важно здесь рассмотреть более подробно те духовные ценности, которые, на наш взгляд, должны остаться в качестве базовых ценностей в будущей системе Аҧсуара.

Одной из таких ценностей является *стыдливость* («**аҧхашьара**»). Она была, как уже отмечалось, базовой ценностью и в традиционной абхазской культуре. И вообще, стыдливость присуща в той или иной форме любой культурной генерации. Она устанавливает такие нормы жизни (запреты-разрешения), которые должны быть освоены человеком (индивидом) на начальном этапе социализации. Причем в каждой отдельной культуре устанавливаются свои запреты-разрешения, которые в ходе трансформационных процессов, в зависимости от различных обстоятельств, изменяются. В условиях глобализации и интенсификации межкультурного взаимодействия эти изменения будут происходить динамичнее. Потому важно осознанно стремиться к сохранению не только стыдливости вообще, но и ее этнической специфики, корректируя устанавливаемые ею нормы и формы проявления в соответствии с меняющимися условиями жизни. При этом не следует забывать основную социальную функцию этой ценности — безболезненное (гармоничное) введение формирующегося ребенка в неизвестный ему мир человеческих условностей, принятых в данном обществе.

Иначе говоря, стыдливость — это своеобразный морально-психологический механизм *самоограничения*, позволяющий человеку (индивиду) коррелировать свои естественные потребности с аналогичными потребностями других. Только через этот механизм ребенок может вступить на путь коллективизма и социальной солидарности со своим сообществом, совершая тем самым величайший скачок из царства животных в царство людей.

Путь, который проходит ребенок, чтобы стать полноценным членом своего сообщества, сложный, но другого нет. Благо на этом пути ребенок не одинок; рядом с ним люди, уже прошедшие этот путь и помогающие ему идти по нему.

Чтобы глубже разобраться в значимости стыдливости как морально-психологического механизма самоограничения личности, важно рассмотреть стыдливость в контексте происходящих сегодня в нашей жизни трансформационных процессов.

Как отмечалось, Аҧсуара образовалась как форма этикетной, рыцарской (военно-аристократической) культуры. Физический труд в этой культуре особо заметной роли не играл; этика тру-

да в ней почти отсутствует. Люди здесь мало производили, но и мало потребляли. Если ретроспективно смотреть на традиционного абхаза, он больше похож на аскета.

Аҧсуара функционировала и проявлялась в сфере социальных, в первую очередь межличностных, отношений. Для традиционного абхаза наиболее важно было то, как другие оценивали его достоинство. Соблюдение всех этих, отнюдь непростых, норм требовало от человека использования больших интеллектуальных, волевых ресурсов (самонаблюдение, организованность, собранность, подтянутость, сдержанность и др.). Они диктовали образ жизни абхаза, формировали соответствующие навыки и способности. Одним из важных механизмов, через которые традиционный абхаз ограничивал и держал себя в рамках Аҧсуара, было развитое чувство стыдливости.

Нетрудно заметить отличие образа жизни современного абхаза от образа жизни традиционного абхаза. Современный абхаз уже не может и не желает ограничивать себя нормами Аҧсуара. Не придавая нормам особой значимости, он часто нарушает их, переходит грань между стыдливостью и бесстыдством («**аҧхамшьара**»), как правило, делая вид, будто ничего особенного не произошло, или начиная оправдываться. И вообще, самооправдание, лицемерие, обман и многие другие моральные проступки стали занимать в жизни современного абхаза довольно заметное место.

Чтобы не быть уличенным в нарушениях норм Аҧсуара, он уличает в этом других, излишне поучает и настойчиво призывает строго следовать ее заветам. После такого возвышенного нравоучения он тут же может себе позволить, скажем, переесть и напиться (даже за траурным столом), не утруждая себя адекватной оценкой своего деяния с точки зрения того, чему поучал перед этим других. При этом у него нет такой внутренней воли, которая могла бы пристыдить его за нарушение норм Аҧсуара. Да и в обществе нет сегодня такой силы, которая могла бы держать человека в рамках морального приличия.

Современный абхаз заметно расслабился; он как бы устал от соблюдения строгих правил поведения и скрытно, порой даже от своего сознания, пытается отойти от них. Он пребывает в стихии необузданных страстей и инстинктов, управлять которыми не в

силах. Спасение свое современный абхаз видит в Аҧсуара, но с нею он уже в конфликте. Правда, этот конфликт пока в латентном состоянии, в подсознании, в архетипе его.

Чтобы не дать возможности разрастись этому конфликту, он стремится в своем сознании к бóльшей сакрализации Аҧсуара, которая в контексте происходящих в его ментальности изменений выступает, скорее всего, в качестве символа самоидентификации. Другого символа, создающего положительный образ о самом себе, у него нет.

Задача, которая здесь осмысливается, простого решения не имеет. Но без ее решения трудно думать о каких-либо перспективах в развитии абхазской культуры. Исправить ситуацию, являющуюся следствием кризиса культуры и морально-правового нигилизма в обществе, одними призывами и нравоучениями вряд ли возможно. Вероятно, делать это надо через преодоление последствий самого кризиса. Чтобы восстановить ценностный статус стыдливости в жизни абхаза, нужен комплексный, системный подход. Нужна реализация специально разработанных проектов, направленных на определенные социальные преобразования, в том числе на восстановление (реконструкцию) такой социальной среды, в которой абхазская культура будет востребована и сможет выполнять свои основные функции.

Важно еще раз подчеркнуть: стыдливость, при всей ее важности, — это лишь начальный этап процесса социализации индивида (ребенка). Именно через стыдливость ребенок вводится в более сложный мир, в мир социальных условностей, совокупность которых в концентрированном виде выражена в *совестливости* (**«аламыс»**).

Стыдливость и совестливость тесно взаимосвязаны, хотя они отличаются друг от друга. Совестливость формируется на базе стыдливости и сохраняет ее в себе; бесстыдный совестливым считаться не может. Обе ценности используются при характеристике взрослого человека. Но при характеристике ребенка используется лишь стыдливость, но не совестливость. Это свидетельствует об иерархии ценностей Аҧсуара, в которой ценности более высокого (сложного) порядка содержат в себе, как бы в «снятом виде», ценности более простые. Соответственно этому со-

вестливость предполагала довольно высокий уровень развития интеллекта человека, который мог самостоятельно применять правила и нормы Аҧсуара.

Совестливость, как и стыдливость, состоит из определенных запретов-разрешений, соблюдение которых позволяло человеку (индивиду) быть признанным другими членами общества «своим». Тем самым, человек, преодолевая свою индивидуальность (изолированность), включался в определенное сообщество людей, как в «свое» сообщество, в котором он мог рассчитывать на солидарность и поддержку со стороны других его членов. Бессовестность («**аламысдара**») лишала человека таких социальных льгот и подвергала его остракизму. Поэтому ему приходилось дорожить совестливостью, старательно соблюдая ее императивы.

Добиться такого признания в абхазском обществе можно было только через соблюдение норм, правил, стандартов и других стереотипов, предусмотренных Аҧсуара. Желание, стремление человека жить по нормам Аҧсуара, как раз и было «**аламыс**» (совестливость). То есть Аҧсуара формировалась и функционировала на базе «аламыс». Иначе говоря, «аламыс» выступала в качестве своеобразного механизма, с помощью которого функционировала Аҧсуара. Чтобы жить по нормам и правилам Аҧсуара, надо быть совестливым; бессовестный следовать Аҧсуара не может. Поэтому упреки в совестливости представляли серьезное обвинение и воспринимались людьми довольно остро и болезненно.

Но совестливость — это не только императивы и обязательства, но и способ *самопознания*, *самосовершенствования* и *самореализации* личности. Будучи носителем «аламыс», человек, разумеется, выполнял свои обязательства перед другими членами общества. Но при этом он и познавал себя, и проявлял свое «Я». Именно в этой сфере, в сфере «аламыс», человек мог наедине с самим собой корректировать свои представления о себе, оценивать себя (кто он есть на самом деле?) и шлифовать свою личность.

В мире саморефлексии он мог быть более свободным, оригинальным, своеобразным, креативным. Хотя традиционный абхаз предпочитал проявлять себя через действо, а не слово, но

заглядывать себе в душу ему не было чуждо. Как раз духовное во многом предопределяло его действо. Порой во имя духовного («**аламыс**», «**ахьӡ**» — честь и др.) он шел, как выше отмечалось, на самопожертвование. Здесь «аламыс», «ахьӡ» — выше самой жизни; они выступали смыслообразующим началом социального бытия вообще.

Стыдливость и совестливость были, как видно, мощными механизмами самоограничения человека в традиционном абхазском обществе. Без таких механизмов людям было бы трудно объединяться в сообщество, поддерживать в нем внутреннюю солидарность и социальную стабильность.

В жизни современного абхаза «аламыс», как и «аҧхашьара», уже такой роли не играет. Кризис, переживаемый сегодня абхазской культурой, задел весьма существенно все ее ценности, в том числе и совестливость. Теперь абхаз больше руководствуется не ценностями Аҧсуара, а *выгодой, интересом, потребностью*. Речь при этом идет о личной или узкогрупповой выгоде и потребности. Причем объектом такой выгоды или потребности являются, как правило, материальные ценности. Именно они побуждают абхаза к определенным действиям.

Навыки и способности, знания и интеллект нужны ему для овладения материальными ресурсами. Потребность его в вещах и услугах постоянно растет. Остановить этот процесс он не в силах. Чтобы полнее удовлетворять непомерно разрастающиеся потребности, ему нужны не механизмы самоограничения, а *неограниченная свобода*. Он хочет стать богатым — таково веление времени. Но «аламыс» ограничивает его, требует от него быть честным. Между тем стать богатым, оставаясь при этом честным, пока невозможно.

Он не может отказаться от соблазна богатства, потребления и чувственного наслаждения, но не может отказаться и от унаследованного им сознания, от Аҧсуара, в том числе и от «аламыс». Сознание свое он не может изменить. Что делать? Преодолеть эту амбивалентность своего положения современный абхаз пытается путем совмещения несовместимых понятий (ценностей): на словах он за «аламыс», на деле — за богатство! По существу, он обкрадывает себя и становится богатым материально, но нищим духовно.

Вследствие таких метаморфоз современный абхаз оказался во власти разбушевавшейся на рубеже веков социальной стихии, которая реально угрожает сегодня самому существованию абхазского общества. Ведь этническая солидарность, на базе которой держалось это общество как единый монолит еще во время войны, теперь трещит по швам! Оградить себя от соблазна вещного богатства сами люди не в состоянии. Невозможно этого добиться никакими увещеваниями, нравоучениями или административными ресурсами, хотя они тоже необходимы. Нужен, повторяю, комплекс взаимосвязанных, хорошо продуманных специальных проектов, направленных на изменение, прежде всего, самой ситуации, в которой оказался сегодня абхаз.

Кризис коснулся также и базовой личности абхазского общества. К тому, что уже говорилось об этом, здесь следует добавить следующее: базовая личность является, как известно, формообразующей клеткой любого общества. По своей социальной значимости понятие «базовая личность» во многом совпадает с другим понятием — «коллективный социальный субъект», которым мы пользовались выше.

Разумеется, базовая личность зависит от того общества, в системе которого она выступает; но и само общество во многом зависит от базовой личности. Такая взаимозависимость и взаимовлияние базовой личности и общества позволяют судить об обществе, исходя из его базовой личности, как и наоборот.

Подход к осмыслению современного состояния абхазского общества (абхазской культуры) и перспектив его развития через базовую личность представляется более удобным. Ведь общество (культура) есть абстракция, которая эмпирически не наблюдаема. Наблюдаемы лишь люди и созданный ими (как и их предшественниками) предметный мир. Как раз через них легче представить происходящие в обществе процессы, в том числе и ценностные изменения. Это во-первых.

Во-вторых, именно через базовую личность происходят те процессы, о которых здесь идет речь. Именно личность является непосредственным, эмпирически наблюдаемым субъектом социальной формы жизни, носителем и генератором социальной энергии, без которой трудно понять вообще существо социальных изменений.

Выше мы рассматривали современного абхаза как базовую личность. Но делали это в контексте трансформации таких ценностей, как стыдливость и совестливость. Эти ценности, как можно было заметить, вводили ребенка в мир социальных условностей. Через эти ценности ребенок усваивал, главным образом, навыки и способности, черты и признаки, присущие взрослым людям данного общества. Образно говоря, формирование ребенка (социализация) происходило на этом уровне, как бы вширь социального пространства. Ведь ребенок отличался от окружающих его взрослых людей. Поэтому задача на этом этапе социализации как раз и состояла в том, чтобы он стал похож на них! Этот этап завершался формированием такой ценности, как *человечность* («**ауаҩра**»).

Человечность означала, что в процессе социализации индивид уже освоил нормы стыдливости и совестливости, т. е. мир социальных условностей, являвшийся для него внешним, и превратил его в свой внутренний субъективный мир. Теперь он смотрит на этот мир как на свой собственный, а на себя — как на его представителя. Тем самым он стал таким же, как все остальные (взрослые). Поэтому они его воспринимают как «своего», а он их — как «своих».

Формированием человечности, повторяю, завершался процесс обретения индивидом своего сообщества и себя как его полноценного члена. Иными словами, пройдя определенный курс социализации, человек мог демонстрировать себя публично и позиционировать, прежде всего, те нормы стыдливости и совестливости, которыми он уже владел. Таким образом символизировалось вступление его в публичную жизнь, в систему социальных отношений.

В самой системе социальных отношений ключевое место занимало отношение абхаза к себе и другим. Относиться к себе он должен был уважительно («**ауаҩы ихы ҳаҭыр акуицароуп**»), хотя внешне это им не артикулировалось. Отношение к себе он проявлял через отношение к другим. Уважающим себя считался лишь тот, кто желал и был способен уважать других. Иначе говоря, слыть человечным мог лишь тот, кто обладал желанием и умением оказывать внимание другим. Быть человечным означало соблюдать нормы Аҧсуара в отношении к другим.

В отношении к другому человеку следовало быть внимательным, отзывчивым, добрым, благодетельным, обязательным, ответственным, надежным, готовым делить его радость и горе. При этом осуждались лицемерие, высокомерие, чванство, обман, подлог, двурушничество, самоунижение и другие моральные пороки, носитель которых рассчитывать на уважительное отношение со стороны других не мог. Что касается таких тяжких преступлений, как предательство, отступничество и др., то они также карались довольно жестоко — изгнанием их совершившего из общества.

Как видим, в традиционном абхазском обществе человек стремился к уважительному отношению к другому не из-за особого чувства любви к нему; он *вынужден* был это делать! Без уважительного отношения к другому человек мог лишить себя уважительного отношения к себе со стороны других, что было чревато своими последствиями. Ведь только через других, как уже отмечалось, он мог добиться признания своего «тимоса»! Поэтому люди стремились к человечности, поскольку без нее никто из них не мог занять достойное место в своем обществе.

Вместе с тем именно этот механизм, механизм взаимоуважения людей друг к другу, был одним из тех, который поддерживал единство и стабильность общества. Сам этот механизм возник и действовал в условиях той системы ценностной ориентации, которой придерживались люди в традиционном абхазском обществе.

В этом ракурсе важно рассмотреть, насколько востребована ценность человечности в жизни современного абхаза. И здесь наблюдается та же самая картина, что и с другими ценностями: раньше абхаз не утруждал себя и окружающих разговорами о важности человечности — он ее демонстрировал. Теперь же он много говорит об исключительной значимости этой ценности, о своей приверженности ей и часто призывает других соблюдать нормы человечности в своей повседневной жизни.

Свой образ жизни он осмысливает через язык Аҧсуара. У него ведь нет другого языка! Но в языке «Аҧсуара» мыслится другая реальность, которой сегодня нет. Современный абхаз уже ведет новый образ жизни, но осмысливает он его старым способом — категориями традиционной Аҧсуара. Образ жизни,

который он сегодня ведет, требует рационального языка (мышления), а язык, которым он пользуется, является образным.

В условиях развиваемой им сегодня социальной практики язык должен быть эффективным инструментом не только общения, но и освоения, преобразования реалий, рычагом активного воздействия на процесс их развития. Не из патриотических соображений или субъективных предпочтений современный абхаз пользуется родным или неродным языками, а из реальной потребности в них.

В силу консервативности языка вообще абхазский язык отстает сегодня от практики и не может сполна удовлетворять потребности рационально, подчас прагматично действующего абхаза. Повторяю, без мощного языкового инструмента абхазу трудно решать задачи, стоящие сегодня перед ним, и формировать свой социальный мир. Поэтому ему часто приходится прибегать к использованию другого языка.

Более того, в последнее время под предлогом сохранения абхазского языка наметилась тенденция снижения его социального потенциала. Чтобы сохранить абхазский язык, надо его развивать — насыщать новым информационным содержанием и приводить в соответствие с современной социальной практикой. Все это, несомненно, осложняет понимание современным абхазом той ситуации ценностного выбора, в которой он оказался.

Эта ситуация усугубляется еще и тем, что сегодня у абхаза нет строгого, более или менее однозначного понимания Аҧсуара, в том числе такой ее ценностной нормы, как человечность. Об Аҧсуара он судит по тем представлениям, которые сохранились в его памяти. По существу, у него нет таких критериев, по которым он мог бы объективно оценивать свои субъективные действия. В этих условиях ему приходится часто прибегать к свободному, порой произвольному, толкованию норм Аҧсуара, что создает возможность их использования не по смысловой нагрузке, а с позиции выгоды. При этом такая схема действия может выдаваться как соответствующая нормам и канонам Аҧсуара.

Впрочем, социальный смысл норм Аҧсуара, в частности человечности, значительно уже утрачен. Особой надобности в человечности, как и в других ценностях Аҧсуара, абхаз сегодня не ощущает. Человечность несла большую смысловую нагрузку

тогда, когда люди были взаимозависимы и каждый из них мог достичь своей стратегической цели через уважительное расположение других к себе. Тогда, повторяю, люди стремились друг к другу, нуждались в солидарности друг с другом, каждый решал свои индивидуальные задачи лишь через коллектив, с которым он себя отождествлял. Сегодня же наблюдается обратный процесс — процесс движения человека от коллективного мира в мир индивида.

Теперь абхаз стремится быть более свободным, т. е. независимым, в том числе независимым и от других людей, более самостоятельным в решении проблем своего жизнеустройства. Отношения, которые он поддерживает с другими, уже не играют той роли, какую они играли раньше. Все бóльшая значимость придается индивидуальной свободе. Индивидуальное эго все больше проступает на поверхности бытия и влияет на осуществляемые индивидом действия.

В этих условиях, в условиях индивидуализации жизни человека, ценность человечности, повторяю, утрачивает социальный смысл. Человечность часто превращается в предмет досужих рассуждений, моральных назиданий или ритуальных представлений, являющихся скорее некой социальной отдушиной, но не жизненно значимым феноменом.

Сегодня в обществе создалась ситуация, когда абхаз может легко нарушать нормы человечности, при этом не подвергая себя моральному порицанию. Это происходит, во-первых, потому, что мало кто знает, что собой представляют эти нормы, и, во-вторых, в обществе нет такого института, который мог бы вынести соответствующий моральный вердикт. Ведь процесс индивидуализации размывает основы общественного мнения. Теперь оно не представляет того единодушия, какое было еще недавно. Сегодня общественное мнение предстает в виде некой множественности (простой суммы) индивидуальных мнений, при которой индивид может не считаться с мнением других. Для него более важно его собственное мнение, исходя из которого он главным образом и строит свои действия.

Однако процесс индивидуализации бесконечно продолжаться не может. По существу, он представляет собой поиск новой формы человеческой кооперации. Это дает основание думать,

что ценность человечности вновь будет востребована. Как бы ни стремился индивид к себе, к своему индивидуальному эго, полностью изолировать себя от другого он не может. Вне связи с другим он обречен. Потому считаться с другим ему все же придется. Важно это обстоятельство учитывать, когда речь идет о формировании ценностного мира будущего абхазского общества.

Рассматривая происходящие в нашей жизни ценностные изменения, следует отметить еще одну особенность социализации — она происходит не только *вширь*, но и *вглубь*. Это значит, что в ее процессе, особенно на начальном этапе, индивид (ребенок) приобретает такие черты и признаки, которые делают его *похожим* на взрослых. Быть похожим на других — характерная особенность социализации индивида на этом этапе. На следующем этапе социализации наблюдается формирование в индивиде таких черт и признаков, которые *отличают* его от других. Быть отличным от других — вот что важно на этом этапе социализации. Причем речь идет о социальном отличии индивида от других.

На этом этапе происходит концентрация социального, персонификация общего, образование и активное функционирование индивидуального самосознания в форме «Я». Объективный мир трансформируется в субъективный, превращается в эмпирически наблюдаемые действия отдельного человека. Теперь индивид не только вбирает в себя преднаходимые в обществе ценности и превращает их в органический элемент своей самости, наполняя и уплотняя ее, но и возвращает «своей» среде то, чем она его снабжала.

Он начинает активно действовать от имени своего «Я», действовать избирательно, согласно своим субъективным предпочтениям и соображениям. На этом этапе индивид осознанно контролирует свои действия, что дает основание говорить о его собственной роли в процессе социализации. От ценностей, его формировавших, он переходит к другим ценностям, через которые мог бы выразить и реализовать себя: *менталитет* («**ахымԛаҧгашьа**»), *духовность* («**адоуҳара**»), *интеллект* («**аҟушра**»), *творчество* («**арҿиара**»), *достоинство* («**аамсҭашәара**») и др. Ведь в традиционном абхазском обществе, как уже отмечалось, личность не была растворена в коллективе (общине). Потому эти ценности

выступали в качестве механизмов как формирования, так и реализации личностного начала в человеке.

Чтобы разобраться в социальных метаморфозах, происходящих в мире ценностей Аҧсуара, важно рассмотреть их в исторической динамике, в динамике нарастающих изменений.

