Х.Г. Тхагапсоев

КАВКАЗСКАЯ КУЛЬТУРА

ОСОБЕННОСТИ ГЕНЕЗИСА И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ



Х.Г. Тхагапсоев

КАВКАЗСКАЯ КУЛЬТУРА:
ОСОБЕННОСТИ ГЕНЕЗИСА И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ

монография

Астерион
Санкт-Петербург
2008

УДК 008
ББК 71
Т92

Рецензенты: доктор искусствоведения, профессор, заслуженный работник высшей школы Российской Федерации *Л.М. Мосолова;*
доктор филологических наук, профессор, заслуженный деятель науки Российской Федерации *С.Н. Иконникова*

Т92 **Тхагапсоев, Х.Г.** Кавказская культура: особенности генезиса и тенденции развития : монография / Х.Г. Тхагапсоев. – СПб. : Астерион, 2008. – 224 с.

ISBN 978-5-94856-495-1

Монография посвящена анализу кавказской культуры как целостного феномена и в соотнесении с особенностями локальной цивилизации, исторически сложившейся на Кавказе (и определяемой как «лектоническая»); адресуется научным работникам, аспирантам, студентам, а также широкой читательской аудитории, интересующейся проблематикой культурологии и культурными судьбами России.

ISBN 978-5-94856-495-1

© Х.Г. Тхагапсоев, 2008

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 5

Глава I. Основные этапы и главнейшие особенности кавказского культурогенеза 8

1. К особенностям развития историографии культуры Северного Кавказа 8
2. Биосфера Кавказа как фактор культурогенеза 10
3. Культура региона в древнейшую эпоху 12
4. Кавказская культурная мозаика: истоки ее становления 15
5. Северо-Восточный Кавказ: становление историко-культурного субрегиона 22
6. На подступах к соприкосновению русской и кавказских культур 27

Глава II. Нартский эпос как логос кавказского культурогенеза 31

1. Эпос как мир этнической культуры 35
2. Нартский эпос в кавказском культурогенезе 40

Глава III. Особенности кавказского культурогенеза в эпохи Античности и Средневековья 55

1. Гетерогенный характер базисных оснований культурогенеза в регионе 56
2. Особенности развития культуры Северного Кавказа в эпоху Античности и Средневековья 63
3. Общая характеристика кавказской культуры в средние века 80

Глава IV. Кавказский этнокультурный мир как тип локальной цивилизации 88

1. Проблема типа кавказской локальной цивилизации 91
2. Пространство и время бытия кавказской локальной цивилизации 99

Глава V. Кавказский культурогенез в Новое время 109

1. Исторический контекст культурогенеза на Северном Кавказе в эпоху Нового времени 109
2. Эволюция кавказского культурного пространства в контексте формирования южных рубежей Российской империи 112

3. Основные итоги развития культуры
Северо-Кавказского региона в Новое время 115

Глава VI. Культурогенетические процессы на Юге России и Северном Кавказе в XIX веке 121

1. Исторический контекст формирования нового социально-культурного пространства – Юга России 121
2. Диалог культур Кавказа и России как фактор кавказского культурогенеза 126
3. К становлению персонализма в культуре Северного Кавказа 142

Глава VII. Особенности развития культуры Кавказа в XX веке 148

1. К периодизации Новейшей истории культуры Кавказского региона 148
2. Базисные предпосылки и региональные особенности развития кавказской культуры в советскую эпоху 150
3. Семиозис этнической поэзии советской эпохи как форма объективации культурного сознания этноса 160

Глава VIII. Современные культурные процессы на Северном Кавказе и тенденции их развития 167

1. Особенности культурных процессов в регионе в постсоветскую эпоху 167
2. Общая характеристика современных культурных процессов на Северном Кавказе 177
3. Образование в современных культурных стратегиях региона 183

Глава IX. Кавказская культура в процессах современной российской социально-культурной трансформации: *парадоксы идентичности* 189

1. Идентичность как мера культурогенетических процессов 189
2. От войны идентичностей к их конвергенции и синтезу, поиск путей 192
3. Конфликтогенный потенциал кавказской социально-культурной идентичности и контексты его проявления 194
4. Этнофобия как форма кризиса культурного сознания 199
5. Культурный неосинкретизм как маркер современной кавказской идентичности 200
6. Гендерный аспект кавказской культурной идентичности 203
7. Этатизм в системе кавказской идентичности 205
8. Проблема конструирования социально-культурной идентичности в стратегиях новой России 209

Библиография 215

ПРЕДИСЛОВИЕ

Книга, которую Вы держите в руках, уважаемый читатель, представляет несомненный интерес по ряду причин.

Во-первых, её автор – доктор философских наук, профессор Кабардино-Балкарского университета Х.Г. Тхагапсоев – известный представитель современной философско-культурологической мысли России. Им опубликовано более двухсот научных работ, для которых, пожалуй, более всего характерно сочетание широкого круга идей социально-гуманитарной мысли с опорой на духовный опыт и традиции отечественных культур (северокавказской и российской, в частности). Круг его научных интересов необычайно широк – от философии и культурологии до этнологии и регионоведения, что нашло отражение и в данной монографии. К тому же, значительное место в его жизни, практической и теоретической деятельности занимает образование (университетский профессор, автор монографии «Философия образования», Нальчик, 1997).

Он давно и активно сотрудничает с Российским государственным педагогическим университетом в Санкт-Петербурге, являясь членом учебно-методической комиссии по культурологии УМО по направлениям педагогического образования и участником ряда исследовательских и научно-педагогических проектов университета. В рамках указанных проектов им разрабатывались теоретические основы междисциплинарного исследования культуры народов Северного Кавказа.

В 2007 году Х.Г. Тхагапсоев приглашён в научный коллектив Герценовского университета по реализации Инновационной образовательной программы «Создание инновационной системы подготовки специалистов в области гуманитарных технологий в социальной сфере», которая осуществляется в рамках приоритетного национального проекта «Образование». В его эвристической разработке «Человек в естественнонаучной картине мира (курс естествознания в инновационной системе подготовки специалистов в области гуманитарных технологий)» рассматривается концепт «научная картина мира», который понимается как особый тип знания и форма модельного представления реальной действительности (той или иной предметной сферы научного познания), а также как операциональная эпистемическая конструкция и отправная позиция форми-

рования гуманитарных технологий*. Эта проблематика продолжает им разрабатываться.

Во-вторых, автор впервые выносит на суд российской научной общественности итоги многолетнего исследовательского труда «Культура Кавказа: особенности генезиса и тенденции развития». Здесь предпринята интересная творческая попытка на междисциплинарной основе и целостно представить всю панораму и ход развития культуры северокавказских обществ с древнейшего периода до наших дней. Автор при этом использует системный, историко-культурологический и социально-философский подход, тщательно анализируя наиболее репрезентативные памятники регионального культурно-исторического наследия. Работа богата конкретным материалом, выявляющим самобытность явлений культуры кавказских народов, фактологический анализ которых органично сочетается с интересными авторскими обобщениями.

В-третьих, данная монография содержит ряд крупных научных новаций, которые могут рассматриваться и как культурологические открытия. Речь, прежде всего, идет о принципиально новом осмыслении нартского эпоса в его целостности, многоязычии и многовариантности, с охватом обширного массива фактов и представлений, накопленных в комплексе наук – фольклористике, этнолингвистике, этнографии. Это осмысление осуществлено с позиций современной культурологии и философии культуры. В итоге эпос впервые представлен и интерпретируется как «логос» кавказского культурогенеза и философия бытия кавказского этнического социума. Уникальность этой философии состоит в том, что она выражена не только и не столько в «логосе» и фигурах речи, сколько в других культурных формах. В том числе – знаковые действия (поступки), общепонятная, общекавказская семантика этикета, особый «язык» нормативного поведения, «должных» межродовых, межплеменных и межличностных отношений.

Существенно, что исследование народной духовной культуры этносов ведётся с привлечением фундаментальных идей Л. Витгенштейна, Э. Кассирера, М. Бахтина, Ж. Дюмезиля, А. Лосева, А. Тойнби, Ю. Хабермаса и других крупных учёных.

На основе изучения всего комплекса материальной, духовной и художественной культуры народов Северного Кавказа и его исторических метаморфоз Х.Г. Тхагапсоев впервые выявляет тип кавказской цивилизации. Он целостно описывает особенности этой локальной цивилизации и присваивает ей типологическое имя: лектоническая цивилизация (ее отличает специфическая социокультурная коммуникация).

---

* *Тхагапсоев Х.Г.* Человек в естественнонаучной картине мира (курс естествознания в инновационной системе подготовки специалистов в области гуманитарных технологий // Вестник Герценовского университета. Под ред. В.А. Козырева. – Санкт-Петербург. № 3 (53). – 2008. – С. 54.

В монографии – множество тонких суждений и замечаний; ряд из них – полемичны и приглашают к диалогу, что всегда отличает исследование реальных, сложных проблем.