Выше уже не раз приходилось подчеркивать ключевое значение ценности *менталитета* в системе Аҧсуара. Значение, которое придавалось менталитету, определялось, прежде всего, этикетностью традиционной абхазской культуры. В этой культуре, как известно, межличностные отношения играли роль смыслообразующего начала. Недостаточно было одного только уважительного отношения к себе и другим. Еще более важно было, в какой форме такое отношение выражалось. Задача, которую приходилось решать человеку в этих условиях, заключалась в поиске такой формы. Простое повторение чужого опыта не приносило желаемого эффекта. Приходилось искать новую, оригинальную, уникальную форму.

При этом не важно было, нашел ли человек искомую форму выражения своего отношения к другому. Более важно само требование, предъявлявшееся ему абхазской этикой, являвшейся, повторяю, этикой долженствования. Задавались лишь правила, по которым решение осуществлял каждый самостоятельно, в меру своих интеллектуальных возможностей. Тем самым традиционный абхаз находился в постоянном процессе поиска, т. е. в ситуации, когда он вынужден был интеллектуально себя развивать.

И вообще, поведенческая модель традиционного абхаза состояла из большого набора сложных и утонченных требований: строгости, собранности, организованности, внимательности, выдержанности, подтянутости, опрятности, грациозности и др. Он избегал резких движений, хотя обладал ловкостью; его походка отточена, подчеркнуто медленна, монотонна, предсказуема и хорошо приспособлена к условиям предгорного ландшафта. Он хорошо владел собой, внутренней волей самоорганизации и самоуправления, знал меру своего достоинства и достоинства других, выступая в жизни, особенно публичной, искусным социальным «игроком».

Не посредством слова, а именно через хорошо наблюдаемое действие (поведение) стремился традиционный абхаз выра-

зить себя, свое достоинство, смысл своего социального существования. Он не вынашивал каких-то грандиозных планов социального преобразования. Общество, в котором он жил, рассматривалось им как достаточно совершенное. Свою конечную цель в этом обществе и смысл жизни он видел в приобретении своего «тимоса» и признании его обществом. Достижение этой цели мыслилось им, главным образом, через поведение, через участие в социальных играх. Среди механизмов, посредством которых абхаз стремился достичь своей цели, поведение занимало, повторяю, ключевое место. По поведению люди сообщества судили друг о друге, оценивали достоинства каждого своего представителя.

Нетрудно заметить, что поведенческая модель абхаза представляла сложный элемент; освоить и воплотить ее на практике было не так-то просто. Модель эта требовала от человека достаточно высокого уровня интеллекта, морально-психологических и волевых качеств, затраты большого количества энергии. Тем не менее люди стремились не к упрощению этой модели, а к ее соблюдению, ибо в ней они находили смысл и практическую возможность удовлетворения своих потребностей. Это значит, что поведенческая модель традиционного абхаза определялась не только условиями, в которых ему приходилось жить, но и той стратегической целью (ценностью), которую он преследовал.

Современная модель поведения обусловлена изменившимися условиями и теми задачами, решением которых занимается современный абхаз в своей повседневной жизни. При этом трудно ее рассматривать в качестве уже сложившейся и устоявшейся схемы поведения; скорее всего, она, как и общество в целом, находится в процессе формирования. Но отточенным и формализованным в своем поведении современный абхаз уже не выглядит. Сегодня он более расслаблен, рассредоточен и не тратит много энергии и времени на соблюдение всех тонкостей поведенческого ритуала.

В ходе трансформационных процессов, как уже отмечалось, абхаз заметно изменился, изменился его образ жизни (технология жизнеобеспечения, ценностная ориентация и др.). Изменилась даже его походка, статность; он теперь выглядит грузным, уставшим. Нет в нем той удовлетворенности собой, той

гордости за себя, что наблюдались раньше. В подсознании его присутствует некое ощущение неуверенности, ощущение того, что он живет сегодня не своей жизнью.

При всей сложности новую модель все же можно определить как некую технологию, которая позволяет человеку стать активным участником происходящих сегодня в нашей жизни социальных процессов. Иначе говоря, традиционный абхаз жил в «готовом» обществе. Он был доволен собой и своим обществом. В этих условиях главная задача, которая решалась человеком, состояла в приобретении им своего «тимоса» и признании его другими. И модель поведения, которой придерживался традиционный абхаз, соответствовала реалиям этого общества.

В отличие от традиционного общества, современный абхаз живет в обществе, которое не рассматривается им как готовое и совершенное. Он не доволен собой и своим обществом. Главная задача, которая возникает в этих условиях, состоит в преобразовании и создании нового, совершенного общества. В соответствии с этими реалиями он строит свое поведение. Это уже поведение не средневекового рыцаря-аристократа, а активного, мобильного и предприимчивого человека, которому приходится не только повторять, но и развивать себя.

При таком сопоставительном подходе нетрудно заметить те изменения, которые происходили в поведенческой модели абхаза. Каким будет конечный результат этих изменений? Было бы опрометчиво пытаться давать здесь какое-либо законченное описание этого результата. Более уверенно можно говорить о том, что изменения, о которых здесь идет речь, и впредь будут происходить, причем с нарастающим ускорением. В этих условиях для нас важно осознанное участие в процессе ценностных изменений и формировании поведенческой модели будущего абхаза. На этот процесс, отметим еще раз, может повлиять (с учетом реальных условий жизни и своим социальным идеалом) коллективный социальный субъект.

Поведенческая модель традиционного абхаза, как можно было заметить, предполагала высокий уровень духовного развития человека (личности). Чтобы его достичь, недостаточно было просто владеть определенными правилами и приемами поведения; важно *понимать* их смысл, значимость в жизни.

Понимание смысла этих правил достигалось через тот духовный потенциал, которым располагал человек в традиционном абхазском обществе.

В связи с этим приходится вновь вернуться к понятию *духовности* («**адоуҳара**») и рассмотреть ее в контексте трансформационных процессов, точнее говоря, как менялось ее понимание и, самое главное, применение на практике. Между тем даже в современной науке нет еще единого толкования самого понятия духовности; она трактуется как в узком, так и в широком смысле слова. В узком смысле духовность часто отождествляется с моральным сознанием, а в широком смысле — с мировоззрением вообще. Не вдаваясь в эти подробности, обратим внимание на тот (ценностный) аспект духовности, который позволяет судить о ней более определенно.

Из вышеизложенного вырисовывается определенный социальный образ жизни традиционного абхаза. Это образ жизни рыцаря-воина, но не труженика. Хотя он и производил материальные блага, но осознавал себя в образе рыцаря-воина. Этому образу соответствовал его внешний вид (одежда, осанка, походка, манера поведения и др.) и внутренний мир (моральное сознание, ментальность, конфигурация ценностей и др.). Причем внешний вид и внутренний мир были органически взаимосвязаны: внешний вид его был формой выражения внутреннего мира и наоборот. Это позволяло судить о невидимой (духовной, внутренней) жизни абхаза, исходя из внешнего (видимого) его вида. Такой подход дает основание думать, что духовный мир традиционного абхаза состоял, прежде всего, из определенных и предельно общих представлений о себе и мире вообще. Именно эти представления и подчеркивались в его внешнем виде.

Иначе говоря, любой человек живет не только в реальном, но и в идеальном (мысленном) мире. Реальный мир — это тот, который он застает в «готовом» виде и живет в нем. Он дан ему извне. Реальный мир есть *сущее*, данное опытом творение истории, продукт коллективного труда.

В отличие от реального, идеальный (мысленный) мир — это тот, который каждый отдельный человек мысленно создает сам и хранит в своем сознании. Разумеется, при формирова-

нии идеального мира человек исходит из реального (наличного) мира; в то же время в конструируемый им мир он включает и свой *идеал* — свои представления о добре и зле, красоте и безобразии и т. д. Поэтому идеальный мир — не только мысленный, но и *совершенный*, каким должен быть реальный мир. Идеальный мир есть *должное*. Должное есть критерий оценки сущего. Именно исходя из этого (идеального) мира, человек оценивает реальный мир. Сама оценка, которую дает человек сущему, зависит от степени соответствия сущего должному. У традиционного абхаза эти миры в общем и целом совпадали, что служило основанием его внутренней (духовной) стабильности и удовлетворенности собой.

Важно здесь и другое. Поскольку идеальный мир создается каждым отдельным человеком, то последний оказывается не на периферии, а в центре этого мира. Так ему было легче воспринимать и понимать противостоявший ему внешний мир. Так он преодолевал само противостояние между собой и внешним миром. Так он делал внешний мир своим, близким, родным, дорогим, субъективным и человечным. Поэтому человек дорожил своим идеальным миром и ревностно относился к нему. Как раз этот мир и составлял *духовный* мир человека.

Из этого отнюдь не следует, будто субъективные миры, создававшиеся индивидами для себя, сильно разнились между собой и были несопоставимы. Все эти индивиды принадлежали одному и тому же типу социальной общности, согласно которому каждый формировал свой духовный мир. Да и субъективные идеалы, влиявшие на формирование духовного мира человека, были похожи друг на друга. Вследствие этого духовная жизнь общества становилась достаточно разнообразной и богатой, что не мешало ее единству.

Наиболее рельефным выражением духовного мира традиционного абхаза был тот социальный мир, который им был создан и в котором он жил. Этот мир был нацелен, как уже отмечалось, не на наращивание освоения природной среды своего обитания, а на воспроизводство (повторение) себя, своей особой организации жизни. Следовательно, духовный мир традиционного абхаза не только отражал и выражал определенный социальный порядок, но и поддерживал его.

Однако в ходе трансформационных процессов духовность традиционного абхаза, естественно, претерпела значительные изменения. Менялись его образ жизни, социальная ориентация, ментальность и менталитет. Эти изменения особенно усилились в наше время. Духовность стала утрачивать свой былой социальный статус. Она теперь оценивается с точки зрения новой социальной практики — полезности при решении конкретных задач. Эти задачи связаны не столько с миром социальных (межличностных) отношений, сколько с приобретением материальных ценностей. Чтобы наращивать владение материальными ценностями, навыки и способности рыцаря-аристократа оказались совершенно непригодными. Такие моральные категории, через которые духовность проявлялась и функционировала (человеколюбие, благодеяние, уважение, сострадание, честность и др.), по существу, лишились своей социальной базы.

Ситуация, сложившаяся в мире духовности, стала часто оцениваться самим агентом социальной жизни посредством противоположных категорий — бездуховности, кризиса духовности и др. Под этой ситуацией понимается такое состояние человека, когда он перестает поддерживать и воспроизводить духовные ценности в силу понижения их социальной значимости. Более того, изменения, происходящие в духовном мире современного абхаза, столь стремительны, что говорить о какой-либо упорядоченности составляющих его структур не приходится. Духовный (внутренний) мир его размыт, и он не может по нему ориентироваться во внешнем мире. Это обстоятельство — один из наиболее глубинных факторов, делающих жизнь современного абхаза внутренне нестабильной и напряженной.

В этих условиях крайне важна роль коллективного социального субъекта, от которого во многом зависит, как будет развиваться духовная жизнь современного абхаза дальше. Именно коллективный социальный субъект может понять и, самое главное, осознанно повлиять на процесс формирования духовной жизни будущего абхазского общества. При всей трудной предсказуемости будущего одно несомненно: без восстановления социального статуса духовных ценностей коллективному социальному субъекту поддерживать свое общество и развивать его будет не просто.

При этом следует еще раз подчеркнуть, что восстановление духовных ценностей в том виде, в каком они функционировали в жизни традиционного абхаза, уже невозможно. Речь должна идти о модернизации, обновлении духовности вообще, о выходе из духовного кризиса, в котором сегодня находится абхаз.

Чтобы выбраться из ситуации бездуховности, абхазу необходимы, прежде всего, осознание характера и направления развития кризисных процессов и осуществление осмысленных антикризисных действий. В связи с этим важно знать, в какой фазе кризиса находится сегодня абхазское общество и каковы наши ожидания относительно будущего развития событий?

Следует пытаться прогнозировать возможные сценарии развития духовности человека вообще и абхаза в частности, а также выбор тех ценностей, которые могут быть более востребованы будущим абхазским обществом, а какие — менее. Только на основе глубокого анализа происходящих ныне ценностных процессов и прогнозирования возможного их развития в будущем можно будет определить действия коллективного социального субъекта, направленные на перспективу.

Пока же можно сказать лишь следующее: выход современного абхаза из ценностного кризиса, в котором он еще продолжает находиться, может мыслиться через возвращение его в лоно определенной духовности. Но при этом вряд ли следует ожидать, что духовные ценности будущего абхаза будут повторением (копией) ценностей традиционной Аҧсуара. Здесь важно, чтобы какая-то преемственная связь между ценностными системами прошлого и будущего сохранилась и могла бы служить основанием для самоидентификации будущего абхаза.

Это значит, что и в будущем нам следует ожидать не менее значительных изменений в духовной жизни абхаза. Вероятно, эти изменения коснутся и структурной организации системы Аҧсуара, и социального смысла духовности вообще. Есть основание думать, что в духовной жизни будущего абхаза, наряду с моральными ценностями, ключевую роль будут играть, в частности, такие ценности, как *интеллект* и *творчество*. Причем интеллект будет востребован не только в сфере социальных (межличностных) отношений, но и в области освоения и преобразования мира.

В условиях, когда структурная организация материальных (в том числе и социальных) систем все более усложняется, человеку приходится овладевать разносторонними способностями, как адаптационными, так и преобразующими. Только наращивая свой интеллектуальный потенциал, человек может развивать в себе такие навыки и способности, посредством которых он выживет в условиях динамично меняющегося мира.

В самом интеллекте человека ключевую роль, видимо, будут играть его творческие способности. При этом имеется в виду творчество не в каких-то узкопрофессиональных областях. Речь идет о способностях коллективного социального субъекта действовать в экстремальных условиях нестандартно, находить оригинальные подходы и решения проблем социального развития. Перспективы человека во многом зависят, как уже отмечалось, не столько от уровня экономического или военно-технического развития общества, сколько от интеллектуального, прежде всего творческого, потенциала человека.

Об этом свидетельствует и наш опыт. Как раз дефицит интеллектуального, особенно творческого, потенциала больше всего тормозит развитие нашего общества в поствоенный период. Сколь сложно и трудно восстановление этого потенциала, столь оно и необходимо. Для нас эта проблема стала сегодня задачей первостепенной важности. Трудно будет развивать себя, поддерживать самобытность и самостоятельность нашего общества, не наращивая качество собственно человеческого ресурса.

Процесс социализации человека в абхазской культуре, о котором речь шла выше, завершался формированием *достоинства* (**«аамсҭашәара»**) личности. Оно выражалось в самосознании человека в форме его «Я». После завершения процесса социализации и формирования своего достоинства человек переходил от этапа активного *освоения* внешнего мира к другому этапу, к этапу *самореализации*. Он реализовывал себя, свое «Я», свое достоинство, все то, что было усвоено им на первом этапе социализации и составляло теперь его внутренний (духовный) мир. И реализовывал он себя, главным образом, не в сфере развития общества (материальных условий, инфраструктуры и др.), а в сфере опять-таки социальных (межличностных) отношений. Ведь формировался он, будучи ориентированным именно на эту сферу.

Иначе говоря, после всего того, что освоил индивид на первом этапе своего становления, главной заботой его на следующем этапе жизни становилась демонстрация приобретенного им достоинства и признание его другими. В процедуре демонстрации все, вплоть до мелочей, имело значение: внешний вид, походка, осанка, опрятность, манера, выражение, строгость, сдержанность, собранность, внимательность, чуткость, отзывчивость — словом, все то, что могло служить овнешнению внутреннего мира человека.

Разумеется, традиционный абхаз мог по-разному трактовать и презентовать элементы, из которых состояло его достоинство. Выделяя и подчеркивая те или иные из них, он обращал на себя внимание внешнего наблюдателя и предоставлял ему возможность «вчитываться» в текст и контекст своего поведения и расшифровывать скрытый в нем социальный смысл. Это дает основание думать, что этикет был здесь не только собственно техникой социальной игры, но и формой *общения* и *понимания*.

Однако вернемся к предмету анализа. В структурной иерархии духовного мира традиционного абхаза достоинство являлось высшей и синтетической ценностью, в которой предыдущие базовые ценности сохранялись как бы в «снятом виде». В этой иерархии, подчеркнем еще раз, честь и достоинство — выше самой жизни. Ценность жизни — в достоинстве ее носителя. Жизнь без достоинства — это позор. Человек, не обладавший достоинством, не мог пользоваться в этом обществе уважением и поддержкой со стороны других.

Именно в достоинстве человек находил здесь смысл своего бытия. Поэтому он стремился обрести свое индивидуальное достоинство. Но обрести достоинство было нелегко, хотя условия для этого имелись. Претендентам приходилось участвовать в довольно острой конкурентной борьбе между собой, в которой ни у кого не было гарантий на успех. Успех сопутствовал лишь тому, кто лучше соблюдал и применял правила этой борьбы.

Выше отмечалось, что внешне достоинство человека проявлялось, прежде всего, в его отношении к себе и другим. Отношение к себе человек выражал через отношение к другим. Он не мог открыто хвалить или порицать себя. Самовосхваление

здесь осуждалось. Человек мог лишь скромно оценивать себя и относиться к себе с легким юмором. Это было иносказательной формой выражения уважительного отношения к себе, которое скрытно (имплицитно) присутствовало в каждом отдельном человеке. Он предпочитал услышать от других то, что думал о себе, и всячески способствовал созданию такой ситуации, при которой могло произойти публичное признание его достоинства другими.

Уважительное отношение отдельного человека к другим диктовалось важностью признания ими его «Я» («тимоса»), к которому он стремился. Только уважая другого, можно было добиться от него признания своего «Я». Само признание другими «Я» отдельного человека понималось как признание его («Я») значимости, смысла существования. Таков был социальный «сценарий», в котором каждый игрок выполнял свои ролевые функции. Стремление игроков к соблюдению правил и норм выполнения своих функций обеспечивало единство и стабильный социальный порядок в обществе.

Как видно, люди в таком обществе нуждались во взаимной поддержке, в солидарности и толерантности друг к другу. Но суть была не в самом акте отношения, а в его *форме*. Демонстрируя свое отношение к другому, человек должен был стремиться не только к соблюдению правил и норм этикета, но и к изяществу, совершенству их исполнения. В этих условиях ему приходилось искать и находить оригинальную форму исполнения. Сама демонстрация отношения одного человека к другому сводилась не к простому повторению поведенческих стереотипов. Напротив, каждый обязан был искать и находить свою оригинальную форму выражения отношения к другому. Именно в сфере социальных (межличностных) отношений от каждого требовалась демонстрация индивидуального мастерства своего «Я». Как раз оригинальная форма поведения служила одним из критериев при оценке личного достоинства человека. Поэтому человеку приходилось находиться в постоянном поиске новой формы выражения своего отношения к другому человеку.

В этом дискурсе важно выяснить: что понималось под достоинством в традиционном абхазском обществе? Почему люди в этом обществе придавали такое значение своему личностному

достоинству? Какова была ценностно-смысловая нагрузка понятия «достоинство»?

Ответить на эти вопросы не так-то просто. К сожалению, нет ответов на них и в специальной литературе. Авторы, рассматривающие эту тему, как правило, избегают выходить за рамки описательного подхода. Даже функциональный подход, возможности которого высоко оцениваются в академических кругах, не дает ответов на выше поставленные вопросы. Речь должна идти о ценностно-смысловом толковании понятия «достоинство». В связи с этим нами сформулирована собственная версия, которая, как представляется, позволяет рационализировать как раз ценностно-смысловую составляющую этого понятия.

Выше нам уже приходилось говорить о связи чести и достоинства отдельного человека (индивида) с его «тимосом» (самооценкой). Именно эта связь, на наш взгляд, может подвести нас к искомому ответу. Но прежде следует отметить, что самооценка как таковая имеется у любого человека, обладающего самосознанием, выраженным в форме «Я». Очевидно, что самосознание индивида есть осознание им своего «Я». Иначе говоря, самосознание индивида есть совокупность (система) *знаний* его о себе и внешнем мире. Без таких знаний человек обойтись не может.

Он не может преобразовать (изменить) естественную форму вещества природы и придать ему другую форму, не зная его признаков и характеристик. Изменяя вещество природы, он придает ему такую форму, которая соответствует самому веществу и преследуемой человеком цели. Поэтому он постоянно стремится к углублению и расширению своих знаний с тем, чтобы довести их до уровня *понимания*. На этом уровне он уже не только знает внешние признаки и характеристики вещества природы, но и понимает его сущность (закономерность). Способность мыслить, понимать есть мощное средство видового выживания человека. Только понимая себя и окружающий его внешний мир, человек может иметь определенную цель и в соответствии с ней формировать свой предметный мир.

Человек, таким образом, есть существо, способное не только понимать себя и окружающий его предметный мир, но и *преобразовывать* его. Преобразовать он может только то, что понима-

ет. Преобразовывая внешний мир, он преобразовывает и себя. Не из чувства любопытства, но, прежде всего, практической необходимости (надобности) человеку приходится познавать и себя, и внешний мир.

Как видим, человеку приходится вести сложный образ жизни. В силу именно этой сложности он вступает в отношение с самыми разнообразными предметами и явлениями внешнего мира. Он вынужден изменять не только их форму, но и тот порядок, в котором они располагаются. Изменяя форму и порядок расположения вещей внешнего мира, человек придает им определенную *значимость*. Степень значимости вещей определяется им самим с точки зрения той социальной практики, которую он ведет. Но определить значимость вещей внешнего мира человек не может, не определив значимости своего «Я». Причем, подчеркну еще раз, эту значимость, о которой здесь идет речь, человек придает как вещам, так и себе. Тем самым он создает свой особый мир, который можно и нужно характеризовать как мир ценностей.

Это дает основание утверждать, что человек есть существо, способное как познавать и преобразовывать мир, так и *оценивать* его. Оценивая свой мир, человек оценивает и себя. Именно *самооценка* и составляла существо понятия *чести и достоинства*, которыми завершалось, как уже отмечалось, становление личности в традиционном абхазском обществе. После формирования у индивида его достоинства и признания его другими каких-либо других, более высоких, ценностей, к освоению которых он мог бы стремиться, не оставалось.

Иначе говоря, *к раскрытию сути понятия «достоинство» можно подходить*, как представляется, *через самосознание индивида в форме «Я» и его собственной самооценки*. По существу «Я» индивида и его самооценка совпадают. Разумеется, самосознание индивида — более широкое понятие; оно содержит то, как он понимает себя и мир, в котором живет. Самооценка же, в отличие от самосознания, концентрированно выражает отношение индивида к самому себе.

Самооценка формируется на базе самосознания и вбирает в себя наиболее значимые для отдельного человека ценности. В его жизни самооценка играет ключевую роль и осознается наи-

более остро, хотя далеко не всегда в адекватной форме. Индивид много думает о себе, много заботы и внимания проявляет к себе. Поэтому важно попытаться раскрыть содержание понятия «самооценка», поскольку это прямой путь к раскрытию содержания интересующего нас понятия «достоинство».

Очевидно, что человек равнодушным к себе быть не может. Напротив, он придает себе особую значимость. По существу, он относится к себе как к высшей ценности. Даже тогда, когда он обращается к Богу как сверхъестественной субстанции и Абсолюту, он думает о себе, о спасении своей души и искуплении какой-то своей греховности. Ощущение своей зависимости и конечности он хочет преодолеть через Бога. Через Бога он стремится повысить значимость своего «Я» и сделать его абсолютным. Его «Я», для восполнения недостающей в условиях реальной жизни «полноты бытия», скрыто соотнесено с космическим бытием.

В человеке присутствует затаенное желание самому стать Богом, Абсолютом. Осуществление этого желания мыслится им лишь в сфере духа. Именно в сфере духа человек более самостоятелен, свободен, независим. В этой сфере он чаще выступает от имени своего «Я», действует не по необходимости, а по желанию и может свободно творить. Здесь он конструирует мир таким, каким он его хочет видеть. В центре этого мира он размещает свое «Я», вокруг которого разворачиваются все мировые события — так он воспринимает себя в мироздании.

В сфере духа человек есть нечто большее, чем в мире материальных вещей. В последнем он больше ограничен и не может сполна реализовать свой потенциал, поэтому не чувствует себя удовлетворенным. Как раз эту неудовлетворенность он преодолевает в сфере духа, где может достигнуть «полноты бытия» и быть довольным собой. Удовольствие, которое при этом испытывает индивид, вызвано, прежде всего, тем, что мир в сфере духа создан им самим. Этот мир — детище его творения, которым он вправе гордиться и любоваться. Для него этот мир является не внешним, чужим, а родным, близким, поэтому он им дорожит. Создав идеальный мир в своей голове, человек воспринимает его как предельно совершенный. Совершенным оказывается и его «Я», создавшее этот мир. Тем самым «Я» индивида самореа-

лизовывалось и становилось похожим на тот идеал, к которому его носитель стремился.

Такова подсознательная подоплека самооценки человека вообще и традиционного абхаза в том числе. Благоговейное, трепетное отношение человека к себе строилось на основе раздвоения единого, т. е. отношение как таковое есть не что иное, как субъектно-объектное отношение. Субъект и объект здесь выступают в одном и том же лице. Отдельный человек раздваивается (разделяется), чтобы посмотреть на себя со стороны. Именно таким способом человек познает и оценивает себя, контролирует и управляет собой.

Оценивая себя, человек исходит, прежде всего, из тех ценностей, которыми владеет. Более того, степень значимости тех или иных ценностей определяет он сам. Одни ценности для него более важны, другие — менее. Одним ценностям он посвящал свою жизнь, других — остерегался. Осваивал он те ценности, которые обогащали его личное достоинство, поддерживали положение в обществе и уважительное отношение со стороны других. Остерегался же таких деяний, которые негативно оценивались в обществе и могли отрицательно повлиять на отношение к нему.

Такая схема хорошо воспроизводит то, как оценивал себя и традиционный абхаз. Хотя внешне он доволен собой, спокоен, чуть ли не равнодушен к себе и окружающему миру, но внутри него этого спокойствия не было. Он перегружен заботами, думами о судьбе своего «Я». Скрыто, тайно, но подчеркнуто ревностно, оберегал он свое «Я», дорожил им, много занимался им, внимательно следил за оценкой его со стороны других и всегда был готов встать на его защиту от возможного непочтительного отношения.

Всегда и во всем он видел свое «Я» не где-нибудь на периферии мироздания, а в центре его. Обозревая небосвод или расположение звезд, земную поверхность или морскую гладь, в кругу любимой семьи или близких людей, словом, в какой бы «системе отсчета» индивид ни оказывался, он всегда находил себя в центре Универсума. Отстраниться от своего «Я» или слить его с чужим «Я» он не мог. Во всех своих деяниях он действовал от имени своего «Я», даже тогда, когда шел на самопожертвование во имя

блага другого. Как бы он ни скрывал свое «Я» и, особенно, свое отношение к нему, оно (отношение) незримо присутствовало в его действиях. Острое ощущение традиционным абхазом своего «Я» было, видимо, проявлением его субъективного эго, которое, при всей загнанности его в глубь подсознания, часто давало о себе знать. Исходя из него (эго), можно раскрыть истоки многих субъективных черт (амбициозность, харизматичность, горделивость и др.) традиционного абхаза.

Как видно, при кажущемся равнодушии к себе и внешнему миру традиционный абхаз весьма эгоцентричен. Он придает себе исключительную значимость. Ведь за ним («Я») внимательно следят и другие! Это создает определенную напряженность и обостренность ситуации, при которой сколько-нибудь ослабить внимание к себе традиционный абхаз не может. Ему приходится, повторяю, тратить много энергии на свое «Я». При этом свое «Я» он оценивает не как носителя жизни, а *чести и достоинства*. В свою очередь само достоинство оценивалось им, исходя из самооценки. Последняя, как мы уже видели, состояла не из *материальных*, а *духовных* ценностей.

Придавая своему «Я» исключительную значимость, традиционный абхаз соотносил его не с жизнью, а с *честью*, *достоинством*. Ведь здесь честь выше самой жизни! Абхаз жил ради достоинства своего «Я». Именно с точки зрения своего «Я» оценивал он внешний мир. Ценность его «Я» в потенции (перспективе) абсолютна, потому и беспредпосылочна.

Но к своему «Я» он относился не только с высоты Абсолюта. Внешне такое отношение он старался не показывать; оно скрыто, тайно присутствовало в его подсознании и даже не всегда им осознавалось. В действительности ему приходилось чаще судить о себе с точки зрения той социальной практики, которой он придерживался. При оценке своего «Я» на этом уровне он исходил, главным образом, из тех своих личностных данных, которые высоко ценились в обществе. При этом речь шла о его положении в обществе, об его умении уважать достоинство, как свое, так и других, и способности придерживаться правил и норм жизни, соблюдавшихся другими.

Проделанный выше анализ дает основание считать, что к рациональному истолкованию смысла достоинства традиционно-

го абхаза можно подходить через его «Я» как форму выражения самосознания личности человека и самооценку. Важно не смешивать их. Хотя они и совпадающие понятия, но каждое из них имеет свои смысловые оттенки. «Я» есть синтетическая, концентрированная форма выражения самосознания человека, в котором он выражает то, как он понимает себя и окружающий его внешний мир. Самооценка же, как уже отмечалось, есть форма выражения отношения человека к себе, к своему «Я».

Именно по такой схеме действовал традиционный абхаз. Он хорошо различал понимание своего «Я» и самооценку, что нашло достаточно четкое выражение в языке («**ахдырра**» — букв. знание себя и «**ахы ҳаҭыр ақәцара**» — букв. уважать себя). Оба эти понятия имели для него ключевое значение. Не понимая себя и окружающий внешний мир, он не мог адекватно оценить себя. Без такой самооценки ему трудно было ожидать признания другими его «Я».

Очевидно, что, оценивая себя, традиционный абхаз оценивал свое «Я», точнее говоря, свое достоинство. При этом он определял, подчеркну еще раз, не *то, что есть* его достоинство, а *как он к нему относится*. Важно и то, что, оценивая свое достоинство, традиционный абхаз исходил не из материальных, а *духовных* ценностей (стыдливость, совестливость, человечность и др.). Это значит, что мир, в котором жил традиционный абхаз, представлял собой мир духовных ценностей, мир мыслей и идей. Мыслям он придавал бóльшую значимость, чем мыслимым вещам. Так он воспринимал и понимал себя и окружавший его внешний мир. Жить в таком, созданном им же, социальном мире ему было привычнее, легче и удобнее.

Однако ничто, в том числе и рукотворное, не вечно. При всей совершенности традиционного абхазского общества оно тоже было подвержено трансформациям. В ходе этих трансформаций ценностная практика, которой придерживался традиционный абхаз, претерпела серьезные изменения. По существу, произошел переворот в ценностном мире абхаза, вследствие чего он теперь стал придерживаться другой ценностной ориентации. За сравнительно короткое время он успел пристраститься к материальным ценностям и стал ими измерять и оценивать себя.

Современный абхаз легализовал не только свое отношение к материальным благам (товарам и услугам), но и к средствам их накопления. Но от этого ему не стало лучше. Напротив, положение его в обществе намного ухудшилось. Оно усугубляется еще и тем, что капитализация его жизни часто вступает в противоречие с правилами и нормами как Аҧсуара, так и действующего законодательства в стране.

Зачастую ему приходится действовать вне морального и правового поля. Да и в мире морали и права нет ясности и определенности. Не нарушая морально-правовые нормы, он не может стать богатым. Поэтому ему приходится искать «свой» путь к богатству. Вероятно, это издержки того кризиса (переходного процесса), о котором речь шла выше.

Но от этого, повторяю, абхазу не легче. Прежней уверенности в себе и гордости за себя в нем уже нет. Жизнь его лишилась своей самодостаточности, привлекательности, красоты, смысла и все больше принимает уродливые формы. Он как бы лишился своего мира и оказался в каком-то другом, чуждом и непонятном, мире, где правила и нормы жизни еще не упорядочены.

Принадлежа уже другому миру, он продолжает нести в себе «родимые пятна» прошлого общества. Он изображает традиционного абхаза, на самом деле им не являясь. Он хочет соединить свой старый мир с новым, в котором еще не успел разобраться; хочет быть абхазом традиционным и современным (богатым). Но в этой своей устремленности он выглядит довольно наивным. К тому же новый мир, судя по всему, сам находится в переходном процессе.

Современный абхаз оказался в потоке социальной стихии. В этой стихии трудно узреть какие-либо привычные причинно-следственные взаимосвязи разворачивающихся событий. Последовательность их развития нарушена. Поэтому трудно обычным способом прогнозировать будущее, а новой технологией для этого он еще не вооружен.

По инерции мышления абхаз продолжает осмысливать новые реалии старым способом. Самым уязвимым местом стало отсутствие у него адекватного понимания себя и мира, в котором он сегодня живет. Нет в нем той уверенности в себе и в будущем, которая служила ему надежным источником внутренней ста-

бильности. В таких экстремальных условиях он вступил на путь выживания «любым способом». Но и выбора у него нет. Не по своей воле он оказался в потоке социальной стихии! Единственное, что он может и должен сделать в этих условиях, это, повторяю еще раз, осознанно участвовать в неоднозначных процессах социального развития. Но участвовать в них он должен не в качестве «блуждающего форварда», а коллективного социального субъекта, который *хорошо понимает, чего он хочет, и знает, как при данных условиях этого достичь*.

О сельской общине как среде культуры и проблемах ее модернизации

Выше мы определили, кем были абхазы в прошлом и кем они стали сегодня. Исходя из этого, мы попытались заглянуть и в будущее абхазского общества. Теперь мы уже можем более обоснованно сказать, кто мы — абхазы.

Абхазы — это отдельный народ. В сообществе разных народов, как региона, так и мира в целом, они отличали себя с незапамятных времен от других подобных образований и осознавали себя отдельным народом. Идентифицировали абхазы себя только через себя, а в более широком контексте — через сообщество кавказских народов. Так понимали они себя в прошлом, так продолжают понимать себя и сегодня.

Соседние с ними народы также признавали абхазов отдельным народом, и никто, включая и грузин, претендующих на Абхазию, не считал и не считает абхазов частью своего этноса. Абхазы — это имя (этноним) народа, а Абхазия — название территории (этнотопоним), где они исторически сложились и развивались. Это дает основание считать, что в социокультурном плане признание абхазов как отдельного (самостоятельного, самобытного) народа исторически давно уже состоялось (как de facto, так и de jure), закономерно обосновав, в свою очередь, идейную основу образования современной абхазской государственности.

Стать отдельным народом абхазы смогли, создав свой, достаточно самобытный социокультурный мир, который сегодня переживает не лучшие времена в своей истории. Мы попытались проникнуть в этот мир, понять своеобразие и смысл его суще-

ствования, а также мотивы, цели, ценности, интересы, потребности, желания живущих в нем людей.

Судя по всему, абхазы сегодня хотят не только *жить лучше*, но и *сохранить себя*. Но *как* этого добиться, они не знают. В связи с этим мы предлагаем свою версию. Сохранить себя абхазы могут через свою (абхазскую) культуру. Выполнить такую миссию — миссию сохранения абхазов — культура может в том случае, если она будет обладать соответствующим человекообразующим потенциалом.

При этом важно знать, о формировании какого человека идет речь? Ведь смысл культуры состоит не только в том, что она формирует человека как видовое существо вообще. Она формирует его и как индивидуальное существо с определенными чертами и признаками, соответствующими обстоятельствам времени и места. Поэтому важно знать, *какого* человека формирует сегодня абхазская культура? *Какими* чертами и признаками, способностями и ценностями она его наделяет? Более того, *каким* мы хотели бы видеть будущего абхаза и его культуру? Ведь мы сегодня участвуем в их формировании.

Осмысление этих ключевых вопросов проводилось нами на базе *ценностного подхода*. Именно ценностный подход, как представляется, позволяет рационализировать смысл абхазской культуры, оценить ее состояние, понять перспективы развития, подлинные мотивы и целевые установки в действиях ее носителя.

Между тем абхазская культура находится сегодня в ситуации, когда ее человекообразующий потенциал иссякает. Обрести необходимую силу она может только через своего носителя. Поэтому сохранение абхаза мыслится нами через сохранение его культуры, а абхазской культуры — через сохранение самого абхаза.

Пытаясь рационализировать смысл существования абхазов как отдельного народа, следует отметить, что он состоит в *самосохранении,* которое ими осознается достаточно четко. Самосохранение было и остается *стратегической целью*, которую абхазский народ преследовал на протяжении веков. Судя по всему, эта проблема останется в качестве стратегической цели и в предстоящее историческое время.

Выполнить миссию самосохранения абхазы смогут через *развитие своей культуры*. Только развивая себя и свою культуру, они могут сохранить себя. При этом важно избегать упрощенного понимания таких фундаментальных категорий, как «самосохранение» и «развитие». Самосохранение сегодня — это вряд ли одно только *повторение* пройденного, хотя повторение, как уже отмечалось, есть необходимая и важнейшая сторона развития. И как раз через повторение сохраняется преемственная связь в развитии.

Другой необходимой стороной развития является *изменение,* т. е. сделать предмет иным, придать ему другую форму существования. Единство этих сторон (повторение и изменение) и есть развитие, хотя оно ими не исчерпывается. Но для нас здесь важно следующее: процессы повторения и изменения в социальной жизни могут происходить на разных уровнях. Агент этой жизни — коллективный социальный субъект — может участвовать в этих процессах как стихийно (бессознательно), так и осознанно. В наших условиях чрезвычайно важно, в какой мере коллективный социальный субъект осознает подлинные мотивы и цели своих действий, возможные их последствия и, самое главное, насколько эти действия соответствуют той стратегической цели (самосохранение), которую преследуют сегодня абхазы.

Важно здесь и другое: если повторение ведет к сохранению предмета в той форме, в какой он существует, то изменение — к ее обновлению. Стремясь к сохранению своей культуры, необходимо знать, какие именно нормы и ценности отвечают условиям и потребностям современного абхаза (и потому их следует сохранить), а от каких привычек и стандартов жизни нужно отказаться. Таким же должен быть подход и к изменению/обновлению, когда также требуется знать, насколько новое, включаемое в жизнь нашей культуры, соответствует ее нормам, отвечает потребностям современного абхаза и его стратегической цели.

В этом контексте стратегическая цель выступает в качестве критерия, по которому коллективный социальный субъект может проверять (оценивать) свои действия. При этом она может стать действенной силой социальных преобразований лишь в том случае, когда является целью коллективного социального субъекта. Чтобы цель выступала побудительной силой действий

субъекта, она должна быть не абстрактной идеей, а зримо представляемой социальной схемой (моделью) и обладать реальной значимостью (ценностью) для него.

В то же время цель не может быть достигнута одними только субъективными факторами (желанием, пониманием, потребностью и др.). Наряду с ними должны быть в наличии и реальные (объективные) условия, при которых достижение цели становится возможным. Более того, субъект должен обладать не только желанием, но и навыками и способностями, позволяющими ему рассчитывать на достижение преследуемой им цели.

Таким образом, сохранение современного абхаза осмысливается нами через развитие его культуры, а само развитие — через единство повторения и изменения. Именно через развитие осмысливается и возможность выхода из того кризиса, в котором находится сегодня абхазская культура. В этом контексте, в контексте кризиса, развитие абхазской культуры понимается нами через *восстановление* ее социальной дееспособности. Но восстановление как таковое, само по себе, состояться не может; оно может произойти как следствие целенаправленных действий коллективного социального субъекта. Такие действия он может предпринять, если видит в них *смысл*, *надобность, выгоду*. Восстановление социальной дееспособности абхазской культуры понимается нами как восстановление, прежде всего, ее человекообразующего потенциала.

Это значит, сама абхазская культура должна стать дееспособной в формировании человека как полноценного субъекта своей жизни. То есть внутри самой абхазской культуры человек должен получить такие навыки, способности и знания, которые достаточны для того, чтобы он мог вести образ жизни в качестве такого субъекта. Иначе говоря, абхазская культура должна стать человекоформирующей средой, в которой имеются условия как для приобретения человеком необходимых ему в жизни ценностей (навыков, способностей и знаний), так и для их реализации. Очевидно, что сегодня абхазская культура не обладает таким потенциалом.

Очевидно также и то, что у нашего коллективного социального субъекта нет понимания всей сложности современной ситуации, но зато у него есть желание изменить ее и восстано-

вить социальную дееспособность абхазской культуры. Однако субъект, повторяю, не знает, *как* это сделать. Разработка специальных исследовательских проектов, посвященных изучению этой проблемы, не стала еще традицией в наших академических кругах. В сфере социальной практики наука почти не используется. Изложенные выше положения, разумеется, не могут восполнить существующий здесь пробел; это всего лишь подходы к проблеме, научное решение которой требует, повторяю, выполнения комплекса специальных и взаимосвязанных исследовательских проектов.

В связи с этим представляется важным попытаться наметить еще один подход к решению поставленной нами проблемы. Он состоит не только в ее осознании, но и в соответствующих действиях коллективного социального субъекта. Эти действия также должны быть предварительно осмыслены и описаны. Все то, что говорилось выше, имеет смысл лишь в контексте определенной социальной практики, осознанно направленной на восстановление культурной среды современного абхаза.

Культурная среда современного абхаза, в силу известных причин (война, переходный процесс, внутренняя миграция и др.), сегодня разрушена. Не восстанавливая эту среду, трудно говорить о перспективах развития абхазской культуры и самосохранения абхаза. Именно через восстановление разрушенной инфраструктуры абхазского общества осмысливаются возможные пути его социального развития. Это осознается обществом, хотя и не всегда в адекватной форме.

Часто восстановление понимается однобоко — как восстановление объектов хозяйственного назначения, образования, здравоохранения, культуры и др. Хотя такая важная и нужная работа и поддерживается в обществе, но в ее проведении не хватает продуманности, обоснованности и стратегической направленности. Восстановительный процесс не происходит как следствие реализации специально разработанных и апробированных программ развития страны. Он не коснулся еще сельской местности, разрушение которой продолжается. Между тем именно с сельской местности следует начинать реализацию проектов, направленных на восстановление дееспособности абхазской культуры. Ведь не секрет, что по своей типологии абхазская культура

является сельской, а сельская община — ее социальной средой. Эта мысль требует уточнения.

Человек, как известно, может поддерживать свое существование лишь в контексте определенной социокультурной среды. Но и сама культура может функционировать лишь в рамках определенной среды, в качестве которой выступает сообщество ее носителей в единстве с созданным им предметным миром. Именно такой социокультурной средой являлось абхазское село (община). Поэтому важно дать хотя бы краткое его описание.

Истоки современного абхазского села уходят в глубь истории и связаны с общиной. Выше уже говорилось об общине, ее роли и месте в традиционной абхазской культуре. К тому, что уже говорилось, здесь можно добавить следующее. Община на самом деле играла ключевую роль в жизни традиционного абхазского общества. Нетрудно понять, что она, как устойчивая форма организации определенной группы людей, формировалась в процессе совместного освоения ими той территории, которая впоследствии становилась их собственной территорией.

Очевидно, что такое объединение людей не было формальной организацией; оно отвечало интересам как отдельной личности, так и всего коллектива в целом. Община поддерживала каждого своего члена, а тот отвечал взаимностью. Функционировала она как самоуправляющаяся организация, в которой не было специального (надобщинного) института власти. Власть, по существу, принадлежала самой общине (собранию членов общины), что дает основание говорить о ней как о *гражданской общине*.

Значимость общины в жизни каждого ее члена была чрезвычайно велика. Она обладала в лице общественного мнения непререкаемым авторитетом и выносила окончательный вердикт относительно достоинства каждого ее члена. Строгое соблюдение каждым членом общины ее правил и норм широко поощрялось, а их нарушение, напротив, жестоко каралось. И все это делала община.

Видимо, с общиной связана сама идея верховной власти народа, которая хорошо просматривается в культурно-исторической традиции абхазов. Более того, есть основание думать, что многие культурные черты и признаки, присущие народу, проистекают из жизни общины.

Формирование народа как единого социального образования происходило по тем же принципам, что и у общины. Более того, сам народ (следствие) как таковой представляет собой результат слияния общин (причина). При этом общины не растворялись в народе, а сохранялись в качестве весьма важного и активного его структурного элемента. Мнение народа становилось реальной силой лишь через мнение общины. Именно с общины начиналось формирование *единого* культурного (смыслового, ценностного и др.) пространства народа.