Книга Х.Г. Тхагапсоева несомненно актуальна и соответствует вызовам времени-сегодня остро ощущается потребность в знании, отражающем локальное своеобразие этнических и региональных культур России, историю их формирования, ценностный мир, современное состояние. Такое знание особенно востребовано, когда речь идёт о Северном Кавказе – регионе, имеющем драматичную судьбу.

И еще – автор монографии постоянно подчеркивает необходимость создания такой системы философских, социальных и гуманитарных знаний, которые стали бы интеллектуальной основой и моральным образцом для построения рациональной коммуникации в российском обществе и формирования российской культурной идентичности, в которой русская культура тесно переплетается и синтезируется с европейской и этническими культурами России. Он убежден, что подобные знания и построенные на их основе гуманитарные технологии могут проложить «путь к культурной и социальной консолидации российского общества», к становлению российской нации.

Разделяя это убеждение автора, хочу подчеркнуть – данная монография несомненно прокладывает путь к формированию российской культурной идентичности, а главное – открывает новые горизонты исследований мира российской цивилизации и сложнейших процессов ее развития.

В заключение заметим, – во избежание недоразумений, – автор соотносит термин «Кавказ» именно с культурно-историческим ареалом «Северный Кавказ».

***Л.М. Мосолова**, доктор искусствоведения, профессор, заведующая кафедрой теории и истории культуры РГПУ имени А.И. Герцена, заслуженный работник высшей школы России, сопредседатель Российского культурологического общества.*

ГЛАВА I. ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ И ГЛАВНЕЙШИЕ ОСОБЕННОСТИ КАВКАЗСКОГО КУЛЬТУРОГЕНЕЗА*

1. К особенностям развития историографии культуры Северного Кавказа

Уникальное своеобразие кавказского историко-культурного региона обусловлено прежде всего его географическим положением и ландшафтно-биосферной спецификой. Уже в силу своего «срединного» географического положения Кавказ издревле является связующим звеном основных очагов возникновения и развития цивилизаций и культур Востока, Средиземноморья, Передней Азии и евроазийских степей. К этому следует добавить, что Кавказский горный массив выступает не только как некая преграда и «линия раздела» сопредельных культуро-цивилизационных миров (как чаще всего и рассматривается). Он выступает и как фактор «сжатия» пространства, что порождает огромное многообразие резко различающихся природно-климатических и биосферных зон (от суровоконтинентальных до субтропических) и создает предпосылки к сосуществованию и взаимодействию различных типов культур, способов и форм бытия человека.

Культурно-антропологическое своеобразие, характерное для этого региона, с древнейших времен привлекало внимание сопредельных цивилизаций. Историография Кавказа и Юга России, по существу, восходит к Гомеру, Геродоту и Страбону. Гений Гомера, как известно, впервые предпринявшего зафиксированную самой культурой попытку осмыслить историю и культуру через богатый арсенал мифологии, но мифологии рационализированной, обращается к Кавказу, с которым ассоциируется Прометей, его судьба. Согласно интерпретации Гесиода соотнесение Прометея с Кавказом является не только выражением факта существования далекой географической провинции античной Греции, но и отражением процессов соприкосновения Эллады с варварской культурой – ведь Прометей наказан Зевсом за нарушение священных греческих правил жертвоприношения, что, впрочем, выразилось в копировании чужих правил – «скифских». Геродот, в свою очередь, подробно повествует о скифах, а Страбон рассматривает Кавказ не иначе как страну скифов.

* Глава написана совместно с Р.Ж. Бетрозовым

Европейские историки, географы и путешественники к культурным и культурно-историческим особенностям Кавказа периодически обращались и позже. Однако систематическое исследование кавказских культур начинается в конце XVIII в. в связи с началом колонизации Юга России и Кавказа. Успешное ведение военных операций и реализация административных мер по освоению новых обширных территорий требовали не только точного картографирования местности, не только выявления и учета богатых природных ресурсов, но и идентификации многочисленных этносов, населяющих регион, знания их языков, культур, традиций и обычаев. Так из потребностей военно-административных структур и их колонизационных программ постепенно вырастает и складывается кавказоведение – одно из самых значительных явлений в истории российской гуманитарной науки. У его истоков стояли выдающиеся российские ученые П.С. Паллас, И.А. Гюльденштедт, А.А. Шифнер, П.К. Услар, В.Ф. Миллер и др.

Характерной особенностью кавказоведения на первоначальном этапе его развития стало отображение кавказского культурного мира взглядом «извне», а главное – в широком контексте восточных культур и цивилизаций. К середине XIX в. ситуация меняется: на научную арену кавказоведения выходят образованные представители кавказских этносов, владеющие наряду с русским и восточными языками (арабским, турецким, фарси и др.) также и языками народов Кавказа. В итоге взгляд «извне» органично дополняется взглядом «изнутри» – кавказоведение обретает целостное видение, системность и размах; складывается весь комплекс историко-культурных исследований этого региона: историография, этнография, фольклористика, языкознание. Советский период изучения кавказского культурно-исторического ареала вплоть до 30–40-х годов строился, по существу, в концептуальных рамках и научных традициях, сложившихся к концу XIX в. (с поправкой на нарастающее идеологическое давление).

Однако с 40-х годов методологическая ситуация в кавказоведении претерпевает существенные изменения, в программах кавказоведческих исследований постепенно начинает доминировать этнический фактор. Иначе говоря, на первый план выходят проблемы субъектности того или иного этноса, что сопровождается, с одной стороны, накоплением обширных данных о культурогенезе и этногенезе конкретных этносов, с другой – фрагментацией культурной историографии региона и, к сожалению, снижением исследовательского внимания к целостному осмыслению истории культуры региона в общем контексте истории культур Евразии.

Заметный перевес этнического (частного над общим) в кавказоведении особенно остро заявил о себе в 90-х годах, к тому же в форме «конфликтов историй и культур», так или иначе подпитывавших межэтнические конфликты в этом регионе.

Между тем длительное время в стороне от магистральных линий историографии культуры Кавказа и Юга России незаслуженно оставались фундаментальные исследования А.А. Иессена, являющие собой продолжение и углубление российских кавказоведческих традиций. Традиций рассматривать этот регион с позиций культурной целостности, в его культурных и культурно-исторических отношениях как с «ближним» культурным окружением (Юг России, Причерноморье, Поволжье), так и в отношениях с мировыми цивилизациями Востока и Запада. При этом А.А. Иессеном выдвинута принципиально важная для культурологической науки проблема роли Кавказа в развитии сопредельных цивилизаций, поскольку Кавказ рассматривается им как один из самостоятельных очагов металлургии и металлообработки, т. е. как источник выдающихся технологических и культурных инноваций, оказывающих влияние на культуры Востока и Запада. Не вдаваясь в детали обширных исследований истории культуры Кавказа и Юга России, предпринятых А.А. Иессеном, заметим [33], что он не только обосновал самобытность кавказской металлургии (т. е. статус Кавказа как одного из древнейших центров металлургии и металлообработки), но и выявил ряд ее конкретных очагов, в том числе Прикубанский, относящийся к комплексу Майкопской культуры и связанных с ней памятников Прикубанья и Предкавказья. Он выявил и ареалы распространения (сбыта) металлических изделий Северного Кавказа. При этом в работах А.А. Иессена культурные отношения Кавказа с Востоком восходят к VI тыс. до н. э., а в круге культурного влияния Кавказа оказываются Юг Европы (Балканы, Причерноморье), Передняя Азия.

С учетом изложенных обстоятельств в монографии предпринимается попытка реконструировать историю культуры Северного Кавказа и Юга России на основе двух указанных пластов исследований культуры региона: этнокультурологического (фрагментарного, локального, единичного, особенного) и целостно-регионального, которые, особенно за последние 15–20 лет сосуществуют практически без серьезного взаимопроникновения.

При этом мы исходим из убеждения, что целостно-региональный и этноисторический аспекты неразрывны, дополняют друг друга и лишь в единстве способны отразить сложные и противоречивые процессы истории культуры одного из древнейших регионов Евразии.

2. Биосфера Кавказа как фактор культурогенеза

Кавказ с точки зрения физико-географических и биосферных условий – чрезвычайно сложный и разнообразный край. Ограниченный с запада Черным, а с востока Каспийским морями, Кавказ представляет собой гигантский перешеек. Большой Кавказ – могучая горная система, протянувшаяся поперек Кавказского перешейка. Длина его – около 1100 км, ширина – до 180 км. В осевой полосе Кавказа поднимаются хребты – главный,

или Водораздельный, и Боковой, с вершинами высотой более 5000 м. В центральной части Большого Кавказа находятся самые значительные вершины, превышающие Европейские Альпы (Шхара, Дых-тау, Кашкан-тау, Казбек, Эльбрус). Природные условия здесь крайне суровы.

Большой Кавказ разграничивает два климатических пояса: умеренный и субтропический. При этом Северный Кавказ относится к умеренному поясу, Южный Кавказ – к субтропическому. Горы делят территорию Кавказа на множество районов со своими местными климатическими особенностями, что обуславливает исключительное разнообразие растительного и животного мира этого региона. Природные условия и биосфера на Северном Кавказе, зависящие от вертикальной ландшафтной зональности, характеризуются довольно разнообразными геоморфологическими, гидроклиматическими и почвенно-ботаническими особенностями. Мягкий климат, благоприятные почвенные и растительные условия, наличие минеральных ресурсов, способствовали развитию уже в древности культуры земледелия, скотоводства и металлообработки. В то же время такие черты, как резкая расчлененность рельефа, труднодоступность высокогорных районов, явились определенным препятствием для установления культурно-экономических связей между племенами, населявшими Центральное Предкавказье, и наиболее развитыми еще с древности странами юга. Но горы Кавказа все же не были непреодолимым препятствием для общения народов Северного и Южного Кавказа. Как показывают археологические данные и другие источники, с глубочайшей древности были известны перевальные пути: Марухский, Клухорский, Мамисонский, Кодори и наиболее доступный из них Дарьяльский проход. Подобных перевальных путей насчитывается несколько десятков. Кроме того, труднодоступные долины горных рек часто служили местному населению убежищем от врагов в периоды их нашествий.

Очень важно, что Кавказ на юге буквально примыкает к Передней Азии, к древнейшим очагам культуры и цивилизации. Не случайно Кавказ часто называют мостом, который связывал с древнейших времен Ближний Восток со всей Юго-Восточной Европой.

Особую уникальность придает Кавказу не только наличие колоссальной горной системы. Здесь имеются значительные холмистые пространства и обширные низменные равнины, органично дополняющие уникальное ландшафтное своеобразие региона. Предкавказье простирается от Кумо-Манычской впадины на севере до подножия Большого Кавказа на юге. Западная часть Предкавказья известна как Кубано-Приазовская равнина. На востоке Кавказа простирается Прикаспийская низменность; в средней части – обширная Ставропольская возвышенность. Многие особенности кавказского культурогенеза, о которых далее пойдет речь, обусловлены этими схематично очерченными биосферными особенностями Кавказа.

3. Культура региона в древнейшую эпоху

Хотя и существуют историко-антропологические сведения и факты, которые дают основание полагать, что на Кавказе стоянки человека (следы *обитания) существовали 500 тыс. лет назад, системные археологические* данные пока позволяют реконструировать особенности культуры региона *лишь с конца эпохи палеолита – начала эпохи неолита.*

В эпоху мезолита и неолита (VIII–VI тыс. до н. э.) на Северовосточном Кавказе *начинается формирование раннеземледельческой культуры (заметим, по* переднеазиатской модели). Появляются окультуренные злаки, одомашненные *животные, земледельческие орудия на мелкопластинчатой каменной основе.* Возникает керамическое производство и каменные жилища. Артефакты культуры этого *периода обнаружены при раскопках археологического комплекса* Чохского поселения (в горном Дагестане) эпохи мезолита и неолита.

Эпоха энеолита (V–IVтыс. до н. э.) характеризуется заметным прогрессом в материальной культуре, орудийной технике. Появляются орудия на крупнопластинчатой каменной основе, керамическое производство уже базируется на технологиях обжига; получает распространение кожевенное производство и деревообработка. В итоге складывается хозяйственный тип, который следует характеризовать как земледельческо-скотоводческо-охотничий.

Раннебронзовая эпоха (IV–III тыс. до н. э.) отмечена прежде всего заселением практически всех естественно географических зон Северного Кавказа: речных долин, предгорья, горных плато, а также Причерноморских степей. Этот период характеризуется расцветом экономики и ремесел. Земледелие и скотоводство приобретают интенсивный характер. Появляются колесный транспорт, плуг, металлический жатвенный инструмент и молотильные доски. Получают распространение технологии орошения, а также террасирование горных склонов, пригодных для ведения хозяйства, складывается поликультурное земледелие. Такие виды домашнего производства, как гончарное дело и металлообработка, перерастают в ремесла.

Широкое распространение получают гончарный круг и печи для обжига керамических изделий. Производство жженого (обожженного) строительного кирпича приобретает распространенный характер. Высокого уровня достигает металлообработка, которая к этому времени уже опирается на широкий круг технологий (ковку, литье, термическое упрочнение), а также на использование как меди (самородков меди), так и бронзы – сплавов меди с различными элементами (оловом и сурьмой, частности). Появляются укрепленные поселения. Духовная культура характеризуется широким распространением культа племенных божеств (плодородия, охоты и ремесел), а также верховного божества племени.

Важно подчеркнуть, что указанные этапы развития древней культуры Северо-Кавказского региона характеризуются преемственностью и в

общем синхронизируются с развитием раннеземледельческих культур на Юге России и Юге Европы в целом, требуя рассмотрения процессов генезиса культуры региона в предельно широком контексте.

Обширные данные по изучению древней культуры Кавказа и Юга России, в частности полученные А.А. Иессеном, дают основание утверждать, что в III тыс. до н. э. культурное развитие этого региона и характер его культурных связей – отношений с сопредельными цивилизациями (Юг Европы, Передняя Азия) приобретают новое качество. Это обусловлено тем, что Кавказ становится одним из очагов металлургии и металлообработки – важнейшей технологической основы цивилизационного развития на ранних этапах социальной истории. Северо-Кавказский очаг металлургии имел свои центры технологической локализации, из которых выделяется прежде всего Прикубанский очаг металлургии и металлообработки, фиксируемый в артефактах с *Майкопско-Новосвободненского археологического комплекса. Прикубанские* изделия из северокавказского металла находили распространение и сбыт не только в этом регионе, но в причерноморских степях, в Восточной Европе, Передней Азии, Поволжье. Таким образом, роль Кавказа в культурных отношениях с сопредельными культурными мирами и цивилизациями меняется к этому времени принципиально: он становится источником парадигмальных культурных и технологических инноваций для окружающего культурного мира. Но в то же время следует заметить, что археология фиксирует и «встречный поток» новаций, особенно из Передней Азии, что подтверждается и составом предметов материальной культуры Майкопского комплекса, *сооружения и предметы которого берут начало в эпоху энеолита (III тыс. до* н. э.). Среди этих предметов – металлические изделия как кавказского, так и переднеазиатского происхождения, в том числе золотые и серебряные украшения, серебряный сосуд с изображением гор, горного хребта.

Конец II – начало I тыс. до н. э. отмечен новым этапом в развитии культуры региона. К этому времени обширные территории Центрального Кавказа заселены практически полностью, и здесь уже формируется яркая самобытная культура раннего железа, которая зафиксирована в Кобанской культуре, представленной прежде всего археологическим комплексом на территории Осетии. Впрочем, эпоха раннего железа в данном регионе представлена *весьма обширным кругом археологических данных и материально-культурных* артефактов. Поэтому принято археологические памятники этого периода на территории Северного Кавказа объединять в три группы: Западную (или Кабардинско-Пятигорскую), Центральную (или Северо-Осетинскую) и Восточную. К ним примыкают и памятники Предкавказья и причерноморских степей. Для всех указанных памятников характерно наличие наряду с бронзовыми и железными изделиями (оружия, земледельческого инвентаря и утвари) также обширного набора украшений (колец, браслетов, булавок), включая изделия из полудрагоценных камней.

Кавказский регион к этому времени, выступая как самостоятельный и богатый горнорудными ресурсами очаг металлургии, не только оказывает активное влияние на сопредельные цивилизации – Переднюю Азию, Восточную Европу, но и расширяет зону «культурного контакта» и «культурной диффузии» в связи с началом греческой колонизации Северо-Восточного Причерноморья.

Культурные связи с Древней Грецией оказали наибольшее влияние на древнее государство Синдика, возникшее в VI в до н. э. на северо-западе Кавказа, в Причерноморье. Культура Синдики отличалась высоким уровнем развития, в частности, монументальными городскими постройками, чеканкой собственной монеты, оживленной торговлей с греческими колониями на побережье Черного моря и централизованной формой управления. Это государство просуществовало около двух веков и лишь в начале IV в. до н. э. утратило самостоятельность и стало частью Боспорского Царства.

К этому времени начинается и эпоха интенсивных перемещений степных кочевников, оказавших в последующем огромное влияние на формирование современной культурно-этнической мозаики на Кавказе и Юге России.