Иначе говоря, община выполняла важную социальную функцию в формировании и поддержании жизни общественного целого. Через общину происходило, повторяю, формирование единой абхазской культуры, требования и ценностные нормы которой были обязательными для всех ее членов. Не создав единого культурного пространства, невозможно было вести совместную жизнедеятельность и решать такие сложные задачи, как обеспечение безопасности, адаптация к природным условиям (климат, биота, гео- и гидроресурсы, рельеф и т. д.), создание своей (общинной) структурированной и иерархизированной организации.

Вследствие этого члены общины становились носителями одной и той же культуры. Они не могли обойтись без своей культуры, испытывали естественную потребность в ней, поскольку только через нее могли удовлетворять свои базовые потребности. Особенно важно то, что, выполняя столь важную (формообразующую) социальную функцию, община складывалась как *моно-культурная*, *моноязычная* организация людей.

Опредмечивая себя в лице сельской общины, культура формировала свою среду. Под средой здесь понимаются, прежде всего, сами люди — члены общины, для которых данная культура являлась их реальным образом жизни. В структуру среды входило также все то, что создавалось трудом (интеллектуальным и физическим) членов общины и составляло их предметный мир (жилище, домашняя утварь, хозяйство, пища, одежда, украшения и многое другое). Предметный мир общины, как и сами люди, оформлялся и стилизовался по меркам и канонам их культуры. Тем самым члены общины соответствовали своей культуре, а сама культура — их потребностям. В таких условиях

членам общины не приходилось испытывать дефицит в культуре, и самой культуре общины ничего не угрожало. Культура и ее носители взаимообусловливали и поддерживали друг друга.

Однако это не означало, что община, будучи отдельным и достаточно замкнутым (самостоятельным) микросоциальным образованием, была изолированной. Отнюдь нет. Она нуждалась в тесной связи с другими аналогичными образованиями и поддерживала отношение с ними. Именно через межобщинную связь и отношение и происходило формирование этнокультурной целостности как макросистемного социального образования.

Несмотря на ту серьезную деформацию, которой подверглась абхазская культура за последние столетия, именно сельская община оставалась ее основой до недавнего времени. При этом следует избегать обыденных представлений и оценок, будто сельская культура примитивна, утратила сегодня свою значимость и ее следует преодолевать. Как раз сельская культура способна формировать в человеке такие морально-психологические ценности, дефицит которых остро ощущается в условиях городской культуры (стыдливость, совестливость и др.).

Еще недавно сельская культура была доминирующей в Абхазии и заметно влияла на жизнь городской культуры. Село оставалось надежной опорой для абхазской культуры, позволявшей ей отвечать на все вызовы исторического времени. При всей замкнутости и консервативности (традиционности) абхазской культуры она не превратилась в закостенелую схему и сохранила в себе не только ценную информацию о былом, но и определенную социальную дееспособность, в том числе способность к модернизации и межкультурной коммуникации, о чем, в частности, свидетельствует опыт прошлого столетия.

Однако в последнее время абхазское село утратило свое доминирующее положение в обществе. Теперь стала доминировать городская культура в том виде, в каком она есть сегодня. Процессы, разрушающие сельский уклад жизни, нарастают. Вследствие внутренних миграционных процессов, а также урбанизации сельское население катастрофически сокращается.

После войны люди не стали восстанавливать разрушенную сельскую инфраструктуру, а в поисках средств жизни начали просто переселяться в города. Переселяясь из сельской местно-

сти в город, они меняют свою социокультурную среду. Из моно-культурной они попадают в поликультурную среду, где им приходится адаптироваться к новым условиям и вести непривычный для себя образ жизни.

Часто эти люди оказываются в ситуации, где жизнь протекает в своеобразном «усиленном режиме» переходного процесса. В ходе этого процесса им предстоит сменить сельский образ жизни на городской. Это сложный, болезненный и полный социальной неопределенности (неоднозначности) процесс. Они покинули свою привычную социальную нишу, но новую еще не заняли. Пребывая в поиске своей новой роли и места в обществе, им приходится пока занимать промежуточное положение и бороться за свое место в жизни.

Вследствие этих деструктивных процессов хозяйственный и культурный потенциал абхазского села стал иссякать. Разрушается, а в ряде случаев уже разрушилась, та самая социальная среда, которой абхазская культура поддерживалась и самовоспроизводилась. Лишаясь своей среды, абхазская культура теряет, прежде всего, своего носителя. Очевидно, что, не остановив этого процесса (процесса вымирания абхазского села) и не восстановив естественную среду (село) абхазской культуры, серьезно думать о перспективах ее развития не приходится. Именно восстанавливая место и роль абхазского села в жизни общества, можно создать такие социальные условия, при которых жителям села было бы *выгоднее* и *удобнее* решать задачи своей повседневной жизни через правила и нормы абхазской культуры.

Важно помнить и другое. Культура лишается перспектив существования, когда она становится патриотической «обузой» для ее носителя или превращается в формальный символ самоидентификации. Но культура живет лишь тогда, когда ее носитель *реально нуждается в ней* и *через нее удовлетворяет свои базовые потребности*. Только при наличии реальной потребности в абхазской культуре и условии удовлетворения ею такой потребности можно говорить о перспективах развития абхазской культуры и сохранении ее носителя.

При этом важно заметить, что потребность и социальные условия ее удовлетворения являются взаимообусловливающи-

ми факторами. Те или иные условия вызывают соответствующие им потребности и наоборот. В нашем же случае ситуация гораздо более сложная: из-за изменившихся условий в жизни современного абхаза наблюдается резкое снижение его потребности в абхазской культуре. Свои возросшие потребности он удовлетворяет через другие культуры (главным образом, русскую). Существо задачи, возникающей в связи с этим, как раз состоит в наращивании потенциала абхазской культуры, в развитии ее способности удовлетворять эти новые потребности абхаза.

Решение этой задачи мыслится нами, повторяю, через восстановление абхазского села. Но при этом важно уточнить само понятие «восстановление». Что же на самом деле понимается под восстановлением? Если восстановление понимать как повторение былой формы жизни абхазского села, то стоящей перед нами сегодня стратегической задачи — задачи сохранения абхаза через его культуру — не решить. Абхазское село, даже в лучшие свои (скажем, советские) времена, сегодня не отвечало бы повысившимся требованиям и было бы не в состоянии удовлетворить растущие потребности сельчанина, который уже не прочь овладеть даже компьютерными технологиями! Стало быть, речь должна идти об абхазском селе такого типа, в котором потребность в абхазской культуре была бы высокой. Для этого важно выяснить, насколько реален проект такого села, предусматривающий проведение серьезных социальных преобразований? Возможна ли вообще реализация такого проекта в наших условиях? Если да, то *как*? Есть ли у нас в наличии ресурсы, прежде всего *человеческие*, которые способны и готовы включиться в процесс восстановления роли и места абхазского села в жизни общества?

А пока необходимо, в первую очередь, изучить и оценить современное состояние абхазского села, определить основную тенденцию происходящих в нем социальных процессов. Важно также отслеживать эти процессы (мониторинг). Изучать абхазское село надо комплексно, всесторонне и скрупулезно, с применением современных научных методов. Выполнить такие исследовательские проекты мы сегодня в силах.

Провести такую работу тем более важно, поскольку о положении современного абхазского села нам приходится судить лишь

по косвенным показателям или данным «включенного» наблюдения. Комплексное изучение абхазского села не проводилось даже в советское время. Наши представления о положении дел в абхазском селе поверхностны, фрагментарны и потому не могут быть положены в основу проекта по его преобразованию. Только наука, причем действительная наука, а не ее подобие, может ответить на поставленный выше вопрос.

Пока же позволим себе сформулировать рабочую гипотезу. Ее главная посылка: *абхазское село еще можно спасти*. Такой оптимизм имеет определенные основания. Происходящие сегодня в жизни абхазского села процессы носят, главным образом, стихийный характер. Это значит, что имеющиеся ресурсы (осознанное участие и влияние на эти процессы коллективного социального субъекта) почти не используются. При активном использовании указанных ресурсов ситуацию можно изменить. Это во-первых.

Во-вторых, при нынешнем состоянии (разрушенности) абхазского села имеется не только потребность в его восстановлении (реконструкции), но и возможность придать происходящим в нем процессам другое направление развития. Более того, именно при таких условиях возникает больше возможности для проведения осмысленных социальных преобразований. Преобразовать слабое, полуразрушенное село гораздо легче, чем то, которое устойчиво функционирует. Только важно, чтобы концептуальное понимание этой возможности было достоянием, в первую очередь, сознания коллективного социального субъекта.

Важно также, чтобы само понимание предполагаемых социальных преобразований было выражено в форме специального типового проекта. Такой проект может быть разработан специалистами на основе научных данных и апробирован в установленном порядке, включая обсуждение его широкой общественностью. Только после этого проект может быть передан на обсуждение заинтересованным государственным и местным органам самоуправления, с последующим принятием его к исполнению. Без такого предваряющего деятельность субъекта проекта трудно рассчитывать на успех в достижении той стратегической цели, о которой здесь идет речь.

В силу исключительной значимости проекта охарактеризуем его более подробно. На наш взгляд, целесообразно сделать его долгосрочным. В его рамках можно создавать промежуточные (краткосрочные) проекты. Такие проекты более контролируемы, быстрее реализуемы и проще в получении определенных (промежуточных) результатов. Но оценивать полученные в ходе их выполнения результаты следует все же в контексте долгосрочного проекта. Обладая рядом преимуществ, краткосрочные проекты имеют смысл лишь в рамках долгосрочного.

В содержательном плане долгосрочный проект создается на основе концептуального (научного) понимания закономерностей и механизмов социального развития вообще и абхазского общества в особенности. Будучи концентрированным выражением научной концепции, проект не только объясняет закономерности социального развития, но и показывает, *как* можно повлиять на стихийно происходящие процессы и придать им нужное направление развития. Тем самым активное и творческое использование научного потенциала может существенно сказаться на происходящих сегодня в абхазском селе изменениях.

Важно, чтобы планируемые социальные преобразования были претворены, прежде всего, в сознании коллективного социального субъекта и только потом повторены им на практике. Чтобы такие преобразования состоялись, следует перестать мыслить по инерции и начать мыслить *критически*. Только таким способом можно преодолеть стихийность в развитии социальных процессов. Только таким способом можно сделать действия субъекта *контролируемыми, управляемыми* и, самое главное, *прогнозируемыми* с точки зрения возможных их последствий.

Проект может стать важным инструментом социальной инженерии в том случае, если он будет разработан на основе результатов, полученных после выполнения комплексного и целевого исследования села. Предварительно здесь можно отметить лишь некоторые стандартные требования, которым должен отвечать проект. Главными из них являются:

• обоснованность и перспективность реализации проекта и его стратегической цели;

• описание предполагаемых социальных преобразований;

• определение ближайших задач и описание механизмов и условий их решения;

• степень понимания коллективным социальным субъектом значимости цели социальных преобразований;

• реализуемость и контролируемость проекта;

• степень заинтересованности и готовности коллективного социального субъекта реализовать проект;

• ясность представлений об ожидаемых результатах и их значимости;

• простота и доступность языка проекта не только узкому кругу специалистов, но и непосредственным его исполнителям;

• наличие политической воли.

Как мыслится нами достижение стратегической цели проекта — сохранение абхазской культуры и ее носителя? Отметим еще раз: путь, по которому можно идти к этой цели, — это *восстановление (реконструкция) разрушенной социальной среды абхазской культуры* и, в первую очередь, абхазского села.

Чтобы приступить к продуманным и перспективным восстановительным работам в абхазском селе, необходимо, прежде всего, комплексно изучить его текущее состояние, характер и направление развития происходящих в нем процессов. Важно провести *спектральный* анализ природных условий территории села (климат, земельные угодья, почва, гидроресурсы, рельеф, растительный и животный мир и т. д.), состояния его социальной инфраструктуры (население, наличное хозяйство, коммуникации, уровень и качество жизни и т. д.). Такой анализ позволяет не только адекватно оценить текущее состояние села, но и найти возможные пути его изменения. Только важно заранее знать, в *каком* социальном облике мы хотели бы видеть абхазское село в будущем?

Очевидно, что хозяйственная и социокультурная инфраструктура села, условия жизни сельского жителя должны развиваться таким образом, чтобы полнее удовлетворять постоянно растущие потребности людей. Человек не должен жить в селе вынужденно и влачить в нем жалкое существование «по воле рока». Жить в селе должно быть *выгодным*, *удобным, предпочтительным* для него.

Разве село не имеет свои преимущества? Человек здесь ближе к природе и лучше знает ее приметы. Его образ жизни ближе к природным нормам. Воздух, вода, продукты, которыми он питается, экологически чище. Он может поддерживать свое здоровье не искусственным путем, а естественным, что гораздо эффективнее.

Естественный труд в селе существенно отличается от наемного труда, от труда в сфере торговли или услуг. Сельский житель трудится не по принуждению со стороны другого, а по своей воле и желанию. Он трудится для себя, для семьи, для непосредственного потребления производимых им продуктов. В таком труде, в котором человек преумножает свое приусадебное хозяйство и благоустраивает жизнь своей семьи, он более свободен.

Труд во благо себя и близких не истощает силы и здоровье человека. Напротив, такой труд укрепляет морально-психологическое здоровье человека, развивает его интеллектуальный потенциал и облагораживает. Такой труд — источник не только материального благосостояния, но и духовного богатства личности.

В морально-психологическом плане труд, затраченный на приобретение готового товара или его производство в условиях наемного труда, отличается от труда, наполненного творчеством и свободой. В последнем случае человек не *изнашивает*, а *утверждает* себя. При этом у сельчанина гораздо больше времени и возможностей заниматься хозяйством, чем у горожанина. Не грозит ему и безработица. Занят он трудовой деятельностью или нет, во многом зависит от него самого. Полезное для себя занятие в сельской местности человек всегда может найти. В таких условиях характер труда намного меняется. Правда, сельскому жителю, тем более в будущем, придется заниматься не только натуральным хозяйством, но и товарным производством, реализуя излишки своей продукции.

Важно и другое: сравнительно с горожанином жизненное пространство сельского жителя гораздо шире и осваивать это пространство, т. е. обустраивать свою жизнь в нем, он может по своему усмотрению. В сельской местности человек располагает возможностью создать для себя и своей семьи такие хозяйственные и бытовые условия (усадьба, строения, экология и т. д.), кото-

рые по своим удобствам и эстетическому виду могут не уступать бытовым условиям в городе. Для развития (расширения) домашней инфраструктуры (хозяйственной, бытовой и др.) у сельского жителя также больше возможностей, чем у горожанина. Только важно это понимать и быть готовым сполна использовать социальный потенциал сельской жизни.

Бóльшая самостоятельность сельского жителя выражается еще и в том, что он менее зависим от других людей — представителей различных сфер услуг, стражей порядка, чиновников и др., что особенно важно для абхаза, обладающего обостренным чувством собственного достоинства. Абхаз не любит, когда им управляют; он осознает себя самодостаточным и предпочитает сам управлять собой. Но, освобождаясь от большой зависимости от других, он попадает в бóльшую зависимость от себя! Поэтому он меньше жалуется на других. Не кому-нибудь другому, а самому себе больше обязан сельский житель тем, чем он реально располагает.

Особенно важно отметить морально-психологический климат внутри сельской общины. Нетрудно заметить, что в ней нет той напряженности, которая наблюдается в городском социуме. В условиях города, как известно, человек перегружен; он, как правило, находится в людском потоке, в котором его индивидуальность менее заметна и скорее утрачивается. Он все больше становится носителем массовой психологии. От избытка отношений и общения с другими людьми, зачастую формальных, он быстрее устает, быстрее ухудшает свое морально-психологическое состояние, для восстановления которого не всегда имеются условия и возможность. Поэтому человек в условиях города не испытывает особой (заметной) надобности для частых встреч с другим человеком; куда чаще ему хочется иметь возможность для уединения и восстановления растраченных сил.

В сельской местности, особенно в Абхазии, где люди живут разбросанно и контакты между ними, в силу природных условий (рельеф и т. д.), затруднены, человек больше предоставлен самому себе. Он, в отличие от горожанина, испытывает дефицит межличностных отношений и общения, поэтому в нем тяга к другому человеку и радость при встрече с ним наблюдаются чаще.

Люди в сельской общине более приветливы друг к другу и оказывают друг другу большее внимание. Причем их отношения не формальные (официальные), а пронизанные искренностью. В своей жизни они больше руководствуются моральными принципами и максимами, чем правовыми нормами закона.

Хотя сельский житель менее цивилизован, но зато более культурен; в его исполнении культура более естественна и тождественна самой себе. Цивилизация, как уже отмечалось, механична и технологична, культура же — надорганична и духовна. Цивилизация — образ жизни горожанина, а культура — сельчанина. Это дает основание считать сельскую общину вообще, а не только абхазское село, родной и изначальной средой культуры. Именно на этом и зиждется наш тезис о сохранении абхазской культуры через возрождение жизни абхазского села. Иначе говоря, культурный потенциал, которым обладает абхазское село, те резервы, которые имеются в нем и не используются до сих пор, дают основание говорить о перспективах развития и села, и культуры.

Но *как* возродить абхазское село, и *кто* будет его возрождать? Искомый ответ можно получить лишь через проведение комплексного исследования состояния и перспектив развития абхазского села, о котором речь шла выше. Проведение такого исследования не только отвечает на поставленный вопрос, но и создает, как уже отмечалось, предпосылки для разработки типового проекта развития села.

В связи с этим следует еще раз отметить, что проект должен отвечать определенным стандартным требованиям. Вместе с тем он должен предусматривать проведение комплекса взаимосвязанных мероприятий, направленных на обновление социального облика современного абхазского села. Главными из них являются следующие.

1. *Качественное улучшение условий и средств обеспечения коммуникативных связей людей, как внутри села, так и между селами, а также между селом и городом*. Вне этой взаимосвязи, как известно, люди не существуют и не могут объединиться в единую социальную общность. Ослабление этой взаимосвязи ведет к распаду социальной общности, а усиление — к образова-

нию (развитию) новой формы человеческой кооперации и степени ее консолидированности. Именно через эту взаимосвязь формируется и поддерживается культурное единство территории.

Чрезвычайно важно обеспечение этой взаимосвязи между людьми внутри села. Как раз внутри села как микрогруппового социального образования люди должны быть гораздо более сплоченными. Сельская община формируется и функционирует не только по территориальному принципу. Как таковая она формируется и функционирует и в силу того, что люди внутри нее лучше адаптированы как к природным условиям территории, так и друг к другу, лучше понимают друг друга, теснее связаны друг с другом и по образу жизни более похожи друг на друга. Разночтения культуры среди членов общины почти не допускается, что способствует формированию единой и стабильной духовной атмосферы.

Чтобы придать процессам, происходящим сегодня в абхазском селе, такое направление развития, необходима, в первую очередь, *реконструкция дорог*. Именно дороги являются, как известно, своего рода «кровеносными артериями» и для сельской общины. Реконструкция дорог тем более важна, поскольку в наших условиях, в условиях предгорного и горного рельефа и разбросанности хозяйств, людям приходится прилагать дополнительные усилия, чтобы поддерживать отношения и контакты между собой. Ситуация усугубляется еще и тем, что созданная в прошлом дорожная инфраструктура за последнее время, в силу известных причин (война, блокада, перемещение населения и т. д.), пришла почти в полную негодность. Стало быть, сегодня речь может и должна идти о создании в сельской местности таких дорожно-транспортных средств, которые могли бы связать разбросанные по территории села и хозяйства в единое целое и позволить сельчанам поддерживать и развивать свою общность.

2. *Упорядочивание хозяйственной инфраструктуры села.* Хорошо известно, что село есть определенный тип поселения. Этот тип сложился в ходе длительной социальной эволюции и обусловлен ею. В ходе этой эволюции он шлифовался, структурировался и развивался. Поэтому не следует воспринимать село как случайное скопление людей на единице пространства. Не являются случайными и сложившиеся на территории села хозяй-

ственные единицы, что позволяет рассматривать село как такую социальную организацию (кооперацию), в которой составляющие ее структуры (прежде всего, люди и их хозяйства) взаимосвязаны и находятся в определенном порядке. Только в этом порядке люди могут заниматься производством и воспроизводством жизни, а село — функционировать в системе социального целого.

К сожалению, за последние столетия абхазское село подверглось серьезной деформации, вследствие чего его структурная организация претерпела существенные изменения. По этой причине оно сегодня не может сполна выполнять свои социальные функции. Именно этим обстоятельством вызвана острая необходимость в восстановлении (реконструкции) абхазского села.

При этом речь идет не о простом повторении былого социального порядка и хозяйственной организации жизни села. Такой упрощенный подход проблемы не решает. Решение проблемы мыслится нами через реконструкцию (обновление, модернизацию) сельской инфраструктуры и восстановление таким путем роли и места абхазского села в жизни общества. Такой подход предполагает сохранение и того социального опыта, который столетиями накапливался здесь в организации и развитии сельской общины.

Реконструкция села — это, прежде всего, формирование новой инфраструктуры (дорог, строений и т. д.). Предусматриваемая проектом новая инфраструктура села должна отвечать как экологическим нормам, так и современным потребностям сельских жителей, а также учитывать динамику происходящих сегодня социальных изменений. Жить в селе с такой социальной инфраструктурой, повторяю, человеку должно быть выгоднее и удобнее.

Ключевое место в социальной инфраструктуре села, как известно, занимает семья с принадлежащим ей домашним хозяйством. Выше уже говорилось о семье вообще, ее роли в жизни общества. Особо выделяя сельскую семью, следует подчеркнуть, что ее члены более привязаны друг к другу; узы между ними более прочны. Каждый готов идти на самопожертвование во имя жизни другого. Более крепка любовь, которая лежит в основе семьи.

Присущие сельской семье особенности делают ее более устойчивой и продуктивной социальной ячейкой, роль которой ничем другим не заменима. Ведь семья является, пожалуй, единствен-

ной узаконенной, нравственной формой человеческой популяции. Более того, именно в семье ребенок проходит наиболее сложный и важный (начальный) этап социализации. Именно здесь он совершает величайший скачок из царства животных в царство людей. Здесь он приобретает самые необходимые навыки и способности, в частности способность улыбаться, владеть своим телом, ходить вертикально, видеть, слышать, обонять, осязать и многое другое, с тем чтобы войти в предметный мир культуры своих родителей.