Духовная культура эпохи раннего железа характерна тем, что с ней связано начало формирования «Нартского эпоса» – одного из самых выдающихся памятников мировой мифологической культуры. Этот эпос в том или ином варианте существует практически у всех народов Кавказа: адыгочеркесов, осетин, абхазцев, балкарцев и карачаевцев, ингушей и чеченцев, народов Дагестана и Грузии. Его примечательной особенностью является то, что он не сводится к какой-то одной, абсолютно господствующей мифологической идее, а являет собой своеобразную историко-культурную энциклопедию, в которой в органическом единстве представлены поэзия, риторика, ритуалы, этика и эстетика, быт и мироощущение древности. «Нартский эпос» в том виде, как он дошел до наших времен, конечно же, содержит различные культурно-исторические наслоения, отражающие всю драматургию истории культуры Кавказского региона. Однако его главные герои (Сосруко, Сатаней, Насрен, Батраз), отражающие в образах и деяниях ядро эпоса, присутствуют практически во всех этнических версиях эпоса. «Нартский эпос», изучением которого занимались выдающиеся кавказоведы (В.Ф. Миллер, П.К. Услар, Е.М. Мелетинский, Е.И. Крупнов, Ж. Дюмезиль и др.), чрезвычайно обширен, наиболее полная версия эпоса на адыгейском языке составляет 8-томную книгу [34]. Как уже подчеркивалось, «Нартский эпос» не избежал и не мог избежать различных культурно-исторических наслоений, в нем перемежаются сюжеты и образы из очень далеких друг от друга культур Востока и Запада: хетто-хурритской, индо-иранской, древнегреческой, тюрко-монгольской. В нем обнаруживаются образно-сюжетные параллели с Авестой, Ригведой, Калевалой, русскими былинами, по сути отражая те сложнейшие культурные переплетения, которые характерны для

истории рассматриваемого региона [35]. На протяжении всей истории культуры региона на формирование культурной картины кавказского социума оказывали влияние факторы как регионально-культурного единства, так и культурно-дифференцирующих «внешних» влияний. Последняя группа факторов нашла наиболее обстоятельное отражение в национальных (этнических) школах историографии и культурологии, получивших интенсивное развитие особенно во второй половине XX в.

4. Кавказская культурная мозаика: истоки ее становления

В древние исторические эпохи на Северном Кавказе, судя по фактам, были заселены главным образом ареалы предгорно-плоскостной зоны, а со II тыс. до н. э. – частично и горы. Эти ареалы и были ведущими в культурно-хозяйственном отношении. Предкавказские степи еще долгое время оставались менее заселенными – сухие (засушливые) степи автохтонов не привлекали; здесь земледелие при низком уровне производительных сил не могло получить достаточного развития и стать основой хозяйства? как в предгорьях. Но воинственные номады-кочевники, просачиваясь в степи предкавказья, оказывались во вполне подходящих для них условиях. Высокогорная зона их мало интересовала – в горах и в лесах предгорной зоны кочевое скотоводство невозможно. Поэтому северокавказские степи постоянно становились пристанищем ранних (скифо-сарматы, гунны) и поздних (тюрко-монгольских) кочевников, привыкших на прародине к еще более трудным условиям умеренного пояса Евразии. С появлением степных кочевников на Кавказе получалось так, что каждый этнос как бы держался за «родной ландшафт», занимал свою «экологическую нишу». И хотя отношения коренного населения и кочевников не отличались особой сердечностью, нередко возникало некоторое устойчивое равновесие, располагавшее даже к определенной мирной интеграции некогда чуждых друг другу культур. В этом главная причина долгого сосуществования пришлых кочевников – завоевателей с местными племенами, когда Северный Кавказ постоянно населял конгломерат племен самого разного происхождения. Таким образом, природно-географические факторы в значительной степени способствовали сохранению северокавказских народов (этносов), у которых далеко не всегда имелся военный паритет со степняками (кочевниками).

Через узкие низменности Предкавказья, тянувшиеся вдоль береговой полосы Черного и особенно Каспийского моря, пролегали основные пути движения масс кочевников в страны Передней Азии. Так, через Кавказ совершали свои передвижения самые различные народы: киммерийцы, скифы, сарматы, аланы, гунны, хазары, кыпчаки, монголы, оставляя свой отпечаток на процессах генезиса этносов и культур региона. В этом одна из причин этнического и культурного разнообразия современного Кавказа.

Кавказ всегда рассматривался как крупная географическая и историко-культурная область. Исследователи часто пишут об общих элементах культуры народов Кавказа, проявляющихся в форме одежды, типах жилищ, в некоторых элементах духовной культуры (эпос, мифология и др.), религии и т. д. По памятникам материальной культуры (археологии) также устанавливается очень давнее кавказское единство. Как особая и самостоятельная языковая семья Кавказ всегда рассматривался и лингвистами, причем лингвистами всех научных направлений. В то же время население Кавказа отличается необычайной языковой дробностью. Здесь живет около 50 народов и этнических групп. И все же подавляющее большинство из общей совокупности языков Кавказа составляют его автохтонные языки – всего около 40, которые связаны родственными узами.

Языки автохтонных народов Кавказа объединены в особую группу. До недавнего времени лингвисты делили эту семью на три ветви – западную (адыго-абхазскую), восточную (дагестанско-нахскую) и южную, или картвельскую. Но в последнее время высказано мнение, что грузинские языки не относятся к кавказской семье и довольно многочисленные словарные совпадения объясняются субстратным воздействием северокавказских языков, а некоторое структурное сходство – результат конвергентного развития в условиях многотысячелетнего сосуществования.

Соответственно приводятся доказательства того, что северокавказские языки составляют отдельную «надсемью», которая делится на две семьи – нахско-дагестанскую и абхазо-адыгскую.

Антропология, археология, этнография и лингвистика представляют все новые материалы, указывающие на глубинные связи носителей кавказских языков с местной культурно-исторической традицией, идущей в эпохи бронзы и камня. В верхнем палеолите (около 40–10 тыс. лет до н. э.), по-видимому, начался процесс образования кавказской культурной и этнической общности. Основной очаг формирования этой племенной общности находился, судя по всему, в западной части Кавказа, где в начальную эпоху позднего палеолита сложились наиболее благоприятные условия для жизни. Но на средней ступени верхнего палеолита с улучшением климатических условий человек постепенно занимает и другие области Кавказа. К концу палеолита и в мезолите почти весь Кавказ был уже освоен человеком. Одновременно это был и распад кавказского культурного и языкового единства. Распаду палеокавказской этнокультурной общности способствовал довольно сложный физико-географический рельеф Кавказа. В эпоху неолита отдельные области Кавказа выглядят достаточно обособленными. В итоге постепенно выделились три локальных варианта культуры: 1. Закавказский; 2. Северо-Западный; 3. Северо-Восточный. Эти культурно-археологические области способствовали зарождению трех основных лингвистических общностей палеокавказской языковой семьи. Окончательный

распад кавказского этнолингвистического единства на три группы – западную (абхазо-адыгскую), восточную (нахско-дагестанскую) и южную (картвельскую) – полностью завершился к середине IV тыс. до н. э. Во всяком случае, к III тыс. до н. э. Кавказ в этнокультурном плане уже в то время не был единым, и своими путями шло культурно-историческое развитие Закавказья и Дагестана, Северного Кавказа и Причерноморья.

Возникновение трех групп кавказского древнего населения являлось не только результатом внутреннего развития аборигенных типов. Немалое значение имели переселенческие процессы. И в этом плане характерно возникновение двух больших групп древнекавказского населения и двух групп кавказских языков.

Согласно последним лингвистическим исследованиям к северокавказским языкам относятся две языковые семьи: восточнокавказская (с подгруппами лезгинской, цезской, андийской, нахской, даргинской, лакской, аварской и др.) и западнокавказская (с подгруппами абхазо-абазинской, адыгской; отдельную подгруппу образует ныне почти мертвый убыхский язык) [1]. Распад общесеверокавказского, или прасеверокавказского, праязыка датируется периодом около середины 4-го тысячелетия до н. э. [2]. В настоящее время можно считать доказанным родство хуррито-урартских языков Армянского тавра, Северной Месопотамии и Сирии с нахско-дагестанскими и хаттского с абхазо-адыгскими [3, 4].

В исторической науке приводятся достаточно веские доводы и в пользу антропологического единства древнейшего Кавказа прилегающих территорий Передней Азии (на основе существования антропологических типов – понтийского на западе и каспийского на востоке, имеющих переднеазиатские аналогии). В свете этих обстоятельств очевидна необходимость считаться с миграционным фактором – переселенческим процессом, имевшим место в конце каменного века, когда двумя путями шло заселение Северного Кавказа выходцами с Юга и интеграция пришельцев – носителей нового антропологического типа и языка – с аборигенами. Именно эти факторы определили характер дальнейших культурно-исторических процессов в Северокавказском регионе, и главное – повлияли на этногенетические процессы формирования абхазо-адыгских и нахско-дагестанских народов. В конце каменного века, скорее всего в неолите, образовалась обширная восточнопричерноморская этнокультурная область, лежавшая в основе хатто-абхазо-адыгского древнейшего единства. В это же время (в конце каменного века) и происходило перемещение части малоазийского населения (неолитических предков хаттов и касков) на Западный Кавказ. Так шел процесс этнического слияния малоазийских племен с аборигенными племенами – потомками палеолитического и мезолитического населения Кавказского региона.

Таким образом, в результате консолидации малоазийских пришлых и местных элементов начал возникать древний этнос – далекий предок современных

абхазо-адыгских народов (абхазов, абазин, убыхов, адыгейцев, кабардинцев и черкесов). Есть достаточно оснований предполагать, что древний протоабхазо-адыгский слой (субстрат) возникал на Западном Кавказе уже в конце каменного века. Но процесс окончательного выделения древнейшей протоабхазо-адыгской группы племен, начавшийся в конце каменного века, завершился только в раннеметаллическую эпоху, т. е. в период бытования майкопской и дольменной палеометаллических культур. Одновременно это было и распадом прежнего восточнопричерноморского хатто-абхазо-адыгского единства. С этого времени, т. е. с III тыс. до н. э., историческое развитие Западного Кавказа и Восточной Анатолии идет своим самостоятельным путем.

Эпоху процветания дольменной и майкопской археологических культур можно рассматривать в качестве времени существования протоабхазо-адыгской этнической общности, распад которой произошел затем на рубеже II–I тыс. до н. э. В это время на Западном Кавказе сформировался мощный этнокультурный субстрат, сохранивший, несмотря на все исторические перипетии, своеобразие до современной этнографической действительности. Материально западнокавказские народы следует отождествлять с бытовавшими в этом регионе древними археологическими культурами [5]. В пользу глубокой автохтонности абхазо-адыгов на Западном Кавказе указывают слои древней топонимики и наличие исконно общих слов в языках этих народов для обозначения таких понятий, как «море», «берег» (с галькой), «рыба» (крупная морская) и др. [6].

В ряде случаев удается проследить связь некоторых форм материальной и духовной культур древних «майкопчан» и дольменного населения с аналогичными формами культур адыгов и абхазов нового времени: культ камня, культ солнца, культ быка, преемственность в инвентаре, погребальных обычаях, сходство краниологических серий древнего и современного населения [7].

Памятники, объединенные понятием «майкопская культура», встречаются в обширном ареале, они покрывают территорию от берегов Черного моря и почти до границ современного Дагестана. В основном это предгорно-плоскостная зона, частично степь. Майкопская культура охватывала зону обитания большой группы этнически родственных племен, носителей единой языковой системы и культуры. Соответственно майкопские памятники отражают важные изменения в экономике и культуре местного населения, переход на более высокую ступень социального развития. Прогрессируют металлообработка, скотоводство, земледелие, гончарное производство, в раскопках найдена масса золотых и серебряных украшений. Некоторые исследователи предполагают существование письменности у майкопских племен. С точки зрения социального строя, майкопское общество стоит на сравнительно высоком уровне развития, здесь далеко зашедший процесс разложения родового строя, по-видимому, приблизился к раннеклассовому.

В Майкопском кургане в числе прочего найдены золотые и серебряные сосуды, золотые штампованные пластинки в виде фигурок львов и быков, масса золотых и серебряных украшений (бусы, серьги, диадемы, двойные розетки) и части богатого балдахина. Более сотни золотых колец и фигурок львов и быков было нашито на его полотнище, державшееся на серебряных трубках с надетыми на них скульптурами золотых и серебряных быков.

Сопоставление золотых и серебряных предметов, бронзового инвентаря и более массового материала, керамики, приводит исследователей к вполне определенным выводам о тесной связи раннемайкопских памятников с культурными центрами Сирии, Восточной Анатолии и особенно Месопотамии. Вывод о связи майкопских памятников с раннеметаллическими культурами Передней Азии (в частности, с культурой Амука-Гавры) основывается на данных материальной культуры и анализе произведений искусства [8]. Судя по всему, уже во второй половине IV тыс. до н. э. на Северный Кавказ просачивались не только украшения и прочие предметы из бронзы из Шумера и Анатолии, но и образцы самого передового искусства и мировоззрения той эпохи. Так, идеи определенного круга воплощают гравировки на серебряных сосудах Майкопского кургана в стиле шумерского искусства, здесь запечатлены популярные на Древнем Востоке представления о Вселенной, о «трех царствах естества» [9]. Своеобразие майкопских изображений состоит и в явном стремлении к правдивой передаче натуры, в отсутствии всякого рода сознательных искажений реального облика животных. Здесь уместно отметить одно важное свойство раннешумерских изображений – сочетание реалистических черт с подчеркнутой типизацией внешнего облика, что объединяет эти произведения с майкопской металлопластикой [10]. Сходство с металлопластикой Майкопа обнаруживают и египетские древности того же времени (чержейский период – конец IV тыс. до н. э.) [11].

Определенные данные имеются по мифологии и религии племен майкопской культуры. Несомненно, у них имел место культ Солнца. Об этом свидетельствуют кромлехи в виде кольца из речных булыжников в основании курганов, являвшиеся солярными символами. Если каменные кромлехи в курганах дают основание говорить об обожествлении носителями майкопской культуры Солнца, то после открытия дуговидной каменной выкладки в одном из Кишпекских курганов в Кабардино-Балкарии можно сказать о существовании у этих же племен и культа Луны, хотя в иерархии богов Луна занимала менее важное место, чем Солнце [12]. В мегалитической гробнице в местности Кладь, изученной недавно, обнаружено бронзовое колесо-штандарт. В связи с этим археолог В.И. Марковин обратился к фактам в древних адыгских сказаниях о нартах, поскольку в них фигурирует волшебное колесо, которое, скатываясь с горы, поражает героя эпоса Сосруко. На этом основании Марковин полагает, что обрядовая роль колеса в майкопской культуре велика и, возможно, связана с культом Солнца [13].

У майкопских племен имел место и культ быка. Кроме того, в курганах встречаются специфические вилообразные орудия с двумя крюками и круглой втулкой из бронзы. Это культовые предметы, и помещение их в могилу связано с каким-либо представлением о странствованиях души покойника, которая нуждалась в пище и могла достать ее только при помощи подобной вилки. Вилка нужна была и во время ритуальных пиршеств, т. к. согласно ритуалу говяжье мясо можно было извлечь из котла лишь специальным орудием, которое обладало чертами этого жертвенного животного, и таким орудием является рогатая вилка.

В ритуале майкопских племен огромную роль играл камень. Очень важной особенностью их обряда является наличие каменной кладки и галечной вымостки на дне погребальной ямы или на уровне древнего горизонта, на которых покоятся погребенные. По-видимому, по представлениям древних людей камни, положенные в могилу, должны были охранять покой мертвых. Вера в магическую силу камня, в охранные, целебные и другие его свойства сохранилась у адыгов вплоть до недавнего времени.

В горных районах Северо-Западного Кавказа и по Черноморскому побережью с середины III тыс. до н. э. сложилась дольменная культура, которая существовала до последней четверти II тыс. до н. э. Культуру мегалитических гробниц исследователи связывают только с предками абхазо-адыгов. С дольменами у абхазо-адыгов связаны различные поверья, мифы и легенды. Адыги называют их «испы унэ» («дома испов» – карликов). В адыгской легенде говорится, что карлики сперва жили в пещерах, а потом им хитростью удалось заставить могучих великанов построить себе каменные дома. Дольмены остаются интересными и загадочными памятниками – их даже сравнивают с древнеегипетскими пирамидами. А.А. Формозов полагает, что идеология племен Северного Кавказа в чем-то перекликалась с представлениями древних египтян – и для тех и для других было важнее создать рассчитанное на тысячелетия погребальное сооружение, чем сделать для себя удобное жилище.

Примерно в конце III тыс. до н. э. майкопская культура начинает угасать. Следующая культура развитой бронзы (II тыс. до н. э.) генетически была связана с ушедшей раннебронзовой. Но если майкопское население имело тесные связи с миром древневосточных цивилизаций, то племена средне-бронзовой культуры оказались под воздействием степных культур севера (ямной и катакомбной), хотя большого влияния на развитие местной культуры и на этногенетические процессы на Северном Кавказе это проникновение степных племен не оказало. Пришельцы полностью растворились в местной среде.

На рубеже II–I тыс. до н. э. начинается новый этап в истории населения Северо-Западного Кавказа. Это эпоха финальной бронзы (XI – рубеж X–IX вв. до н. э.) и переходный период от бронзы к раннему железу (IX – сер. VIII в. н. э.). Культура финальной бронзы в последующем имеет продолжение в культуре синдо-меотов, которая расцвела в I тыс. до н. э. и в первые века н. э.