Подготовка ребенка к прохождению других этапов социализации (ясли, сад, школа, вуз и т. д.) происходит также в семье. И то, как проходит процесс социализации ребенка на этих этапах, также во многом зависит от семьи. Семья, таким образом, играет ключевую роль в производстве и воспроизводстве жизни. Это дает основание думать, что ключ к решению проблем абхазской демографии и культуры, в том числе и языка, следует искать в феномене семьи, особенно сельской. В силу своей специфики сельская семья обладает бóльшим потенциалом в решении этих проблем, как в количественном, так и в качественном плане. Семья содержит в себе большую культурную энергию, что позволяет ей не только произвести ребенка, но и формировать его в определенном социокультурном стиле. Только важно, чтобы сельская семья реализовала свой потенциал.

Для этого необходимо, в первую очередь, модернизировать материальные условия жизни сельской семьи. Речь идет о реконструкции (обновлении) домашнего хозяйства (жилых и подсобных помещений, дорог, планировки поселения и т. д.), а также о включении в него новой техники, транспортных средств и др. Жилые и подсобные строения должны быть удобными, отвечать экологическим, прежде всего санитарно-гигиеническим, нормам, а также современным инженерно-строительным и архитектурным требованиям.

Важно учитывать стилистические особенности архитектуры и сельской инфраструктуры. Внешний вид и внутреннее убранство домашнего хозяйства, особенно жилых строений, должны способствовать развитию успешной семейной жизни. Планировка, предметы домашнего обихода, дизайн помещений должны соответствовать образу жизни членов семьи, их

ценностной ориентации. Важно, чтобы эти условия помогали эффективно трудиться, отдыхать, воспитывать детей, общаться, принимать гостей и т. д.

Имеет значение и другое. Все взрослые члены семьи должны активно участвовать в создании современного домашнего хозяйства и подходить к этому процессу как к акту своего творения. Только в этом случае они вправе гордиться своим хозяйством и, самое главное, собой. Ведь создание и ведение современного домашнего хозяйства требуют больших человеческих усилий, причем не только физических, но и интеллектуальных. При этом важно, чтобы человек создавал и развивал свое хозяйство не только и не столько как необходимость, сколько как потребность, точнее говоря, как *способ удовлетворения своей интеллектуальной потребности*. Только в этом случае материальные блага, создаваемые человеком, будут служить ему, а не он им.

Но вернемся к предмету нашего анализа. Отдельное домашнее хозяйство должно занимать свое определенное место в социальной инфраструктуре села и вписываться в ее контекст. Оно должно быть хорошо связано с другими хозяйствами, расположенными на территории села. Только в этой взаимосвязи, как уже отмечалось, каждое из хозяйств может эффективно функционировать и динамично развиваться. Структурное расположение отдельных хозяйств на территории села должно быть отражено в проекте его реконструкции.

В проекте следует предусмотреть не только создание новых домашних хозяйств, но и обновление старых, которые еще действуют, но уже не отвечают современным требованиям. По существу, речь может и должна идти о формировании новой сельской архитектуры, которая хорошо вписывается в ландшафт территории, образуя гармоничный природно-хозяйственный комплекс, не нарушает экологии и является эстетичной и современной.

3. *Модернизация центра*. Село вообще и абхазское в том числе представляет собой, как уже отмечалось, довольно сложное структурное образование. Среди таких структур можно выделить еще две, каковыми являются *центр* села и его *периферия*. Взаимодействие этих структур существенно влияет на сельскую жизнь.

Под периферией здесь понимается совокупность домашних хозяйств, о которых речь шла выше. Эффективно функционировать они могут при наличии связи не только между собой, но и с центром. Все это может дать село — своеобразная системообразующая организация, способная поддерживать свое и территориальное, и организационное единство. В этой организации центр играет ключевую роль.

Центр представляет собой удобное и привлекательное для сельчан место, где они собираются для обмена информацией, обсуждения общественно значимых вопросов и других мероприятий. Именно в центре села возводятся наиболее значимые строения (административные здания, школа, культурно-просветительские учреждения, больница, торговые помещения и др.). Многие из таких строений сегодня частично либо полностью разрушены, а сохранившиеся — не отвечают современным требованиям. Поэтому речь должна идти о реконструкции (и также по специально разработанному и апробированному проекту) центральной части наших сел.

Проект реконструкции должен предусматривать планировку центра, его благоустройство (создание парковой зоны, спортивных сооружений, достопримечательностей и др.), модернизацию старых зданий или строительство новых и др.

Реконструкции подлежат памятники культуры, расположенные не только на территории центра, но и в остальной части села (например, монументы, фамильные склепы, родовые усыпальницы и т. д.). Все строения должны отвечать экологическим, санитарно-гигиеническим нормам, инженерно-строительным и архитектурным требованиям. В них должны быть коммунальные сети (тепло- и водоснабжение), а в школьных зданиях — условия, в частности, для приготовления горячего питания школьников.

Центр должен быть привлекательным и удобным для посещения и проведения общественно значимых мероприятий: сельских сходов (собраний), встреч, праздников, спортивных состязаний и игр, конкурсов, музыкальных и хореографических фестивалей, выставок и др. Такие мероприятия должны проводиться систематически и способствовать созданию здоровой атмосферы

внутри села, формированию чувства солидарности и социального оптимизма у его жителей.

При этом очень важно, чтобы процесс формирования новой социальной инфраструктуры села происходил при активном и добровольном участии его жителей. Это участие должно соответствовать их интересам, увлечениям, потребностям и осознаваться ими как способ самореализации, как деятельность во благо своей жизни и жизни будущих поколений. Все это сформирует в конечном счете разумное отношение людей к своей социальной среде.

Здесь важно подчеркнуть, что реконструкция села — это продукт созидательного (творческого) труда, реализация и развитие определенных интеллектуальных способностей участников коллективного трудового процесса. Этот процесс не может состояться вне культурного контекста. Именно трудовой процесс в культурном контексте может эффективнее реализовывать и развивать культуру. Необходимо только, чтобы труд был *созидательным* (творческим).

Собственно человеческое в человеке проявляется не столько тогда, когда он пользуется конечными (готовыми) продуктами, сколько в самом акте их творения (о чем уже говорилось выше). Между тем творить можно лишь по нормам культуры. Именно в этом процессе — в процессе социального творчества, социального преобразования жизнеустройства абхазского села — потребность в абхазской культуре, надо полагать, будет возрастать. Участникам этого процесса придется пользоваться потенциалом абхазской культуры не только из-за любви к ней, но и в силу *необходимости*. Для этого на практике, в своей повседневной жизни, люди должны почувствовать, что жить по-абхазски им *выгоднее и удобнее*.

Чрезвычайно важно сегодня развивать культуру быта, культуру поведения и межличностных отношений. При этом культура не должна быть идолом, которому люди поклоняются, или только символом идентификации; она должна быть их единственно реальным *образом жизни*. Организовать людей для жизни подобным образом гораздо легче именно в сельской местности, нежели в городских условиях.

Эта работа предполагает также защиту чистоты абхазской культуры, преодоление нигилизма в отношении к Аҧсуара и непомерного разброса мнений в ее понимании. Извращенная трактовка ее смысла, став довольно частым явлением, переносится в практическую жизнь людей. Под прикрытием Аҧсуара люди все чаще совершают не совместимые с ней деяния. Как раз в этом направлении — возрождения абхазской культуры и укрепления ее позиции в жизни сельского жителя — можно и нужно вести работу (воспитательную, просветительскую и др.) по разъяснению социального (ценностного) потенциала Аҧсуара. Для этого необходимо, в первую очередь, составить усилиями ведущих специалистов свод моральных императивов Аҧсуара и издать его, а в высших учебных заведениях — ввести курс по абхазской культуре.

При реформировании системы образования необходимо предусмотреть качественное улучшение изучения абхазоведческих дисциплин, что потребует создания соответствующей задаче научно-методической базы и научно-педагогических кадров. Иными словами, социальное преобразование абхазского села должно быть подкреплено соответствующей идеологической работой. Без такой взаимосвязи социальной практики и идеологической работы трудно будет превратить абхазскую культуру в реальный образ жизни современного абхаза.

4. *Село и город*. При всей важности роли села в жизни абхазской культуры оно само по себе решить ее судьбу не может. Осилить решение такой задачи село может лишь в связи с городом. И вообще, модернизация абхазского села, о которой речь шла выше, мыслится нами лишь в контексте село — город. Но даже в этом контексте роль села в социальном возрождении абхазской культуры представляется нам ключевой.

Контекст предполагает не только и не столько взаимные поставки товаров и услуг, сколько взаимообмен духовными ценностями между городом и селом. Село, можно сказать, обладает не меньшим, а порой и бóльшим, потенциалом в производстве самого ценного капитала, каким является собственно человек. Село формирует его более здоровым как в физиологическом, так и в моральном плане. Сельский житель, как правило, более стыдлив, совестлив, сдержан и более способен к

самоограничению. Он обладает большим интеллектуальным потенциалом, что чаще проявляется им, правда, в городских условиях. Не об этом ли свидетельствует тот факт, что почти все талантливые люди, именами которых мы вправе гордиться, — выходцы из села?

Уместно обратить внимание и на то, что вся наша профессиональная культура (литература, театр, изобразительное искусство, музыка, хореография и т. д.) черпает образы и сюжеты, как правило, из сельской жизни. Село поставляло городу не только продовольственные товары, но и духовную пищу. Не является ли это показателем той важной роли, которую еще недавно играло село в жизни города и общества в целом? Важно эту традицию восстанавливать.

Но и город может сыграть важную роль в жизни села. Сельская молодежь может продолжать образование и получать профессиональную квалификацию в городе. Город может целенаправленно готовить специалистов (педагогов, агрономов, врачей и т. д.) для села. Через город сельская культура осознает себя. Именно город формирует критически мыслящую элиту, без участия которой ни один проект по модернизации абхазского общества, в том числе и села, разработан и реализован быть не может.

Примечания

1. *Чирикба В.А.* Грузия и Абхазия: предложения к конституционной модели // Поиски альтернатив для Грузии и Абхазии. М., 1999. С. 387–440.

2. В связи с этим нелишне вспомнить рассуждения Платона о тех, кто *может* и *должен* править обществом. По мнению философа, правящие жизнью общества не должны иметь семей, жен, детей, родственников, близких. У них не должно быть личных, семейных, родственных и иных интересов, кроме общих (государственных), дабы свободно и с полной отдачей сил они могли служить общему благу. Однако в жизни таких людей Платон не нашел. Выход из такой ситуации он видел в совершенствовании законодательства. Именно через совершенствование

законодательства он рассчитывал оградить общество от человеческих слабостей и пороков правителей. Как показывает исторический опыт человечества, этим надеждам, к сожалению, не суждено было оправдаться, но мысли великого философа не утратили своей актуальности и в наши дни (подробнее см.: *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 3. Ч. 2. М., 1972).

3. Цит. по: *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. М., 2004. С. 272.

4. В связи с этим уместно сопоставить две работы: С. Хантингтона «Кто мы?» (М., 2004) и Ю.Н. Воронова «Абхазы — кто они?» (М., 1993). Профессор Ю.Н. Воронов, хотя жил и работал в Абхазии, но абхазом себя не считал. Будучи русским, он не мог вопрошать: абхазы — кто мы? Профессор Гарвардского университета С. Хантингтон считает себя гражданином США и к гражданам своей страны он не мог обратиться с вопросом: кто они? Здесь важно другое: при решении по существу одного и того же вопроса авторы используют два подхода (внутренний и внешний).

5. Подробнее см.: *Шадже А.Ю.* Феномен кавказской идентичности // Научная мысль Кавказа. 2002. № 1. С. 36–45; *Дамениа О.Н.* Кавказская культурная идентичность: миф или реальность? // Там же. С. 45–55.

6. По свидетельству жительницы города Тбилиси Л.Р. Бигвава, грузинский солдат, воевавший в Абхазии в 1992–1993 гг., признавался, что «абхазы с “Песней ранения” идут навстречу пуле».

7. Следует отметить, что в основе любой культурной генерации в качестве исходного прообраза (архетипа), начала лежит определенный символ. Таким символом является, скажем, для древнегреческой культуры тот же космос, для китайской культуры — «инь» и «янь», для средневековой европейской культуры — Теос, для новоевропейской — Разум и т. д. Обращают на себя внимание те качественные преобразования, которые осуществляла европейская культура в процессе трансформации. В отличие от нее абхазская культура, как и китайская, не только сохраняет «родимые пятна» исторической архаики, но и в чем-то продолжает находиться еще в лоне архетипической формы бытия.

8. Важно учитывать отношение абхазов к своей территории, особенно когда речь идет об абхазо-грузинском урегулировании.

9. Такие понятия встречаются во многих других кавказских языках, в частности грузинском, адыгском и др.

10. В связи с этим Н.Н. Моисеев отмечает: «...в живом мире проявление кооперативности — это уже всегда некоторый компромисс: любое

объединение организмов в систему требует отказа от чего-то индивидуального во имя достижения некоторых общих целей» (см.: *Моисеев Н.Н.* Логика универсального эволюционизма и кооперативность // Вопросы философии. 1989. № 8. С. 58).

11. Изучение игры и ее роли в жизни человека позволило знаменитому нидерландскому культурологу Й. Хейзингу в начале прошлого столетия выдвинуть новую версию об антропосоциогенезе (см.: *Хейзинга Й.* Homo Ludens. Человек играющий. М., 2003).

12. Русский автор XIX в. Н. Дубровин, в частности, пишет: «Каждый оборванный горец, сложив руки накрест, или взявшись за рукоять кинжала, или опершись на ружье, стоял так гордо, будто был властелином Вселенной… Во всем видны гордость и сознание собственного достоинства» (*Дубровин Н.* История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т. 1. С. 547).

13. Способность человека *творить самого себя* была открыта еще Кантом (см.: *Кант И.* Соч. Т. 6. М., 1966. С. 10).

14. В Древней Греции под этим возрастом понимался, как известно, расцвет физических и духовных сил, наступавший в 40 лет.

15. *Ханаху Р.А.* Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени. Майкоп, 1997. С. 47.

16. Такая (бессловесная) форма выражения мудрости встречалась в Абхазии еще недавно. Мне вспоминается в связи с этим поведение соседа, жителя села Гуп — Николая Эшба, считавшегося сельчанами мудрым. Он был публичным человеком, но высказывался крайне редко, да и редко появлялся на виду сельской общественности. Лишь в исключительных случаях участвовал в сельских мероприятиях, что уже одно это придавало им характер особого события. Его приглашали для обсуждения и решения самых сложных проблем. Он принимал приглашения, хотя ничем не выражал своего отношения к обсуждаемому. Тем не менее само его присутствие играло решающую роль. Поэтому ни один житель села Гуп, считая его мудрым, не мог вспомнить, что же мудрого говорил Николай Эшба.

17. *Лакербай М.* Тот, кто убил лань. Сухум, 1982. С. 162–163.

18. Там же. С. 7–9.

19. Там же. С. 11–15.

20. *Лермонтов М.Ю.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 551–555.

21. *Толстой Л.Н.* Соч.: В 20 т. Т. 14. М., 1964. С. 23–149.

22. См.: Мир культуры. Нальчик, 1990. С. 150–153.

23. Здесь уместно вспомнить факт негативного отношения абхазов к определенным видам трудовой деятельности. До недавнего времени абхазы, особенно абхазские женщины, считали зазорным для себя работать в сфере торговли и услуг. В свое время (1968 г.) бюро Абхазского обкома КП Грузии и СМ Абхазской АССР пришлось принять специальное постановление, в котором абхазская женщина приглашалась на работу в этой сфере. За короткое время абхазская женщина не только освоила это ремесло, но и перестала относиться к нему негативно.

24. *Лихачев Д.С.* О национальном характере русских // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 5.

25. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 8.

26. *Ильин И.* Русская идея // Русский журнал. 2007. № 7. С. 30.

27. *Лихачев Д.С.* О национальном характере русских. С. 3.

28. Часто встречающееся в литературе, особенно публицистической, утверждение о том, что гуманистическая миссия русской культуры оставалась за тридевять земель для российского государства и никак не сказывалась на проводившейся им национальной политике, не выдерживает научной критики. При всей жесткости российского государства и его приверженности своим конъюнктурным интересам, оно все же испытывало определенное влияние культуры. Косвенно об этом говорит, в частности, трансформация российского государства из унитарной формы в федеративную. При этом строительство федеративного государства происходило не по земельному (территориальному), а по национальному (этническому) признаку, что не являлось одним лишь конъюнктурным изобретением большевиков, как это продолжает преподноситься массовому сознанию. Федеративная форма государства сохраняется и в демократической России. Тем самым российское государство берет на себя обязательство обеспечивать безопасность и создавать условия для развития как русской, так и других этнокультурных образований на его территории. Более того, августовские (2008 г.) события на Кавказе показали, что среди государств международного сообщества Россия оказалась единственной страной, которая спасла народы Абхазии и Южной Осетии от полного физического истребления.

29. *Ильин И.* Русская идея. С. 29.

30. Образно выражая негативный образ русской культуры, О. Шпенглер отмечал, что «Россия — кентавр с европейской головой

и азиатским туловищем» (см.: *Шпенглер О.* Закат Европы. М., 1993. С. 110).

31. Это отмечалось многими русскими мыслителями. В частности, П.Я. Чаадаев писал: «Мы так удивительно шествуем во времени, что, по мере движения вперед, пережитое пропадает для нас безвозвратно. У нас совсем нет внутреннего развития, естественного прогресса; прежние идеи выметаются новыми, потому что последние не происходят из первых, а появляются у нас неизвестно откуда… Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем без прошедшего и будущего…» (*Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма. М., 1991. Т. 1. С. 323–326).

32. Именно это обстоятельство, а не политическая конъюнктура, как думают многие ангажированные аналитики, предопределяет пророссийскую ориентацию Абхазии. Культурный фактор имеет более фундаментальное значение в жизни общества, чем политическая целесообразность.

33. Так называемая «абхазская лень», феномен которой постоянно муссируется сегодня в общественном сознании, связана не столько с природными условиями жизни, сколько с социальными порядками, существовавшими ранее в абхазском обществе.

34. *Хейзинга Й.* Homo Ludens. Человек играющий. М., 2003. С. 81–82.

35. Там же. С. 68–69.

36. *Бгажноков Б.Х.* Адыгская этика. Нальчик, 1999. С. 7.

37. Подтверждением тому может служить разразившийся ныне в мире финансовый (экономический) кризис.

38. Утверждая тезис об исчезновении народа вместе с исчезновением языка, многие наши авторы, видимо, не подозревают, что разделяют точку зрения тех грузинских аналитиков, которые доказывают то же самое. По мнению многих грузинских авторов, абхазам нужно *сохранить свой язык*, чтобы *сохранить себя*, для чего вполне достаточна «культурная автономия».

39. *Гулиа Д.* Стихотворения и поэмы. Л., 1974. С. 158–159.

Заключение

ЭЛИТА И КУЛЬТУРА

Смоделированная нами схема восстановления социальной дееспособности абхазской культуры (через модернизацию села) может показаться, с точки зрения текущих процессов, досужей фантазией, несбыточной мечтой. В самом деле, абхазская культура находится сегодня в критической ситуации, о чем уже говорилось выше. Изменить эту ситуацию не так-то просто. Добиться желаемого результата реализацией каких-то краткосрочных проектов вряд ли возможно. Рассчитывать на успех возможно лишь тогда, когда краткосрочные проекты встроены в другой, долгосрочный, проект, требующий стратегического видения проблемы. Смоделированная нами выше схема как раз и представляет собой такой подход. Сама схема является лишь попыткой найти мысленное (теоретическое) решение практической проблемы, стоящей ныне перед нами. Очевидно, что без такой схемы (мысленной конструкции), предваряющей практические действия человека, вряд ли возможно начать желаемые социальные преобразования.

Не всякому человеку (или группе людей) такая интеллектуальная задача под силу. Если говорить о человеке, то это должен быть специалист, профессионально занимающийся данной проблемой. Как раз к нему, в первую очередь, и обращены идеи, излагаемые здесь. Будет примечательно, если они вызовут в нем интерес и желание заняться разработкой альтернативной концепции. Разве при наличии конкурирующих

научных подходов и концепций не легче найти оптимальное решение проблемы?

Вместе с тем не следует забывать, что судьба абхазской культуры зависит, прежде всего, от ее носителей (народа), как, впрочем, и наоборот. Но не всегда такая миссия народу под силу, особенно на переломном этапе его истории. Ведь люди в основной своей массе являются стихийными носителями своей культуры и в повседневной жизни пользуются ею в том виде, в каком она им дана. При этом культура, несомненно, развивается, но ее носители до определенного момента этого не понимают, так как сами никаких осознанных действий не осуществляют.

Однако среди носителей культуры могут и должны быть люди, которые хорошо чувствуют состояние культуры и осознают происходящие в ней процессы. Их отношение к своей культуре иное, нежели у основной массы. Они относятся к своей культуре как к предмету своих творческих деяний. В творении своего «Я», своего внутреннего мира и культуры в целом они видят смысл своей личной жизни. Что это за люди? Это творчески одаренные поэты, писатели, ученые, художники, музыканты и др., составляющие особую прослойку общества — *творческую элиту*.

Об элите вообще и творческой в частности говорилось выше. К тому, что уже говорилось, следует добавить: представители творческой элиты выделяются своими интеллектуальными, прежде всего творческими, дарованиями, своим особым образом жизни. Они одержимы своими идеями, готовы ради них лишить себя личного благополучия. Нередко они идут на самопожертвование во имя своих идеалов. Способные погружаться в глубины человеческого бытия, они проникают в тайники человеческой души и открывают неизведанное. Само творение как таковое является для них, повторяю, призванием, смыслом их личной жизни.

Стихия таких людей — *творение* в культуре, а не *следование* ее заветам. Их стихия — жертвенность в духовном подвижничестве. Судьба культуры — их личная судьба, поэтому они не равнодушны к ней. Они не стремятся к материальному благополучию, карьере, общественному признанию, хотя желание прославить свое имя им не чуждо.