Начиная с VIII–VII вв. до н. э. и вплоть до позднего средневековья территория Северного Кавказа служила своеобразным историческим коридором, по которому проходили различные народы. Формирование меотов (непосредственных предков средневековых адыгов) и их культуры проходило под воздействием киммерийцев и скифов, сармато-алан, а может, в определенной мере и индоарийцев. Кроме археологических материалов примеры тому дают древняя ономастика, топонимика и эпиграфические остатки с территории синдо-меотов. Г.А. Климов обратил внимание на возможные исторические контакты абхазо-адыгских языков с индоевропейскими и даже индоарийскими языками[14], а Трубачев выдвинул гипотезу о наличии широкого индоарийского языкового массива в исторической Синдике [15]. В этот же период начинается древнегреческая колонизация Восточного Причерноморья. История Боспора теснейшим образом переплетается с историей местных племен Прикубанья. Связи эти были многообразны и носили экономический, политический и культурный характер. Сближение с эллинским миром привело к ускорению исторического развития предков адыгов. Но говорить только о культурном влиянии греков на автохтонное население ошибочно. Синдо-меоты своей самобытной культурой также влияли на быт и культуру городов Боспора.

Можно полагать, что не случайны те сходства, которые обнаруживаются в адыгских и греческих легендах о титанах, прикованных к горам или заключенных в пещерах. Древнеадыгская эпическая песнь о Насрене и древнегреческий миф о прикованном к скале Кавказа Прометее по сути тождественны. Судя по всему, образ Прометея имеет кавказское происхождение, мог быть заимствован греками у предков адыгов. Более того, один из вариантов легенды рождения и смерти нарта Сосруко перекликается с образом Ахилла, героя Троянской войны (у кавказского и эллинского героя уязвимое место – пята). Сходства адыгской легенды о красавице Адиюх с греческим мифом о Гере и Леандре также очевидны. К тому же, в Нартском эпосе упоминаются топонимические названия: «Алыдж губгъэ» – эллинская степь, «Алыдж къуажэ» – эллинское село, а героиню эпоса Сэтэней называют дочерью Алиджевых (гречанкой). И еще. В гречес кой мифологии Борей – бог северного ветра. В адыгских мифах и легендах наличествует термин «Борей жьащэ», что можно понять именно как «ветер Борея», в переносном смысле «сильный ветер», «буря». Таких примеров сходства и общности культурных символов и мотивов эллин и адыгских этносов можно привести много.

Вторая половина I тыс. до н. э. – время наибольшего благоприятствования в этнической истории автохтонов кавказского региона. Нет сомнения, что в I тыс. до н. э. шел процесс складывания единой социокультурной общности на основе развития меотской культуры эпохи раннего железа. Судя по письменным источникам, племена Северо-Западного Кавказа имели общее собирательное имя «меоты» (или «маиты»). По мнению известного исследователя С.А. Арутюнова, когда речь идет об этносах, имеющих

длительную и документированную историю своего существования, первое упоминание этноса в письменном источнике само по себе уже является свидетельством тому, что на данный момент этнос представлял собой объективную реальность, иными словами, этногенез его к этому времени уже завершился. Меоты – собирательный термин. Так все греко-римские древние авторы обозначают близкородственные племена (синды, коркеты, ахеи, гениохи, пессесы, фатеи и др.), занимавшие в ту пору территорию с естественно-географическими преградами: с запада – Черное море, Керченский пролив и Азовское море, с юга – Северо-Западная часть Кавказского хребта. На севере граница меотов проходила по северо-восточному побережью Азовского моря до р. Танаис (Дон). Складывание единой народности было вызвано кардинальными изменениями в экономике и социальной структуре и теми общественно-политическими процессами, которые происходили в меотском обществе в рассматриваемое время.

Но этим благотворным процессам помешала разрушительная сила, шедшая с севера и востока. Сначала это было связано с усилением экспансии сарматского кочевого мира, вплотную приблизившегося к Прикубанью уже в III в. до н. э. С первых веков н. э. начинается еще более массовая миграция родственных сарматам воинственных кочевников – аланских племен. Под их давлением местное население покидает насиженные места по правобережью р. Кубани и переселяется в Закубанье. Часть меотов, проживавших на Нижнем Дону и в Приазовье, была даже полностью ассимилирована иранцами. Процесс консолидации автохтонов был окончательно прерван во время нашествия гуннов. В 375 г. основная масса гуннов, перейдя Волгу, появилась в степях Юго-Восточной Европы, и первыми пострадали от них аланы («танаиты»), занимавшие степи между Волгой и Доном. Часть гуннов, пройдя через Прикубанские степи, разорила земли меотов, а также территорию Синдики, жители которой также испытали на себе удар этой грандиозной разрушительной волны. Это была крупнейшая катастрофа в истории кавказских автохтонов, адыгов, в частности. После гуннского нашествия можно говорить даже о некотором разрыве в развитии местного этноса (сошиума) и его культуры. Последствия этого удара оказались настолько серьезными, что адыгское общество с конца IV по VI вв. находится в состоянии стагнации. И только с VII в. наблюдается некоторое оживление хозяйственной жизни и происходят соответствующие социальные сдвиги. Адыгское общество вступило в новую, хотя и очень трудную стадию развития. Это период раннего средневековья.

5. Северовосточный Кавказ: становление историко-культурного субрегиона

Под Северо-Восточным Кавказом подразумевается территория, ограниченная с северо-запада горным массивом Аргуно-Ассинского междуречья,

с востока – Каспийским морем, с севера – Терско-Сулакской низменностью, а с юга и юго-запада – Главным Кавказским хребтом. Выделение Северо-Восточного Кавказа в качестве особого историко-этнографического региона оправдано прежде всего с точки зрения языкознания. Здесь локализуются носители одной из трех групп палеокавказских языков – нахско-дагестанских или восточнокавказских. За исключением ингушского (подгруппа нахского языка), нахско-дагестанская группа языков компактно укладывается в естественно-географических границах Северо-Восточного Кавказа [16]. О древности этой группы языков свидетельствует их генетическое родство с хуррито-урартскими языками [17]. Носители указанных языков были одновременно и создателями куро-аракской палеометаллической культуры. Поэтому естественно полагать, что предки носителей современных нахско-дагестанских и хуррито-урартских языков обитали на территории Северо-Восточного Кавказа с эпохи раннего металла, а может быть, даже с эпохи мезолита (VIII–VII вв. до н. э.) [18]. На протяжении почти всего исторически обозримого периода в регионе одни археологические культуры сменялись другими, но единство материальной культуры, своеобразие этой области сохраняются на всех этапах культурно-исторического развития [19].

Таким образом, ингуши и чеченцы, как и дагестанцы, являются потомками древнейших и коренных обитателей Кавказского перешейка. Совокупностью современных показаний археологии, антропологии, лингвистики и этнографии установлено глубоко местное происхождение нахско-дагестанских народов. Их предки принадлежали к единому для всех коренных народов Центральной и Восточной части Кавказа, т. н. кавказионскому типу. Этот антропологический тип представлен центральнокавказскими (карачаевцы, балкарцы, осетины, ингуши, сваны, хевсуры и др.) и некоторыми горными северо-восточно-кавказскими (чеченцы, аварцы, лакцы, даргинцы, андо-цунтинцы, рутульцы и арчинцы) народами. Известный археолог Е.И. Крупнов был уверен, что корни происхождения современных вайнахов следует искать среди носителей каякентo-хорочоевской культуры эпохи бронзы [20]. Далекие предки чеченцев и ингушей упоминаются в весьма ранних исторических источниках (Страбон, Плутарх, Гай Плиний Секунд и др.). Страбон (I в. до н. э. – I в. н. э.) среди племен на северном склоне центральной части Северного Кавказа, называет «гаргареев». Плиний Старший в своей «Естественной истории» также помещал гаргареев на Северном Кавказе, но именует их «гегарами» [21]. Ряд исследователей отождествляет древний этноним «гаргареи» с современным самоназванием ингушей – «галгаи». Страбон упоминает еще два термина: «хамекиты» и «исадики». Исадики находит параллели в сочинениях авторов I в. до н. э. Плиния и Кл. Птолемея – «соды». Это варианты одного племенного наименования, которое точно совпадает с названием древнейшего вайнахского тайпа (родоплеменной группы) «садой».

Греко-римские авторы много сообщают о враждебных отношениях предков вайнахов (гаргареев, исадиков – содов, хамекитов) со «степняками» – сарматами (сираками и аорсами) уже в III в. до н. э. Сарматы оттеснили вглубь гор местные племена бассейна Терека. В Предкавказье в I в. н. э. возникает новый союз племен во главе с аланами, в состав которого вошла некоторая часть вайнахских групп. Гуннское нашествие оказало пагубное влияние на дальнейшую историческую судьбу народов, живших на территории Центрального и Северо-Восточного Кавказа. Но и после гуннского нашествия вайнахи продолжали занимать ущелья и лесистые предгорья, развивая свою материальную и духовную культуру.

На Северном Кавказе имеются не только языки автохтонной группы. Проживают здесь представители еще двух семей: индоевропейской и алтайской. Язык осетин включается в североиранскую ветвь индоевропейской семьи. К тюркской ветви алтайской семьи относятся кумыки (в Северном Дагестане), карачаевцы и балкарцы (на территории Центрального Кавказа).

К настоящему времени наукой выработана схема этногенеза осетин, суть которой сводится к тому, что основное этническое ядро осетин сформировалось в результате длительного включения ираноязычных племен в кавказскую этническую среду и связанных с этим интеграционных и ассимиляционных процессов. Археологи, касающиеся проблемы происхождения осетин и других народов Северного Кавказа, особое внимание обращают на позднебронзовые культуры конца II – первой половины I тыс. до н. э.: кобанской на Центральном Кавказе, Прикубанской на Северо-Западном Кавказе и Колхидской на территории современной Западной Грузии и Абхазии. Носители этих культур были близки по языку.

Е.И. Крупнов отмечал, что эти культуры отражали лишь местные особенности более или менее однородного общекавказского массива [22]. Кавказоведы отмечают не только родственные признаки колхидской и кобанской культур, но и существование единой этнокультурной общности Восточного Причерноморья и Центрального Кавказа доантичного времени [23]. По мнению В.И. Абаева, Ш.Д. Инал-Ипа и др., не случайно, что потомки – носители вышеуказанных сходных археологических культур – от Абхазии до Дагестана – стали творцами полиэтнического кавказского героического эпоса о нартах, а точнее – единого первоначального его ядра [24].

До I тыс. до н. э. на Северном Кавказе, таким образом, бытовала довольно однородная, общекавказская культурная среда. Но уже примерно с VIII в. до н. э. Северный Кавказ оказывается под сильнейшим воздействием степных племен – номадов: киммерийцев, скифов, сармато-алан, а в эпоху раннего средневековья – и тюркских кочевников. В результате – этническая карта Центрального Кавказа оказывается перекроенной. Конечным итогом этих сложнейших этногенетических процессов стало формирование ряда этносов и культур – ираноязычных осетин, а также тюркоязычных карачаевцев,

балкарцев и кумыков (в результате языковой ассимиляции иранцами и тюрками племен – создателей древних бронзовых культур Северного Кавказа). Уже с VIII в. до н. э. через Северный Кавказ двигались мощные орды киммерийцев, а в VII в. до н. э. – скифских праноязычных племен. Примерно с III в. до н. э. по Северному Кавказу прокатилась новая волна пришельцев, также праноязычных племен сарматов. В результате иранизация культуры местного (кавказского) населения оказалась достаточно сильной (вплоть до частичной ассимиляции коренного населения). Наконец, начавшаяся с первых веков н. э. и усилившаяся в конце IV в. еще более массовая миграция на Северный Кавказ родственных сарматам воинственных аланских племен окончательно завершила этот процесс. Несмотря на серьезную победу языка пришлых элементов, кавказский субстрат продолжал оказывать сильное влияние на генезис кавказских этносов и культур, что относится и к осетинскому этносу. У осетин примерно одинаковая материальная и духовная культура с другими автохтонами Северного Кавказа. Хозяйственный уклад, внешний облик, образ жизни, костюм, нравы и обычаи осетин почти ничем не отличаются от соседних аборигенных народов. В антропологическом отношении они также являются представителями кавкасионского типа, который, по мнению антрополога Г.Ф. Дебеца, представляет «самый кавказский из кавказских типов». Смешанный характер этнической культуры осетин заметен во всем: в языке, фольклоре, этнографии, археологии. Таким образом, этническая культура осетин представляет собой слияние, синтез двух начал: пришлого, праноязычного, и местного, кавказского. С наибольшей полнотой эта точка зрения выражена в трудах В.И. Абаева [25]. Что же касается роли, которую сыграл в становлении осетинского этноса сармато-аланский субстрат, с одной стороны, и кавказский – с другой, то постановка такого вопроса вызывает значительные трудности. Хотя признаются два основных компонента, указывает В.И. Абаев, но неясно, какой доминирует. «Я согласен с теми, – пишет он, – кто считает, что такая постановка вопроса не является строго научной. Нет таких весов, на которых можно было бы взвесить удельное значение различных этнических включений [26].

Из ключевых процессов этнокультурогенеза на Кавказе вплоть до средних веков наиболее существенным, несомненно, явилось движение североиранских племен и, как следствие этого, становление здесь праноязычного осетинского народа. Но в дальнейшем, с конца IV в. н. э., важные изменения на этнической карте региона стали вызывать пришедшие сюда тюркоязычные кочевники (гунны, болгары, авары, хазары, печенеги, кыпчаки). Неоднократные вторжения тюркских элементов в местную аборигенную среду приводят в конечном итоге к тюркизации отдельных ареалов региона. Особенно существенным это оказалось опять-таки для центральной части Северного Кавказа, где формируются карачаевская и балкарская народности. Следует заметить: балкаро-карачаевский этногенез был процессом

не единовременным, а поэтапным, и процесс формирования этих этносов предстает довольно сложной этногенетической проблемой. Из всех существующих версий карачаево-балкарского этногенеза наиболее аргументированной является кавказо-алано-болгаро-кипчакская. Это означает, что все четыре названные этнические группы: кавказцы, аланы, болгары, кыпчаки (половцы) – приняли участие в сложении карачаево-балкарского этноса. Но важно то, что по всем данным бесспорно существование кавказского субстрата, являющегося основным ядром формирования карачаевского и балкарского народов. Так, у балкарцев и карачаевцев много общего с соседними народами (кабардинцами, осетинами и др.) в физическом облике, а также в материальной и духовной культуре, хотя они говорят на одном из тюркских языков, резко отличном от иранского (осетинского) и кавказского (адыгского) наречий.

Исследования показывают, что в карачаево-балкарском языке, эпосе, преданиях, фольклоре, языческих верованиях наблюдается много элементов, идущих из местной, субстратной кавказской среды и общих для всех северокавказских народов. Так, у карачаевцев и балкарцев имеется нартский эпос, как у осетин, адыгов, абхазов, чеченцев, ингушей, сванов и др. – исследователи считают, что основное ядро нартских сказаний было создано в кобанскую эпоху, а то и раньше. По мнению Е.А. Алексеевой, весь языческий пантеон богов у балкарцев и карачаевцев, за исключением тюркского божества Тейри и некоторых христианских святых (Элия, Майрам, Тотур), кавказский. Например, покровитель скотоводства Аймуш у адыгов – Емыш, у кабардинцев – Аймыш; божество грома – Ишибле, адыгское – Шибле и т. д. [27]. У многих кавказских народов существует культ бога охоты, который у осетин именуется Афсати, у абхазов – Абсат, у сванов – Апсай, у карачаевцев – Апсати.

Материальная и духовная культура балкарцев и карачаевцев – кавказские по сути, хотя этнография этих народов дает примеры значительного влияния культуры кыпчаков. Так, элементы культур кобанской и докобанской эпох выявляются в балкаро-карачаевской резьбе по дереву, золотом шитье, в войлоках с валяным узором. Орнамент этих войлоков – геометрический или в виде стилизованной бараньей головки – элементы, характерные для орнаментального искусства древней бронзовой эпохи Кавказа [28]. К тому же В.П. Алексеев указывает, что у балкарцев и карачаевцев отсутствует монголоидная примесь. Отсюда напрашивается вывод: балкарцы и карачаевцы, как и кумыки, перешли на тюркскую речь без включения в свой состав значительного количества тюркоязычных элементов. При рассмотрении расовых типов обнаруживается: карачаевцы и балкарцы больше родственны с горноосетинскими и северогрузинскими группами [29]. Однако нельзя не учесть наличия и других компонентов (и довольно существенных) в этнической культуре карачаевцев и балкарцев. Так, лингвисты

пришли к выводу, что в карачаево-балкарском языке имеется аланский пласт. Данные этнографии до некоторой степени подтверждают подобные выводы языковедов. Впрочем, археологический материал таких связей не демонстрирует, поэтому исследователи не могут отрицать участия аланского компонента в карачаево-балкарском этногенезе, но не могут и утверждать, что этот компонент был особенно значительным.

В то же время археологические данные говорят в пользу проникновения тюркоязычных болгар в Пятигорье уже с VI–VII вв., когда и началась некоторая тюркизация населения этих районов. Признаки болгарского языка в карачаево-балкарском имеются, но также выражены слабо. Однако в карачаево-балкарский пантеон входит бог Тейри (болгарское Тенгри). Полагают, что Тенгри был верховным богом болгар и савир. По антропологическим материалам, у карачаевцев и балкарцев есть некоторые черты сходства с типом древних болгар. Таким образом, есть основания говорить об участии болгар в карачаево-балкарском этногенезе, хотя вряд ли это участие было особенно значительным. Проникновение в регион Северного Кавказа кыпчаков закрепило тюркизацию населения. Исследования показывают, что кыпчакский язык является «предком» карачаево-балкарского. В этом плане интересно сходство карачаево-балкарского языка с языком кыпчакско-латинско-венгерского словаря XIV в. «Кодекс Куманикус» [30]. Еще одно замечание: орнамент аппликативных войлоков, выполненный в тюркских кочевых традициях, имеет сходство с орнаментом ногайским, казахским, киргизским и др. Сам обычай изготовления узорных войлоков горским народам вообще не свойственен. В связи с этим существование этого обычая у карачаевцев и балкарцев объясняют именно наследием (влиянием) кыпчакских предков.