Они не приемлют правила и нормы рутинной жизни. Им чужд мещанский мир. Часто такие люди амбициозны, капризны, болезненны, странны, неуживчивы, трудно управляемы и могут даже не вписываться в контекст обычной жизни общества. Но их труд играет незаменимую роль в жизни культуры. Именно через их труд рефлексирует культура. Особенно это заметно, когда культура начинает испытывать какие-то внутренние недуги или оказывается перед угрозами либо упадка, либо разрушения, либо полного угасания и др.

В таких экстремальных условиях может произойти резкое снижение способности культуры выполнять свои социальные (формообразующие) функции. При этом простые носители культуры часто оказываются в состоянии, в котором они не знают, как им выживать дальше? Ведь нестандартность возникающих проблем требует такого же нестандартного подхода. Даже представители политической элиты могут не ведать, что следует делать в экстремальных условиях. Только люди, обладающие творческим даром, могут адекватно оценить ситуацию и подсказать, что же следует делать дальше. Только они могут найти неординарное решение проблемы и помочь людям выбраться из беды.

Именно такой элиты нам сегодня больше всего не хватает, потому что ситуация, в которой мы сегодня находимся, является как раз экстремальной. Можно ли обычным способом решить проблемы современной абхазской культуры? Знаем ли мы, как решить эти проблемы, имея в виду подход, специально разработанный, апробированный и принятый в сообществе ведущих специалистов? И есть ли у нас сообщество специалистов, занимающихся разработкой таких исследовательских проектов? Ведь так, между делом, подобные проблемы не решаются!

В решении проблем мы часто уповаем на государство, ожидая от него гораздо большего, нежели оно может реально сделать. Государство, несомненно, важнейший инструмент, но не универсальный. Оно создает лишь условия, реализация которых зависит от многих факторов, в первую очередь от людей, от их потребностей и способностей. К тому же эффективность государства зависит опять-таки от людей, но той их части, которая осуществляет в нем управленческие функции, от их способностей и

преследуемых ими интересов. Поэтому наличие в обществе таких элитных слоев, из состава которых осуществлялась бы ротация государственных служащих, отвечающих предъявляемым им моральным и профессиональным требованиям, чрезвычайно важно. После понесенных нами за последние десятилетия потерь сегодня приходится прилагать немалые усилия и в этой области (в области подготовки государственных чиновников). Важно только, чтобы она проходила в рамках государственной целевой программы.

Сложившуюся кадровую ситуацию не трудно объяснить. Выше уже отмечалось, что наша творческая элита оказалась не готовой к тем радикальным переменам, которые произошли на рубеже веков и продолжаются еще и поныне. Кризис абхазской культуры не мог не коснуться ее представителей.

Время глубоких перемен совпало со сменой поколений в абхазской элите. Ее ряды заметно поредели. Новое поколение, жаждавшее избавиться от грузинского засилья, оказалось не готовым нести на себе тяжелую ношу спасения абхазской культуры. Оно обладает идеей — идеей самосохранения народа, государства, — но не знает, как ее реализовать.

Новая политическая элита также не готова еще переложить свою идею на язык конкретных проектов социального развития. Ей не хватает глубины мысли, фундаментальности, жертвенности в духовном подвижничестве и других моральных качеств, необходимых, чтобы оценить значение творческой элиты и помочь ей занять достойное место в жизни общества. Конечно, сказывается и новая ценностная ориентация общества, которая, несомненно, осложняет формирование нового поколения национальной элиты.

Ее появление — это сложный и длительный процесс. И было бы наивно думать, что образование элиты может произойти в силу одной только потребности в ней. Нужны и другие условия, предпосылки, особая атмосфера и многое другое. Ведь речь идет об образовании особо тонкой и чувствительной материи! Не всегда удается понять, что же на самом деле движет такими людьми? Не всегда удается рационально объяснить факторы, обусловливающие собой появление в обществе особо одаренных и талантливых людей. Между тем без таких людей, без

критически и творчески мыслящей элиты, мы обречены заниматься либо повторением собственного исторического опыта, либо — подражанием опыту чужих. И в том и другом случае наша культура может лишиться своих исторических перспектив существования.

При всей сложности образования творческой элиты некоторые закономерности все же можно проследить. Ясно, что представители ее таковыми не рождаются, хотя природное начало здесь, несомненно, присутствует. При рождении дети, как известно, менее разнятся друг с другом по заложенным в них способностям. Но это различие их способностей в процессе социализации возрастает по причине разных социальных условий, в которых происходит формирование детей. Эти условия могут содействовать развитию способностей ребенка, но могут и препятствовать ему. Нередки случаи, когда из одаренного ребенка вырастает человек с ограниченными способностями и наоборот. Социальные условия, таким образом, играют решающую роль в формировании интеллекта ребенка. В чем же феномен понятия «социальные условия»?

Социальные условия — это, прежде всего, люди, которые вводят ребенка в незнакомый ему предметный мир культуры. Этот мир весьма сложный и разнообразный. Ребенок, как известно, не готов к освоению этого мира; он лишь «предрасположен» (А. Леонтьев) к человеческой деятельности. Самостоятельно, без помощи взрослых, овладеть этой деятельностью, а также предметным миром культуры ребенок не может. Для этого он должен, прежде всего, овладеть своим телом, а вместе с ним, повторяю, и предметами культуры.

Без ложки или вилки, например, ребенку трудно будет овладеть своей рукой так, чтобы осуществлять ее движение по траектории от тарелки до рта. На этом этапе чрезвычайно важно, *как* происходит формирование его чувственных органов: зрения, слуха, вкусового ощущения, обоняния, осязания и др. Не менее важен в жизни ребенка *игровой элемент*, а также *мера его свободы*. Игра и свобода, точнее говоря, *свободная игра* — это стихия ребенка, в которой наиболее рельефно проявляются его склонности и способности. Весь этот, отнюдь не простой, процесс ребенок проходит не без помощи взрослых и, более того, под при-

стальным вниманием заботливых и любящих родителей, воспитателей и учителей.

Но это внимание не должно чрезмерно ограничивать свободу ребенка. Взрослые должны помогать ребенку так, чтобы ему казалось: все то, что он делает с их помощью, *делает он сам*. Именно при такой свободе, когда ребенок действует (играет) «сам», повторяю, лучше проявляются его индивидуальные наклонности и способности, которые могут стать еще более заметными на последующих этапах социализации. Важно только, чтобы взрослые, участники этого процесса, хорошо владели искусством воспитания и обучения, умели тонко и осторожно влиять на формирование и развитие индивидуальных способностей ребенка.

Однако трудно развивать индивидуальные способности ребенка при *коллективистском подходе,* получившем непомерное распространение в нашей педагогической практике. Необходимо оптимальное сочетание коллективистского подхода с *индивидуальным*. Как раз индивидуальный подход позволяет не только выявлять индивидуальные склонности и способности ребенка, но и развивать их дальше. Для этого можно и нужно еще на раннем этапе воспитания и обучения детей, подростков, юношей выделять из них особо одаренных и проводить с ними отдельные занятия. Педагогическая практика, культивируемая в обществе, должна способствовать формированию талантливых людей.

В наши задачи не входит подробное описание процесса формирования индивидуальных способностей ребенка. Для нас важно другое: в нашем распоряжении немало механизмов, посредством которых мы можем эффективно влиять на этот процесс. Не столь уж беспомощно общество, как это могло показаться на первый взгляд, в формировании элиты, в том числе творческой. Важно только, чтобы в обществе была потребность в развитии человеческого интеллекта и создавались условия и механизмы ее удовлетворения. В противном случае недооценка значимости интеллекта, наблюдаемая сегодня в нашей жизни, способна погубить и культуру, и само общество.

Завершая проведенный нами анализ, нельзя не отметить следующее: не следует смешивать понятие творческой элиты с другими однопорядковыми понятиями (элита, политическая

элита, коллективный социальный субъект, актор и др.), которыми мы пользовались в книге.

Под творческой элитой здесь понимается, повторяю еще раз, группа людей, состоящая из поэтов, писателей, ученых, художников, музыкантов, архитекторов и др., занимающихся исключительно духовной деятельностью. Причем речь идет о талантливых людях, о людях с исключительными дарованиями в своей профессиональной деятельности.

Последнюю мысль важно подчеркнуть, поскольку творческий вакуум, образовавшийся за последнее время, стала усиленно заполнять бесталанность. «Литературщина» вытесняет подлинную художественную литературу, по которой мы еще недавно учились и которой по праву гордились. Такая же картина наблюдается сегодня и в других областях искусства, науки, да и в целом в духовной жизни общества. Творческий труд заменяется ремесленничеством, подлинно духовные ценности — их суррогатами, подлинная литература и искусство — подобием того и другого. Все это разнообразие псевдо-, анти-, околокультуры все больше наполняет потребительский рынок, беря в плен наше сознание, навязывая дурной вкус. При этом процесс обеднения духовной жизни сопровождается обилием общественных поощрений (наград, званий и др.). Не похоже ли это на пир во время чумы или на те признаки агональной культуры, о которой шла речь выше?

Наметившаяся в конце прошлого столетия тенденция, направленная на культивирование бескультурья, бездуховности, безвкусицы, продолжается, и в обществе пока нет реальной силы, способной ее остановить. Остановить ее не может, как видно, и правящая политическая элита, поскольку в силу своей специфики она вынуждена тратить свой потенциал, главным образом, на злобу дня.

Не может остановить эту тенденцию и остальная элита (финансовая, экономическая и др.). Только творческая элита способна преградить путь сползания общества к бескультурью. Именно ее представители могут не только фиксировать незримые процессы в жизни культуры, но, что особенно важно, и *реагировать* на них. Тем самым они формируют новую информацию о текущем и грядущем, передают ее другим элитным слоям

общества и, высвечивая путь в будущее, раздвигают горизонт мировидения культуры. Разве не так действовали великие умы ренессансного времени, предвещавшие Европе образы предстоящего развития? Разве не так было в России в эпоху, именуемую «серебряным веком»? Не так разве было и в нашей истории на рубеже XIX–XX вв., когда именно поэт узрел то, что никто другой заметить не мог?

С тех пор прошло немало времени, но ситуация в жизни абхазской культуры остается по существу прежней. Великий вопрос «Быть или не быть?» датского принца из трагедии Шекспира попрежнему стоит перед нами, требуя особой проницательности, духовного подвижничества. Но может ли имеющаяся у нас сегодня творческая элита взять на себя эту миссию?

Отчасти мы уже ответили на этот вопрос. К тому, что говорилось выше, следует добавить: взять на себя выполнение такой миссии наша творческая элита оказалась не в силах. Заметно ослабла ее творческая энергия, что не могло не сказаться на развитии мысли. Отдельные попытки в этом направлении остаются лишь приятным исключением. В целом же наша художественная литература, искусство, наука не смогли воссоздать целостный образ современного абхаза, раскрыть картину происходящих в его предметном мире социокультурных изменений.

Действительно, за короткое время в жизни абхаза произошли разительные изменения! Между тем о современном абхазе, о текущих социальных реалиях мы чаще судим категориями былых времен. Произошло заметное отставание мысли от ускоряющегося течения времени. Есть опасение, что впредь это отставание будет только расти.

Снижению творческого потенциала элиты способствуют происходящие в обществе ценностные изменения, под влиянием которых порой оказываются и ее представители. Многих из них беспокоит не столько судьба культуры, сколько забота о своем месте в обществе и доступе к социальным благам. Они оказались бессильны в выполнении своего духовного призвания и не смогли защитить свои ряды от посредственности.

По существу, наша элита лишь поддержала исторически выношенную идею о самосохранении через политическую независимость, но не предложила ничего нового относительно того, *как*

формировать новое абхазское общество? Безоговорочно приняв существующее сегодня положение вещей, она тем самым лишила себя морального права быть надпартийным образованием и находиться в духовной оппозиции правящей элите! Более того, ее представители разделились по партийным признакам. Не говорит ли этот факт о слабости нашей творческой элиты, о ее неспособности выполнять свою особую миссию в жизни абхазской культуры?

Слабость творческой элиты не может не сказаться на состоянии культуры. Дело вовсе не в том, чтобы творческая элита постоянно выступала против власти, позиций тех или иных политических организаций и объединений. Дело в том, что творческая элита, как уже отмечалось, выполняет свою особую миссию, отличную от тех задач, которые решаются властью и другими социальными институтами. Ее призвание, повторяю, — *забота о судьбе культуры, народа*. Культура без творческой элиты слепа, глуха, нема.

Творческая элита — это совесть народа и способность культуры понимать и объяснять себя и окружающий мир. Без творческой элиты культура становится слабой, уязвимой «сиротой», беззащитной от бескультурья, от внешних и внутренних угроз. Между тем культура постоянно нуждается в защите, в покровительствующей силе, которая может отвести любую угрозу, в том числе и угрозу от самой себя — как от самоуничижения, так и от чрезмерного самовосхваления.

Особенно важно защищать ее от бескультурья, которое, прикрываясь культурой, как нарост, паразитирует на ее теле. Культура начинает «испытывать» острое недомогание, чувство страха и неуверенности в себе, как только перестает «заниматься» самоочищением, самопознанием и начинает табуировать истину о себе. Сокрытие истины становится одной из главных забот культуры. Вакуум, образующийся при этом, наполняется, как правило, мифами и ложными представлениями о себе, что разрушает культуру изнутри. Культура, которая не содержит в себе жизнеутверждающей критической струи, обречена на вымирание.

Уместно в связи с этим вспомнить, как в начале прошлого века поэт Д. Гулиа бичевал пороки людей, разлагавших абхаз-

скую культуру. Разве сегодня ситуация стала лучше? Кто же сегодня реально угрожает абхазской культуре? Не наше ли отношение к ней? Не мы ли ее убиваем своим равнодушием? Не мы ль посягаем на ее высшие ценности и святости?

Но сознаться в порочности культивируемого нами ныне образа жизни, норм и правил поведения мы не хотим. Смелости не хватает! Мы много делаем, чтобы скрыть этот порок в себе. Не потому ли так много патетически насыщенных патриотических речей, наставлений, поучений и призывов к Аҧсуара, которыми полнится слух людской?

Что же скрывается под самовосхвалением, которым мы так увлеклись в послевоенное время? Не слишком ли мы стали насыщать свое сознание мифами о себе? Так мы можем лишить себя истины вообще, той самой Истины, при звуках которой, по словам великого Гегеля, «мировой дух выпрямлял свою грудь». Благо у нас есть еще внешние силы и факторы, которыми мы часто прикрываем свои собственные пороки и слабости. Как раз на эти силы мы и тратим свой критический потенциал. Но можно ли строить праведность своей совести на неправедности врага? Не пора ли нам самим критически взглянуть на себя и объективно ответить: Кто мы есть на самом деле? Что мы можем? Чего мы хотим?

Похоже, что мы теперь стали бояться Истины о себе больше, чем внешних врагов! Разве одна наша приверженность строительству независимого и правового государства может дать ответ на основополагающие вопросы жизни народа? Кто же может и должен ответить на эти вопросы? Творческая элита безмолвствует! Народ не слышит ее гласа — гласа, зовущего, предупреждающего, ограждающего.., — как это было еще недавно. Былого ее духовного величия, творческого вдохновения и влияния на общество уже нет.

Впрочем, данный опыт не лишен и позитивного смысла. Из него можно извлечь немало полезных уроков. Один из них, в частности, показывает, каким *не должно* быть новое поколение творческой элиты и каким нам хотелось бы его видеть.

Пока же общество продолжает привыкать жить в условиях дефицита нравственности, духовного кризиса и без творческой элиты. Ее место теперь занимает посредственность, которая

в лучшем случае может лишь имитировать творческую элиту. Посредственность, разумеется, не способна заботиться о судьбе культуры так, как о своей собственной судьбе. Она не обладает ни нравственной безупречностью, ни творческим даром, ни величием духа. Единственно позитивное, что она может сделать, — сохранить эту нишу (элиту) в структуре общества.

Чем скорее будет наполняться эта ниша талантливыми, творчески одаренными людьми, способными генерировать и инициировать идею развития культуры, тем быстрее начнется ее возрождение. Тем самым начнется возрастание роли абхазской культуры в формировании будущего абхаза. Само по себе возрождение абхазской культуры вряд ли начнется без усилий творческой элиты. Именно она может и должна сыграть роль первой скрипки, роль своеобразного первотолчка, чтобы процесс возрождения абхазской культуры начался.

РЕЗЮМЕ

На рубеже веков Абхазия превратилась в один из эпицентров геополитических и культурно-цивилизационных столкновений. Это было вызвано резкими переменами, которые происходили тогда в мире. Вследствие крушения Восточного блока («Варшавского договора») началось формирование «нового мирового порядка». Биполярная система мира сменилась однополярной. По существу, начался новый передел мира и перераспределение его ресурсов, обострившихся конкурентную борьбу между ведущими геополитическими игроками на новом витке спирали глобального развития. Эта борьба, с сопутствующими ей трагическими событиями и глубокими социально-политическими потрясениями, продолжается и поныне. Вероятно, раздоры, сотрясающие основу человеческого существования, будут усиливаться и впредь. Нет основания думать, что человечество извлечет надлежащие уроки из своего исторического опыта и в обозримом будущем перейдет к более безопасному способу сосуществования составляющих его стран и цивилизаций. Процессы глобального развития, происходящие сегодня с нарастающим ускорением, осмысливаются в книге через понятия «кризис» и «переходный процесс».

Именно в контексте глобальной борьбы и разворачивались основные политические события в регионе, в том числе и абхазо-грузинская война, образование абхазского государства, признание его независимости и др. Это не означает, что война была развязана внешними силами. Внешние силы лишь создали благоприятные условия, при которых она оказалась возможной и неизбежной.

Истоки войны восходят к сложившимся в последние столетия взаимоотношениям между Абхазией и Грузией. Воспользовавшись последствиями русско-кавказской войны, со второй половины XIX в. Грузия начинает проводить политику, направленную на присоединение Абхазии. Однако эта политика вызвала резкое неприятие со стороны абхазского народа, который никогда не осознавал себя через Грузию и не считал свою территорию частью грузинской территории. Возникшее на этой почве противостояние между Абхазией и Грузией с тех пор никогда не прекращалось. Частые попытки совместить несовместимые национальные интересы Абхазии и Грузии в рамках единого (унитарного) грузинского государства приводили к резкому обострению противостояния, а порой и к вооруженным столкновениям их друг с другом (1918–1921 и 1992–1993 гг.).

Последняя война и ее политико-правовые последствия ускорили процесс образования независимого абхазского государства, суверенность которого была признана в августе 2008 г. Россией, а затем и некоторыми другими государствами. Однако Абхазия не признана Грузией, и конфликт между ними остается неурегулированным. Это является одним из источников угрозы региональной безопасности. Есть вероятность того, что этот конфликт вновь может быть использован внешними силами. Поэтому важной остается нейтрализация конфликта, которая мыслится через ненасильственное урегулирование. Само урегулирование понимается как такое состояние, при котором участники конфликта переходят из деструктивного противостояния к конструктивному взаимодействию. Такое взаимодействие возможно при взаимопризнании равносубъектности сторон конфликта и на основе баланса их национальных (базовых) интересов.

Выдержав тяжелые, поистине судьбоносные, испытания, Абхазия добилась своего права на существование. Но реалии, с которыми сегодня столкнулась страна, не являются простыми и однозначными. Они несут в себе не только перспективы саморазвития, но и новые вызовы и риски. Чтобы адекватно ответить на эти вызовы, одного только политического самоопределения Абхазии оказалось недостаточно. Политическое самоопределение в новых условиях может дать ожидаемый эффект лишь в том случае, когда оно базируется на осознании субъектом права

своей культурно-цивилизационной идентичности. Эффективное же управление развитием общества возможно лишь тогда, когда правящая элита знает «свое» общество и знает, как им можно править.

Иначе говоря, будучи субъектом не только социокультурной, но и политической жизни, абхазскому народу (в лице его элитного сообщества) приходится теперь публично заявить: кто он и каковы основы его стратегических устремлений. Тем более важно это сделать, поскольку внешний мир часто путается в представлениях об Абхазии. Потому речь здесь должна идти не о формальной самоидентификации по схеме «Мы» и «Они», а об обосновании смысла и ценности существования «Мы». Обосновать смысл абхазской идентичности возможно тогда, когда она обладает значимостью не только для самой себя («Мы»), но и для внешнего мира («Они»). Это значит, что сегодня абхаз должен нести в себе такие ценности, которые имеют значение как для него, так и для других.

Суть задачи, возникшей ныне перед Абхазией, состоит в переосмыслении абхазской идентичности (культуры) в контексте глобальных трансформационных процессов. Само переосмысление абхазской культуры здесь понимается как:

а) осознание ее носителем стратегической цели, которую он преследует;

б) осознание им своей социальной дееспособности и интеллектуального потенциала;

в) готовность активно (осознанно) участвовать в формировании будущего абхазского общества;

г) понимание им тех условий и механизмов, через которые возможно достижение цели.

Решить такую, отнюдь не простую, задачу на основе лишь наличных, унаследованных от предыдущих поколений, традиционных представлений о себе и внешнем мире вряд ли возможно. От современного абхаза требуются уже новые знания, адекватные текущим реалиям. Чтобы овладеть такими знаниями, ему необходимо освоить новую информационную, в том числе и познавательную, технологию. Это, в свою очередь, означает необходимость интенсивного развития интеллектуальных, особенно творческих, способностей современного абхаза.

При решении задачи переосмысления абхазской культуры возникли и другие трудности. Традиционно использующийся в абхазоведении подход (суммативный, дескриптивный и др.), при всей его важности, ограничивает мыслительное поле. Раскрытие ценностного потенциала абхазской культуры потребовало расширения методологической базы — использования комплексного (системного), теоретического (понятийного) подхода. На основе такого подхода формулируется научная версия. Она является попыткой дать концептуальное (целостное) понимание абхазской культуры.

Такое понимание строится, в частности, на анализе абхазской культуры в ее исторической диахронии, что позволяет делить ее на традиционную и нетрадиционную. Между ними, хотя речь идет об одной и той же культуре, имеется принципиальное различие. Оно состоит в способе существования культуры и жизнеобеспечения ее носителя.

Традиционная культура, как известно, поддерживает свое существование через повторяемость. То есть человек в условиях традиционной культуры поддерживает свою жизнь, главным образом, через повторение унаследованного им социального опыта предыдущих поколений. Он не испытывает нужды в преобразовании этого опыта, в изменении (улучшении) общества, в котором живет. Общество оценивается им по степени его соответствия социальному прошлому, продолжением (повторением) которого является настоящее. Социальное прошлое им осознается как героическое и совершенное, как предмет подражания и критерий (эталон) оценки настоящего и исходная модель формирования будущего. Течение социального времени воспринимается им как циклическое (повторяющееся), и оно совпадает с биологическим временем. Поэтому в условиях традиционной культуры влияние прошлого на социальное настоящее довольно значительно.

Традиционная абхазская культура характеризуется так же, как горская, в силу значительности влияния на нее природных условий. Люди в условиях горных и предгорных территорий, как известно, сравнительно более ограничены и вынуждены строить свою жизнь в соответствии с нормами биогеоценоза. Объем производства и потребления здесь довольно

жестко сбалансирован. Эти нормы выражаются, прежде всего, через хозяйственную деятельность людей и закрепляются в обычаях и традициях. Именно в процессе совместного освоения (адаптации и изменения) людьми определенной территории и происходит создание ими своего отдельного сообщества (социокультурного пространства, порядка, структурной организации и др.). При этом освоенная ими природная территория превращается в их собственность («родная земля», Родина) и становится частью их культуры.

Рассмотрение традиционной абхазской культуры в таком контексте позволяет раскрыть своеобразие не только ее внутренней структурной организации, но и, самое главное, положение человека в обществе. Сама структурная организация традиционной абхазской культуры служит ведению человеком определенного образа жизни. Существо этого образа жизни состоит в ориентированности человека не на улучшение наличной формы жизни, а на ее (формы) сохранение. Поэтому свой потенциал человек тратит здесь главным образом не на производство материальных благ, а на соблюдение сложившихся в обществе правил и норм социальных отношений. В форме устного бытования эти правила и нормы выражены в системе Апсуара, являющейся основным законом традиционного абхазского общества. Она определяет не только правила и нормы межличностных взаимоотношений, но и те базовые ценности, по которым человек ориентируется в своей жизни. Таковыми являются: *стыдливость, совестливость, человечность, достоинство и честь*.

Эти ценности находятся в неразрывной взаимосвязи и располагаются в определенном порядке, как в пространственной горизонтали, так и вертикали (иерархии). В этой иерархии каждая из них занимает свое место по степени значимости. Высшей, смыслообразующей ценностью среди них является честь, которая более значима для человека, чем сама жизнь. Честь — это самооценка человека. Как раз в приобретении и реализации чести и состоит смысл жизни человека в условиях традиционной абхазской культуры. Реализация самооценки (чести) отдельного человека мыслится через признание ее другими. Культура превращалась, таким образом, в своеобразное социальное поле «игры», где каждый публично демон-

стрировал свою честь и стремился к признанию ее другими. Окончательный вердикт выносила община, чье мнение обладало статусом непререкаемости. Добивался успеха в этой игре лишь тот, чья публичная оценка соответствовала самооценке. Человек, не обладавший честью или уронивший ее, не мог рассчитывать на уважительное отношение к себе со стороны других. Это дает основание рассматривать традиционную абхазскую культуру как этикетную.

Вместе с тем люди в традиционной абхазской культуре оказывались в довольно жесткой взаимозависимости, в которой им приходилось строго придерживаться уважительного отношения друг к другу в соответствии с нормами Апсуара. При этом люди, носители этой культуры, делились на слои, каждый из которых занимал свое место в социальной иерархии (причем такое деление проводилось не столько по имущественным показателям, сколько по социальным характеристикам). Главными из этих слоев были: князья, дворяне и свободные крестьяне.

Свободными крестьянами считались те, кто имел право на публичное ношение оружия. Разумеется, они были зависимы от высших слоев (князей и дворян), но их зависимость была номинальной и выражалась вуалированно. Высокий социальный статус свободных крестьян объясняется той ролью, которую они играли в жизни общества. Они и производители материальных благ, и «стражи» (Платон) общества. Осознавали себя свободные крестьяне, как правило, в образе «стражей», воинов. Производственный труд, материальное богатство здесь не в почете. Высоко почитались духовные ценности, прежде всего честь и достоинство. Каждый крестьянин, как правило, являлся носителем чести и в случае надобности был готов защитить ее. Поэтому в обществе существовало и поддерживалось возвышенное представление о нем (крестьянине).

Несмотря на иерархичность слоев, все они находились в определенной (симметричной) взаимозависимости. Это способствовало взаимопризнанию самооценок основных агентов социальной жизни, что, несомненно, поддерживало стабильность традиционного абхазского общества. Сама культура в этих условиях являла собой некий сплав рыцарско-аристократического идеала, к которому стремились его носители.

Однако как бы традиционный абхаз ни оберегал свою культуру от возможных изменений и не канонизировал ее, она все же менялась, а вместе с ней и он сам. Изменения, происходившие в его ментальности и менталитете, в его ценностной ориентации, стали заметны лишь позже. Долго не отдавал он себе отчета в том, что вступил на другую жизненную стезю и стал вести иной образ жизни. Гордый и самовлюбленный абхаз, привыкший гарцевать своей честью и достоинством, не заметил даже, как сменил свою (абхазскую) одежду на европейскую. Но ведь одежда — один из символов самоидентификации! Стало быть, переход абхаза к европейской одежде не был простой сменой декорации?

Хотя он и сегодня предпочитает изображать себя в рыцарско-аристократическом образе, но это всего лишь гипербола! На самом деле, в этом образе уже выступает другой абхаз. Его действия определяются не столько духовными ценностями (честь, достоинство и др.), сколько материальными (хозяйство, жилище, пища, одежда и др.). Теперь его помыслы нацелены, главным образом, на наращивание вещного богатства.

По существу, абхаз стал переходить к новой культурной матрице — к матрице развивающейся культуры. Теперь доминирующим способом существования культуры, равно как и ее носителя, является не повторяемость, а развитие. В отличие от повторяемости развитие есть более сложный и противоречивый процесс. В условиях социального развития жизнь человека обновляется быстрее, но становится менее стабильной.

Вступив на путь развития, абхазу пришлось переориентироваться на материальные ценности, что явно противоречило жизненным нормам Апсуара. Стремиться к богатству и соблюдать при этом нормы Апсуара абхаз не может. Следуя нормам Апсуара, стать богатым трудно. Отказаться от своего желания стать богатым и вернуться к былому (скромному, почти аскетическому) образу жизни он уже не в силах. Но и отказаться от Апсуара, через которую только и происходит самоосознание, также невозможно.

Это противоречие стало осознаваться абхазом, хотя часто в превращенных формах, лишь в последнее время. Он пытается устранить его и преодолеть вызванное им свое амбивалентное

состояние, но добиться сколько-нибудь заметного успеха ему не удается. Пытаясь уйти от противоречия, он загоняет его в глубь своего подсознания и делает вид, будто Апсуара и материальные ценности вполне совместимы. Но как бы он ни старался скрыть подлинные мотивы и цели своих действий, они все же проступают. Судя по ним, ценностный мир современного абхаза существенно изменился. Теперь этот мир состоит из трудно совместимых и разнородных по смыслу и происхождению ценностей, взаимосвязь которых еще не упорядочена. При всей их неупорядоченности нетрудно заметить доминирующее положение среди них материальных ценностей.

Однако стремление к материальному благополучию как высшей ценности не сделало жизнь современного абхаза благополучной. Потребности его растут, и он оказывается в ситуации, когда ему всегда чего-то не хватает. В этих условиях ему приходится тратить немало сил и времени на поиск того, чего недостает. Сегодня он уже не ощущает себя самодостаточным. Добившись политической независимости столь дорогой ценой, он все больше начинает ощущать свою зависимость в других сферах жизни. Это не позволяет ему быть довольным собой и миром, в котором он живет. В этом мире он не может достичь той жизни, к которой стремится. Чтобы достичь желаемого состояния, он хочет изменить условия своей жизни, но не знает, как это сделать. По существу, он оказался в состоянии глубокого и затяжного кризиса.

Выбраться из этого кризиса абхаз может лишь через свою культуру. Но сама абхазская культура тоже продолжает находиться в кризисе. Собственно, кризис абхаза и кризис абхазской культуры — это один и тот же кризис. Этот кризис выражается в снижении дееспособности абхазской культуры и ее роли в выполнении своих социальных функций (коммуникативной, нормативной, человекообразующей и др.). Иначе говоря, социальные функции абхазской культуры суживаются. Между тем потребности абхаза расширяются, и ему приходится пользоваться ценностями (порой несовместимыми со своими) других культур.

Чтобы остановить этот процесс и вывести абхазскую культуру из тяжелого кризиса, необходимы такие социальные преобразо-

вания, при которых надобность в ней возрастала. То есть выход из кризиса мыслится через восстановление социальной дееспособности абхазской культуры, а само восстановление — через ее модернизацию. Одновременно с модернизацией культуры должна проводиться и модернизация ее социальной инфраструктуры (среды). Сегодня уже есть не только потребность, но и возможность для разработки и реализации таких проектов, особенно в сельских местах. Ключевую роль в модернизации абхазской культуры может и должно сыграть сообщество творчески одаренных людей («мыслящее меньшинство»), способных генерировать идеи и одержимых заботой о судьбе культуры. Здесь уместно вспомнить опыт модернизации абхазской культуры, начавшейся на рубеже XIX–XX вв. и прервавшейся в конце прошлого столетия. Этот опыт не утратил своей значимости и в наши дни.

RESUME

On the border of the centuries Abkhazia turned into one of the epicenters of the geopolitical and culturally-civilizational collisions. At that time it was caused by the abrupt changes taking place in the world As the consequence of a crash of the Eastern Block (Warsaw Treaty Organization), there started a formation of the "new world order". The bipolar system was replaced by the one polar one. Actually there started a new redistribution of the world as well as the redistribution of its resources causing the aggravation of the competitive fight among the leading geopolitical players on a new turn of a spiral of a global development. This fight accompanied by tragic events and deep socially-political upheavals has been going on up to now. The dissensions shaking the basis of a human-being's existence are sure to be reinforced in future. There is no reason to think that the mankind will be taught a lesson by its historical experience and in the nearest future would deal with the more safe way of the existence of its states and civilizations. The processes of the global development going on to-day with the speeding acceleration are being comprehended in the book via the concepts of "crisis" and "transitional process".

It is in the context of the global fight that the principal political events were being developed in the region such as Abkhazian-Georgian war, the formation of the Abkhazian State, the recognition of its independence etc. It does not mean that the war had been unleashed by the outer forces. They only created favorable conditions under which the war became possible and inevitable.

The source of war goes back to the formation in the last centuries interrelations between Abkhazia and Georgia. Having taken

advantages of consequences of the Russian-Caucasian war in the second half of the XIX century Georgia started to conduct a policy directed to the annexation of Abkhazia. However that policy caused hostility from the people of Abkhazia who had never imagined themselves under Georgia and had not considered their territory a part of Georgia. The opposition between Abkhazia and Georgia grown up on that soil had never stopped its activity ever since. Frequent attempts to combine incompatible national interests of Abkhazia and Georgia in the frames of the unitary Georgian state brought the sharp aggravation of an opposition which led to the armed conflicts (1918–1921) and (1992–1993).

The last war and its political and legal consequences accelerated the process of the formation of the independent Abkhazian state the sovereignty of which was recognized by Russia in August 2008 and later by some other states. However Abkhazia is not recognized by Georgia and the conflict between the two countries remains not regulated. It is one of the sources of threat to the regional security. There is a possibility that this conflict may again be untied by the outer forces. That is why the neutralization of the conflict remains extremely important and thought of as an unforcibly regulated process. The regulation itself is understood as such state where the participants of the conflict are passing from the destructive opposition to the constructive interaction. Such an interaction is possible if they both recognize the equality of the subjects of both sides of the conflict and on the foundation of balancing of their national (basic) interests.

Having withstood severe and truly destined ordeal Abkhazia has got its right for existence. But the realities Abkhazia has come across with are not at all simple and have only one meaning. They bring in themselves not only the perspective of self-development but also new challenges and risks. In order to be able to give adequate answers to those challenges it was not enough for Abkhazia to have obtained only political self-determination. The political self-determination by itself in the new conditions can produce an expected effect only if it is based on a recognition of a subject, the right of his culturally-civilized identity. The effective management of the development of the society is only possible when the ruling elite know their society and know how to rule it.

By the other words being a subject of not only socio-cultural but also a political life abkhazian people (represented by their elite community), now have to declare in public WHO they are and what their basic strategic onrush is. And besides it is more important to be done because the outer world is often confused with its idea of Abkhazia. That is why it must be said here not about the formal self-identification following the outline "WE" and "THEY" but about the substantiation of sense and value of existing "WE". It is possible to substantiate the sense of an abkhazian identity only when it possesses significance not only for itself "WE" but also for the outer world "THEY". It means that the abhazian of today must have about himself such values which are equally important not only for him but also for the others.

The essence of a task appeared before Abkhazia now as it is seen consists in over comprehension of an abkhazian identity (culture), in the context of global transformational processes. The over comprehension of the abkhazian culture is to be understood here as:

a) to be aware by its carrier of the strategic goal he aims to;

b) to be aware(by him) of his social efficiency and intellectual potential;

c) his readiness to actively(willingly) take part in the formation of the future abkhazian society;

d) the realization(by him) of the conditions and mechanisms with the help of which the goal may be reached.

To solve such complicated and not at all simple problem is hardly possible only on the base of traditional knowledge and notions inherited from the foregoing generations. For the contemporary abkhazian it is required to gain new knowledge adequate to the realities of today. For him it is also necessary to gain such knowledge to master new informational and in its turn cognitive technologies. It means the necessity of an intensive development of intellectual, especially creative abilities of the contemporary abkhazian.

On the way of solving the task of over comprehension of the abkhazian culture there appeared other difficulties. The traditionally used access in the studies of Abkhazia (summative, descriptive, etc.), in spite of its importance puts the limits onto the mental field. The disclosure of the potential of values of abkhazian

culture required the expansion of the methodological base- the use of complex (system) theoretical (conceptual) access. On the foundation of such an access the scientific version is being formed. It becomes to be an attempt of giving a conceptual (integrated) understanding of an abkhazian culture.

Such an understanding in particular is being built on the analyses of the abkhazian culture in its historical diachronia the what allows to split it (culture) into traditional and non-traditional. There is a principle difference between them although we speak about one and the same culture. It consists of the way of an existence of culture and in providing the conditions of life for its carrier.

The existence of the traditional culture is known to be supported through repeatedness. It means that the person under the conditions of the traditional culture conducts his life mostly repeating the inherited social experience of the previous generations. He does not have to change that experience or to change or improve the community he lives in. The society is being valued by him according to the past where the present is just repeating the latter. The social past is being realized by him as heroic and perfect, as the subject for imitation and the criterion to estimate the Present and the starting model to form the future. The social time-flow is accepted by him as cyclical (repeated) and it coincides with the biological time. That is why under the conditions of the traditional culture the influence of the Past upon the social Present is so significant.

The traditional abkhazian culture is characterized the same as the mountainary one because of the significant influence of the conditions of nature. People under the conditions of mountain and foothill territories are known to be more limited and forced to build their life in accordance with the regulations of biogeotsenozis. The production and consumption range are strictly balanced. These norms were formed first of all through the labor and household activity and then secured in the customs and traditions. And that is in the process of combined development (adaptation, changes, etc.) by the people of a certain territory that they create their separate community (socio-cultural territory, order, structural organization, etc.). Then the natural territory developed by them turns into their property (“native land”, motherland) and becomes part of their culture.

The consideration of the traditional abkhazian culture in such context allows one to disclose the distinction of not only its inner structural organization but the more important thing — the position of a human-being in the society. The structural organization of the traditional abkhazian culture itself makes a person undergo the definite way of life. This way of life orients a person not to improve anything in his well-being but preserve it as it is. That is why his potential is being spent here not for the production and improvement but for the abidance of the rules and norms of the social relations taken in the society. In the form of oral being these norms and rules are expressed in the system of Apsuara which is the principle law of the traditional abkhazian society. It determines not only the rules and regulations of the interpersonal relations but also those basic values according to which the person is being oriented in his life. Those are *modesty, conscientiousness, humaneness, dignity and honor*.

Those values are indissolubly interconnected and distributed in the determined order both in spatial horizontal line as well as in the vertical line (hierarchy). In this hierarchy each of them occupies its own place according to their significance. Honor among them is placed the highest which means more for the person than the life itself. Honor is the self-evaluation of a person. In the conditions of the traditional abkhazian culture the sense of life of a person is to gain and realize the honor. The realization of the self-evaluation (honor) of a separate person is thought to be recognized by the others. Therefore culture was turning into a certain social field for the "game" where everyone could demonstrate his honor in public and do his best to be recognized by the others. The final verdict was rendered by the community whose decision was unbreakable. The success was gained by the person whose self-evaluation corresponded to the public one. If the person was not of honor or somehow dropped it he could not calculate to the recognition of the others. It allows to consider traditional Abkhazian culture as the etiquette one.

At the same time people in the traditional abkhazian culture found themselves in a rather hard interdependence where they had to be extremely respectful to each other in accordance with the rules of Apsuara. But the people as the bearers of that culture were

divided into strata each of those occupied his own niche in the social hierarchy (such division was conducted not so much according to the property they had but to their social characteristics). The principles of those strata were the princes, the noblemen and free peasants.

Free peasants were those who had the right to carry the arms in the open. Of course they were dependent on those who were on the top (princes and noblemen), but their dependence was nominal and veiled. The high social status of free peasants is being explained by the role they played in the life of the society. They are both manufacturers and "guards" of the society (Plato). Free peasants as a rule were aware of themselves as "guards", warriors. Production labor, material wealth are not in honor here. Spiritual values and above all honor and dignity were highly respected. Each peasant as a rule was the bearer of the honor and was always ready to defend it. That is why the society highly noted him (peasant).

In spite of the hierarchy of strata they all stayed in the definite symmetrical interdependence. It promoted the inter recognition of self-values of the principle agents of the social life the what and it goes without saying supported the stability of traditional abkhazian society. Culture in those conditions presented itself an alloy of chivalrous- aristocratic ideal to which its bearers were rushing.

No matter how the traditional abkhazian tried to preserve and canonize his culture against possible changes it still did change as well as he did together with it. The changes going on in his mentality, the orientation of values became noticeable later on. For a long time he did not want to admit that he had changed and chose a new way of life. Proud and conceited, used to boast about his dignity and honor he did not even notice when he changed his abkhazian clothes into the european ones. But the clothes is one of the symbols of self-identification! Consequently the transition of an abkhazian to the european clothes was not simply the change of decorations?

Though today he still prefers to be presented as a knight-aristocrat it is only a hyperbola. In reality it is an image of another abkhazian. His actions are being defined not only by spiritual values (honor, dignity, etc.) but on a large scale by material ones (household, house, food, clothes and so on). Now his thoughts are directed to an enlargement of his wealth.

Actually abkhazian started passing to a new cultural matrix, to the matrix of developing culture. Now the dominating way of the existence of culture, as well as its bearer is not repeatedness but development. As distinct from repeatedness development is more complicated and contradictory process. In the conditions of social development the life of a human-being renovates faster but becomes less stable.

Having stepped on this way of development the abkhazian had to be reoriented onto material values (wealth), which contradicted vital rules of Apsuara. To aim for the wealth and observe the rules of Apsuara is impossible for the abkhazian and following the rules of Apsuara is difficult to become rich. To reject his dreams of wealth and return to his past modest almost ascetic way of life does not suit him any more. But to reject Apsuara through which the consciousness is going on is also impossible.

This contradiction has been recognized, often in inverted forms only recently. He is trying to eliminate it and as the reason of that to overcome his ambivalent state but without any noticeable success. Trying to get rid of that contradiction he drives it deep down his subconscious and pretends that Apsuara and material well-being are quite compatible. But no matter how he can conceal the real motives and aims of his actions the world of valuables of the contemporary abkhazian has substantially changed. Now this world consists of hardly compatible and heterogeneous according to their origin and sense valuables the interconnection of which has not yet been normalized. Being far from normalization it is not at all difficult to notice in all that the domination of the material wealth.

However striving for material wealth, as the highest value, has not made the life of the contemporary abkhazian successful. The requirements are growing and he is always in the situation when he lacks something. In such conditions he has to spend much time and efforts to look for what he needs. Now he is not at all satisfied. Having paid such a big price for the political independence he is feeling more and more dependent in the other spheres of life. It does not allow him to be satisfied with himself and with the world he lives in. In this world he cannot get the life he is striving for. In order to reach the state he needs he wants to change the conditions

of his life but does not know how to do it. In essence he found himself in a state of deep and lengthy crisis.

To get out of that crisis the abkhazian can only through his culture. But the abkhazian culture itself keeps staying in that crisis. In essence the crisis of the abkhazian and the crisis of an abkhazian culture is one and the same crisis. This crisis is expressed in the lowering of the efficiency of the abkhazian culture and its role in the fulfillment of its social functions (communicative, normative, human-forming, etc.) To say it in the other words the social functions of abkhazian culture are being narrowed. Meanwhile the requirements of an abkhazian are being expanded and he has to use the values of the other cultures, sometimes incompatible with his own.

In order to stop that process and lead the abkhazian culture out of the hard crisis it is necessary to conduct such social transformations where the culture will again be in demand. So the way out of this crisis is thought through the restoration of social efficiency of abkhazian culture and the restoration itself — through the modernization of culture. Simultaneously the modernization of culture should include its social infrastructure (surroundings). Now it is just the time and possibilities to work out and realize such projects especially in agricultural areas. The key-role in the modernization of abkhazian culture must be played by the association of creatively gifted people (thinking minority), able to generate ideas and care for the fate of the culture. And now it is also time to remind of the experience of conducting the modernization of abkhazian culture started on the border of XIX–XX centuries and stopped at the end of the last century. That experience has not lost its significance and can be reanimated.

Послесловие редактора

Всегда трудно говорить о предмете, о котором, как отдаешь себе отчет, кто-то думал больше, мыслил глубже, так как это требует столь же вдумчивого и неформального отзыва-мнения. Поэтому скажу о личном восприятии (в качестве стороннего наблюдателя) процессов, которыми характеризуется абхазская культура в последние десятилетия. Но прежде — несколько общих суждений.

Будучи неравновесной системой, современное человечество все чаще оказывается перед необходимостью выбора: быть или не быть? Смысл бытия, выбора самоосуществления — вечные темы в философии и культуре. Но особенно повышается интерес к ним на переломе эпох. В такой ситуации находится сегодня Абхазия.

На переломе эпох всегда происходит переоценка ценностей — общих и в лице индивидуальных культур. И сегодня речь идет о выборе ценностей, способных сохранить и развивать мир дальше. Будут ли это ценности экономики или политики, права или морали, этнические или гражданские — суть не в этом, а в том, что они ошибочно выбираются по принципу диверсификации, подтверждая, что, объединяясь по одним основаниям, мир в то же время дробится по другим. Социальное бытие целостно, но истина в нем, как оказалось, для каждого социального игрока «своя». Мы все оказались в ином социокультурном измерении, но только у каждого оно опять «свое». Дробится и научный по-

иск, хотя только в системном русле могут быть решены важнейшие задачи.

Примером системного поиска предельно точных социокультурных координат современного абхазского общества является данная книга. Параметры искомых координат задают: тема («Абхазия на рубеже веков»), главный вопрос («Кто мы — абхазы?»), проблема (деформация культуры), анализ (Как было? Как есть? Как должно быть?), решение (ценностный подход), действие (рационализация духовно-практического бытия).

Изложение строится по принципу триединства: триедины мега-, мезо- и микромир абхазской культуры, триедины природа — общество — технология жизнеобеспечения абхаза, триедина абхазская культура (ресурсы — ценности — субъект/объект культуры). Осмыслить такое триединство становится возможным только с философского уровня экспланансa.

Изначально трудные задачи осложняются новым уникальным опытом существования абхазской культуры в условиях молодого независимого абхазского государства, а также в свете последних событий — грузино-абхазского конфликта, глубина трагизма которого сравнима, пожалуй, только со значимостью его итогов. Новый опыт существования с необходимостью требует переосмысления прошлого опыта жизнеосуществления, а также определения актуальной для существования в современном мире культурной темы.

Особый жанр монографии сочетает в себе строгую академичность и лаконичность с разнокачественными подходами к проблеме культуры: социобиологическим, синергетическим, философско-антропологическим, феноменологическим, собственно культурологическим и др.

Разные научные основания не мешают доминированию культурно-цивилизационного и ценностного подходов и (по принципу дополнительности) помогают более глубоко оценить события, которые происходят в абхазской культуре и вокруг абхазской культуры. Почему это так важно? Потому что именно в ней и в той объектно-субъектной роли, которую она играла на протяжении многих веков в жизни абхаза, только и можно найти истоки культурной самости, привычные точки опоры, кото-

рые так нужны абхазу, вчерашнему воину-победителю. Кто он сегодня в мирное время? Чего он хочет?

Философский вопрос о сущности его природы, предназначении, месте в мире концентрирует вокруг себя другие философские вопросы, к которым можно причислить и проблему экзистенциального выбора современного абхаза, требующего всех его интеллектуальных усилий. Экзистенциальный выбор — это акт самоопределения не только в отношении системы ценностей и способов их реализации в той или иной цели, но и самого себя как носителя культуры «своего» сообщества в отличие от «другого/чужого». Это означает, что всю ответственность за свое наличное бытие и его смысл несет он сам, а не кто-то другой.

Абхазская культура в ее системном качестве — своего рода интегральная модель «должной» и «сущей» формы существования абхазского социума как единого общественного организма. Эта модель в традиционной культуре выступала в роли смысловой установки, ориентирующей абхаза и отчасти программирующей его деятельность по удовлетворению потребностей «разрешенными» способами. В каком-то смысле она задавала игру с определенными правилами и «критериями успеха» (Дж. Баркер), и в этой игре не было разрыва между бытием и долженствованием.

Структурные ценности именно такой модели сформировали, поддерживали и сохраняли культуру. Какие это ценности? Честь, совестливость, стыдливость, достоинство и др. Все они — из разряда духовных ценностей. Объективация именно морально-этических ценностей в повседневной жизни абхаза, его занятиях, образе мыслей, поступках, оценочных суждениях о себе и других сформировали уникальный (даже относительно общекавказского) мир «Мы» — единственно возможный способ существования и самоосуществления абхаза. Вот почему народ смог преодолеть все испытания, выстоять и победить в войнах, пережить демографические катастрофы и терпеливо пройти многовековой путь, не только не утратив идеи своего суверенного государства, но и воплотив ее в реальности. И в этом ему помогла именно культура. Культура как повторение, как повседневный труд, как традиция, как норма, как самоценность.

Но именно сегодня, в условиях воплощенной мечты о суверенном государстве, она сама нуждается в защите, в сохранении через осознанный выбор своего носителя — современного абхаза. В условиях самотека культура приобретает не свойственные ей черты и качества. Реакции на это с ее стороны еще не последовало. Но тревожные симптомы уже появились. Из сферы духовности ее носителя уходят стыдливость, совестливость, бескорыстие. Культивирование вещного богатства, атрибутики роскоши ведут к забвению традиций духовного и хозяйственного развития, не способствуют возрождению, а лишь усугубляют кризисную ситуацию и в других сферах — экономике, политике, социальном творчестве. Как никогда раньше стала ощутимой линия разлома между селом и городом, в которых степень «разрешенности» путей реализации абхазами своих целей настолько разная, что позволяет говорить о двух носителях одной культуры — горожанине и сельчанине. Степень моральной свободы (лучше сказать — свобода от морали) у них тоже разная.

Между тем любой человек сохраняет свой облик и свою сущность лишь будучи включенным в ту или иную полноценную систему (культуру). Сегодня многие абхазы не замечают, как исключают себя из своей системы, которая из-за этого становится рыхлой, неустойчивой. В то же время многие активно включаются в чужие системы ценностей, легковерно считая их «прогрессивными». А потому цельность натуры абхаза, его сознания утрачивается. Это характерное сегодня для абхазской культуры и абхаза состояние автор назвал «кризисом», но не как преддверие конца, а как «переходный процесс». И с позиции синергетики — это наиболее точное определение.

Столетиями противостояли они (абхазская культура и ее носитель) «хитрости мирового разума» (Гегель), резким метаморфозам человеческого духа, когда каждая историческая эпоха «продвигает» свой набор ценностей, предавая забвению другие. Но пришло время, и абхазской культуре с ее ценностями тоже приходится меняться. И это закономерно, так как развивается (меняется) все, хотя с разной динамикой.

Другой закономерностью является то, что бóльшую динамику культуре придают изменения именно в материальных ценностях, впрочем, как и ее носителю. Поэтому обретенную не-

зависимость можно расценивать как кульминацию «высших» (духовных) ценностей абхазской культуры, а проявляющиеся деформации в абхазской культуре — как актуализацию «низших» (материальных) ценностей, которые всегда были, хотя и не в такой явной форме. Героическое прошлое, феномен «оборонного» сознания отодвигали их на задний план, позволяя более четко осознавать границы «Мы» и свою этнокультурную идентичность (единство) именно через духовные ценности. Поэтому они всегда были в активном состоянии, и как щит, и как меч, пока не отыграли свою экзистенциальную роль в последнем сражении.

Сейчас необходима осознанная трансформация абхазской культуры и ее ценностной модели. И здесь важны акценты. Абхазы потому и абхазы, что честь, совестливость, стыдливость, человечность для них — не просто добродетели, а форма выживания, сохранения, самосознания, самопонимания, самоидентификации — технология и искусство быть самими собой. Но абхазы еще и потому абхазы, что в сложных условиях рельефа они трудом и усердием создали самобытный хозяйственно-культурный тип. В этом отношении (в интегральном единстве духовных и материальных ценностей) абхазскую культуру хотелось бы назвать «локальной цивилизацией» (Шпенглер).

Сегодня необходимо найти некое универсальное, уравновешивающее разные ценности этой цивилизации, пространство. Таким пространством у автора выступает абхазское село, где труд на себя, свою семью, на своей земле дает подлинную свободу, осмысленное существование, согласованность организма со средой обитания (Гёте) и самим собой, наполняет жизнь и труд творчеством и новым (современным) прочтением ценностей своей культуры. По сути, моделируется новая/старая форма бытия абхазской культуры. Хотелось бы, чтобы доверие абхазской культуры своему носителю в этом процессе оправдалось.

«Кто же мы — абхазы?» Необходимо уточнить — в идеале или в реальности? Не считаться с новыми реалиями невозможно, как и отказываться от идеала тоже не следует. Нужно и то, и другое. Выбор — за каждым.

«К чему мы стремимся?» — хотелось бы к тому, чтобы просто, на новом витке истории, повторить (а значит, сохранить) самих

себя в целостности территории, природных ресурсов, культуры. И это был бы достойный ответ.

От философов, к сожалению, редко можно услышать продуманные предложения в адрес правящих властей о совершенствовании управления и хозяйства, механизмах сохранения и трансляции культуры. Но только философу под силу гражданская позиция в моральной «битве» за неотчуждаемое право строить жизненный мир в соответствии со своей социокультурной традицией (ценностями) и самоидентификацией. На таком фундаменте строятся государства не крепостей или торговых площадей, а Храмов.

Закрываю книгу с мыслью о том, что она не поучает, не содержит назиданий, а в лучших античных традициях пропедевтики приглашает к размышлению, побуждает к нему. И это еще один урок, усвоенный из книги об абхазской культуре.

доктор философских наук, профессор
Н. Томашевская



ИЗДАТЕЛЬСТВО
ЮРИДИЧЕСКИЙ ЦЕНТР ПРЕСС

Адрес: 191186, С-Петербург, ул. Миллионная, д. 27

тел.: (812) 571-23-58, 571-89-72

e-mail: izdat@hotmail.com, http://www.juridcenter.ru

Издательство «Юридический центр Пресс» предлагает юридическую литературу для преподавателей, студентов, судей, сотрудников правоохранительных органов, а также всех интересующихся вопросами права, политики, филологии, экономики.

I. Серия «Конституционное, муниципальное и административное право»

II. Серия «Теория и история государства и права»

III. Серия «Теория и практика гражданского права и гражданского процесса»

IV. Серия «Трудовое право и право социального обеспечения»

V. Серия «Теория и практика уголовного права и уголовного процесса»

VI. Серия «Теория и практика международного права»

VII. Серия «Государственное управление и государственный контроль и надзор»

VIII. Серия «Российская государственность: история и современность»

IX. Серия «Экономика и право»

X. Серия «Политика и право»

XI. Серия «Медицина и право»

XII. Серия «Законодательство Российской Федерации»

XIII. Серия «Судебная практика»

XIV. Серия «Законодательство зарубежных стран»

XV. Серия «Научно-практический комментарий»

XVI. Серия «Учебники и учебные пособия»

XVII. Серия «Юридические словари»

XVIII. Серия «Адвокатура и нотариат»

XIX. Серия «Рассекреченные материалы»

XX. Серия «Оперативно-розыскная деятельность»

XXI. Серия «Антология юридической науки»

XXII. Несерийные научные и учебные издания

Г. Б. Романовский. Гносеология права на жизнь.
2003 г. 370 стр. Формат 60*90 1/16. ISBN 5-94201-179-8.
Стандарт — 12.

М. О. Баев, О. Я. Баев. УПК РФ (Научно-практический анализ основных достижений и проблем).
2003 г. 74 стр. Формат 60*90 1/16. ISBN 5-94201-197-4.
Стандарт — 40.

Д. Ф. Тартаковский. Измерительная информация в системе доказательств.
2003 г. 172 стр. Формат 60*90 1/16. ISBN 5-94201-245-8
Стандарт — 20.

В. М. Анисимков. Россия в зеркале уголовных традиций тюрьмы.
2003 г. 204 стр. Формат 60*90 1/16. ISBN 5-94201-261-X.
Стандарт — 14.

Н. Н. Китаев. Неправосудные приговоры к смертной казни: Системный анализ допущенных ошибок.
2004 г. 390 стр. Формат 60*90 1/16. ISBN 5-94201-297-0.
Стандарт — 12.

А. В. Агафонов. Ответственность за посягательства на безопасность жизни или здоровья потребителей (историко-правовой анализ) / Под общ. ред. докт. юрид. наук, проф. С. Н. Сабанина.

2004 г. 327 стр. Формат 60*90 1/16. ISBN 5-94201-249-0.

Стандарт — 14.

Терроризм и безопасность на транспорте в России (1991–2002 гг.): Белая книга (аналитический доклад) / Под ред. докт. юрид. наук В.Н. Лопатина.

2004 г. 687 стр. Формат 60*90 1/16. ISBN 5-94201-313-6.

Стандарт — 8.

Е. Р. Азарян. Преступление. Наказание. Правопорядок.

2004 г. 229 стр. Формат 60*90 1/16. ISBN 5-94201-327-6.

Стандарт — 16.

А. И. Кирпичников. Российская коррупция. 3-е изд., испр. и доп.

2004 г. 439 стр. Формат 60*90 1/16. ISBN 5-94201-344-6.

Стандарт — 10.

Россияне — лауреаты Нобелевской премии (Биографический справочник).

2003 г. 139 стр. Формат 60*90 1/16. ISBN 5-94201-202-4.

Стандарт — 40.

В. И. Полудняков. Эссе председателя городского суда Санкт-Петербурга.

2003 г. 311 стр. Формат 60*90 1/16. ISBN 5-94201-230-X.

Стандарт — 14.

А. Аслаханов. О российской мафии без сенсаций (размышления генерал-майора милиции). 3-е изд., перераб. и доп.

2004 г. 406 стр. Формат 60*90 1/16. ISBN 5-94201-302-0.

Стандарт — 12.

С. А. Шоткинов. Преступность в крупных городах Восточной Сибири.

2004 г. 221 стр. Формат 60*90 1/16. ISBN 5-94201-322-5.

Стандарт — 18.

В. М. Егоршин. Прорвемся, опера... Из практики раскрытия тяжких преступлений.

2004 г. 564 стр. Формат 60*90 1/16. ISBN 5-94201-353-5.

Стандарт — 8.

Н. А. Корниенко. Российские и международные криминалистические учеты.

2004 г. 337 стр. Формат 60*90/16. ISBN 5-94201-367-5.

Стандарт — 14.

А. А. Данилов. Маги криминала.

2004 г. 502 стр. Формат 60*90/16. ISBN 5-94201-375-6.

Стандарт — 10.

Методика расследования преступлений, предусмотренных статьей 146 УК РФ: Научно-методическое пособие / Под ред. докт. юрид. наук В. Н. Лопатина.

2004 г. 122 стр. Формат 60*90/16. ISBN 5-94201-395-0.

Стандарт — 50.

М. М. Ильинский. Сильвио Берлускони — Премьер Италии.

2004 г. 587 стр. Формат 60*90/16. ISBN 5-94201-354-3.

Стандарт — 8.

Ю. В. Голик, В. И. Карасев. Коррупция как механизм социальной деградации.

2005 г 329 стр. Формат 60*90/16. ISBN 5-94201-389-6.

Стандарт — 16.

М. М. Ильинский. Тихий русский.

2005 г. 512 стр. Формат 60*90/16. ISBN 5-94201-448-5.

Стандарт — 10.

Г. Д. Улетова. Проект ФЗ «Об исполнительной деятельности частных судебных приставов-исполнителей».

2005 г. 70 стр. Формат 60*90/16. ISBN 5-94201-452-3.

Стандарт — 100.

С. Н. Бабурин. Мир империй. Территория государства и мировой порядок.

2005 г. 769 стр. Формат 60*90/16. ISBN 5-94201-462-0.

Стандарт — 6.

Е. В. Ковтун. Игорный бизнес в России: законодательное регулирование.

2005 г. 214 стр. Формат 60*90/16. ISBN 5-94201-456-6.

Стандарт — 20.

А. П. Стуканов. Побеги из тюрем и колоний России.

2006 г. 147 стр. Формат 60*90/16. ISBN 5-94201-470-1.

Стандарт — 40.

В. Ф. Сидорченко. Морские катастрофы.
2006 г. 419 стр. Формат 60*90/16. ISBN 5-94201-414-0.
Стандарт — 10.

Д. Ф. Тартаковский. Проблемы неопределенности данных при экспертизе дорожно-транспортных происшествий.
2006 г. 268 стр. Формат 60*90/16. ISBN 5-94201-409-4.
Стандарт — 20.

Ю. Н. Гладкий. Россия в лабиринтах географической судьбы.
2006 г. 846 стр. Формат 60*90/16. ISBN 5-94201-498-1.
Стандарт — 8.

Ю. В. Голик, А. И. Коробеев. Преступность — планетарная проблема. К итогам XI Конгресса ООН по предупреждению преступности и уголовному правосудию.
2006 г. 215 стр. Формат 60*90/16. ISBN 5-94201-519-8.
Стандарт — 16.

Г. Д. Улетова. Проект Федерального закона Российской Федерации «Об исполнительной деятельности частных судебных приставов-исполнителей» (Авторский проект). 2-е изд., перераб. и доп.
2006 г. 173 стр. Формат 60*90/16. ISBN 5-94201-509-0.
Стандарт — 20.

Э. М. Мурадьян. Судебное право (авторская редакция).
2007 г. 575 стр. Формат 60*90/16. ISBN 978-5-94201-516-9.
Стандарт — 8.

Д. Ф. Городецкий. Защитник — близкий родственник.
2008 г. 138 стр. Формат 60*88/16. ISBN 978-5-94201-50-2.
Стандарт — 25

С. С. Мнухин. Хрестоматия по психиатрии детского возраста.
2008 г. 315 стр. Формат 60*88/16. ISBN 978-5-94201-528-2.
Стандарт — 14.

Петров В.А. Страх, или Жизнь в стране Советов.
2008 г. 135 стр. Формат 60*88/16. ISBN 978-5-94201-527-6.
Стандарт — 20

Н. Джафарли. Азербайджанское государство Сефевидов (государственный строй) / Под науч. ред. чл.-корр. НАН Азербайджана, докт. юрид. наук, проф., заслуженного юриста Азербайджанской Республики М.Ф. Меликовой.
2009 г. 251 стр. Формат 60*88/16. ISBN 978-5-94201-576-8.
Стандарт — 18.

Н.Н. Энгвер. Непоправимость зла.
2010 г. 298 стр. Формат 60*88/16. ISBN 978-5-94201-566-4.
Стандарт — 16.

Готовятся к печати 2011 году

Э. Спенсер, Ф. Сидни. Сонеты.

Е. Н. Мысловский. Анатомия финансовых пирамид.

В. Д. Плахов. Нормы и отклонения в обществе. Философско-теоретическое введение в социальную этологию.

М. М. Ильинский. Жажда власти. Тайны римских пап.

Майоров В.И. Государственно-правовое обеспечение безопасности дорожного движения.

Петрова Н. Календари.

XXIII. Серия «Миграционная библиотечка»

XXIV. Серия «Право — XXI век»

Книги по оптовым ценам в розницу и оптом
Вы можете приобрести в Издательстве по адресу:
191186, Санкт-Петербург, Миллионная ул., д. 27
«Юридический центр-Пресс»
тел. (812) 571-23-58, 571-89-72,
а также заказать по системе «Книга-почтой»
Ждем Ваших заказов

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Мы ждем Ваши отзывы и предложения по адресу:
191186, Россия, Санкт-Петербург, ул. Миллионная, д. 27
Издательство «Юридический центр-Пресс»

Размещение рекламы в книгах	(812) 571-23-58
Система «Книга-почтой»	(812) 571-89-72
Телефон для оптовых закупок	(812) 571-23-58
По вопросам сотрудничества	(812) 571-89-72
Факс	(812) 571-23-58
Электронная почта	izdat@hotmail.com urizdat@mail.ru

Научно-практическое издание

Олег Несторович Дамениа

АБХАЗИЯ НА РУБЕЖЕ ВЕКОВ

ОПЫТ ПОНЯТИЙНОГО АНАЛИЗА

Издательство «Юридический центр-Пресс»
Редактор *Ю. А. Безуглая*
Корректор *С. С. Алмаметова*
Компьютерная верстка *С. Л. Кузьминой*

Подписано в печать 24.06.2011 г.
Формат 60×90/16. П. л. 34. Уч.-изд. л. 34,5.
Тираж 500 экз. Заказ . Цена свободная.

Адрес
Издательство «Юридический центр-Пресс»
191186, Россия, Санкт-Петербург, ул. Миллионная, д. 27
Телефоны: (812) 571-23-58, 571-89-72
Факс: (812) 571-23-58. E-mail: urizdat@mail.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов
в типографии «Нестор-История»
198095, Санкт-Петербург, ул. Розенштейна, д. 21.

ISBN 978-5-94201-622-7





Олег Несторович Дамениа

Руководитель Центра стратегических исследований при Президенте Республики Абхазия, кандидат философских наук, доцент

О.Н. Дамениа — известный абхазский философ и общественный деятель. Область научных интересов — социальная философия, философия культуры, культурная антропология. Автор более 80 научных работ, изданных в Москве, Киеве, Алма-Ате, Тбилиси, Ереване, Ирвайне (Колумбийский университет, США), Ростове-на-Дону, Майкопе, Сухуме. Труды О.Н. Дамениа отличаются глубиной анализа и остротой поставленных в них проблем.

О.Н. Дамениа — видный деятель общественно-политической жизни Абхазии. Является одним из авторов известного «Абхазского письма 130-ти» (1977 г.). В 1992–1996 гг. О.Н. Дамениа был депутатом Парламента Республики Абхазия. С 2006 г. — руководитель ЦСИ при Президенте РА.

Автор выражает признательность
Президенту Республики Абхазия
Сергею Васильевичу Багапш
за предоставленную возможность
работать над этой книгой