Итак, кыпчаки, проникшие в горы и предгорья Центрального Кавказа в XI–XII вв. (и особенно XIII в.) после нашествия монголов, явились одним из важных компонентов в формировании карачаевцев и балкарцев, хотя, судя по антропологическим данным, нельзя утверждать, что среди прямых предков карачаево-балкарцев кыпчаки составляли большинство. Что же касается причин победы тюркского языка, возможно, определенную роль в данном случае сыграла их относительная простота по сравнению с кавказскими.

С рубежа XIII–XIV вв., очевидно, можно говорить о складывающейся карачаево-балкарской народности с языком кыпчакской группы, общностью культуры и территории. В то время она занимала смежную территорию у отрогов Эльбруса, на которой жили и позднее (ущелья Карачая и Балкарии), а более северные предгорные районы с конца XIII в. начали заселять протокабардинские племена.

6. На подступах к соприкосновению русской и кавказских культур

Из всего сказанного понятно, что особенностью этногенетических и культурогенетических проблем Кавказского региона является их сложный,

комплексный характер. История и культура каждого этноса развертывается сложными и противоречивыми способами. Ни одна народность (протоэтнос), понятно, не может являться чем-то застывшим на вечные времена. В ходе своего развития она вступает в контакты с другими народами, происходит интеграционные и ассимиляционные, различающиеся, как правило, постепени интенсивности процессы, разнообразные мирные экономические связи, торговые отношения, языковые обмены, заимствования культурных достижений, межэтнические браки, нередко уступающие место военным столкновениям и конфликтам. Яркие примеры в этом плане можно наблюдать в этнической истории и культурогенезе Северного Кавказа, где в разные временные отрезки (исторические эпохи) соотношения субстратных и суперстратных элементов в процессах становления того или иного этноса были различными, а включение в местную среду многочисленных внешних «генетических импульсов» выражалось в самых разнообразных формах. В конечном итоге Северо-Кавказский культурно-исторический регион обрел мозаичность как в языковом, этническом, культурном, так и антропологическом отношениях. Так, в регионе проживают народы со значительным кавказским субстратом (подслоем) и с ярко выраженным тюркским или иранским суперстратом или наслоением (карачаевцы, балкарцы, кумыки, осетины). В то же время здесь проживают и адыги (адыгейцы, кабардинцы, черкесы) – сугубо автохтонный народ с довольно прочной кавказской субстратной основой.

Северный Кавказ действительно являет собой исторический коридор, по которому постоянно двигались или частично оседали многочисленные этносы, смешивались культуры самого разного происхождения. Но Северный Кавказ всегда сохранял и сохраняет свое своеобразие как особое историко-культурное пространство именно благодаря чрезвычайной живучести и устойчивости древнейшей коренной культуры, истоки которой следует искать в общекавказском автохтонном субстрате – в древних культурах эпохи камня, бронзы и раннего железа. Многие признаки этой коренной древней культуры пережили тысячелетия и века, дошли до современности. Это относится прежде всего к культуре автохтонов, в силу исторических обстоятельств перешедших к иранским и тюркским языкам (осетины, карачаевцы, балкарцы и кумыки).

Таким образом, культурная мозаика Северо-Кавказского региона при всей ее сложности ни в коей мере не является лишь совместным бытованием (сосуществованием) культур – их общность обусловлена исторически и генетически, очевидна во всех формах проявления, особенно в мифологии и обычаях, в музыкальной и хореографической культуре, в культуре одежды и быта. В этом контексте в кавказоведении все большее внимание привлекает идея кавказской цивилизации, становление основных черт которой относят к раннему средневековью. Средние века в процессах кавказского

культурогенеза ознаменовались еще одним важным обстоятельством – соприкосновением русской и кавказских этнических культур.

В заключение – несколько замечаний методологического порядка. Дело в том, что изучение этногенетических процессов, а в связи с этим упор на факторы дифференциации этносов и культур, еще с 80-х годов минувшего века стало предметом особой заботы историографии и этнологии в регионах. В последнее время, понятно, не без основания ставится вопрос о преодолении крайних форм этноцентризма; он ставится на как общероссийской арене [31], так и в научных сообществах регионов, Северо-Кавказского в том числе [32]. Метологический этноцентризм обоснованно критикуется и в том плане, что он игнорирует культурно-интеграционные процессы, которые в Кавказском регионе всегда имели весьма значимый характер. Данная монография в некотором смысле является иллюстрацией этих процессов.

Примечания

1. Николаев С.Л. Северокавказские заимствования в хеттском и древнегреческом // Древняя Анатолия. – М., 1985. – С. 60; Старостин С.А. Культурная лексика в общесеверокавказском словарном фонде // Древняя Анатолия. – М., 1985. – С. 74.
2. Старостин С.А. Проблема генетического родства и классификации кавказских языков с точки зрения базисной лексики // Алародии (Этногенетические исследования). – Махачкала, 1995. – С. 62.
3. Дьяконов И.М. Хуррито-урартский и восточнокавказские языки // Древний Восток. – Ереван, 1978; Дьяконов И.М., Старостин С.А. Хуррито-урартские и восточнокавказские языки // Древний Восток – этнокультурные связи. – М., 1988. – С. 164–208.
4. Иванов В.В. Об отношении хаттского языка к северо-западнокавказским // Древняя Анатолия. – М., 1985. – С. 26–59.
5. Кушнарева К.Х. Южный Кавказ в IX–III тыс. до н. э., этапы культурного и социально-экономического развития. – СПб., 1993; Дьяконов И.М. Алародии (хурриты, урарты, кутии, чеченцы и дагестанцы) // Алародии. – Махачкала, 1995. – С. 8.
6. Климов Г.А. Кавказские языки. – М., 1965. – С. 77.
7. Бетрозов Р.Ж. Адыги: возникновение и развитие этноса. – Нальчик, 1998. – С. 105–128.
8. Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Миграции племен – носителей индоевропейских диалектов // ВДИ. – 1981. – № 2; Андреева М.В. К вопросу о южных связях майкопской культуры // СА. – 1977. – № 3.
9. Формозов А.А. Памятники первобытного искусства на территории СССР. – М., 1980. – С. 36.
10. Андреева М.В. Об изображениях на серебряных майкопских сосудах // СА. – 1979. – № 1.
11. Там же. – С. 31.
12. Чеченов И.М. Вторые курганные группы у селений Кишпеки Чегем II // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. – Нальчик, 1984. – С. 131.

13. Марковин В.И. О некоторых новых тенденциях в археологическом изучении древностей Северного Кавказа // РА. – 1994. – № 4. – С. 37.

14. Климов Г.А. К этимологии абхазо-абазинского А-Гды // Вопросы языковых контактов. Черкесск, 1982. – С. 15.

15. Трубачев О.Н. Некоторые данные об индоарийском языковом субстрате Северного Кавказа в античное время // ВДИ. – 1978. – № 4.

16. Климов Г.А. Кавказские языки. – С. 14–18.

17. *Дьяконов И.М. Языки древней Передней Азии.* – М., 1967. – С. 23.

18. Гаджиев М.Г. Северо-Восточный Кавказ как географическая и этнокультурная область // Древние культуры Северо-Восточного Кавказа. – Махачкала, 1985. – С. 11.

19. Гаджиев М.Г. Раннеземледельческая культура Северо-Восточного Кавказа. – М., 1991. – С. 16.

20. Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. – М., 1960. – С. 74.

21. Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. – 1974. – № 4. – С. 222.

22. Крупнов Е.И. Древнейшая культура Кавказа и кавказская этническая общность // СА. – 1964. – № 1. – С. 25.

23. Воронов Ю.Н. Западно-Кавказская этнокультурная общность эпохи поздней бронзы и раннего железа // VIII Крупновские чтения (тезисы доклада). – Нальчик, 1978. – С. 15.

24. Абаев Н.И. Этногенез осетин по данным языка // Происхождение осетинского народа. – Орджоникидзе, 1967. – С. 76; *Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы.* – Сухуми, 1965. – С. 67.

25. Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. – М.;Л., 1949 и др.

26. Абаев В.И. Этногенез осетин по данным языка. – С. 19.

27. Алексеева Е.П. Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии. – М., 1971. – С. 169.

28. Студенецкая Е.Н. Изобразительное искусство карачаевцев // Очерки истории Карачаево-Черкесии. – Т. I. – Ставрополь, 1967. – С. 370.

29. Алексеев В.П. некоторые проблемы происхождения балкарцев и карачаевцев в свете данных антропологии. – Нальчик,1960. – С. 319.

30. Баскаков Н.А. Тюркские языки. – М.,1960. – С. 151–152.

31. *Автономова Н.С. Современный этнодетерминизм и пути его философской* критики//Философские науки. – 2007. – № 9. – С. 27–48.

32. Кратова Н.Г. Некоторые тенденции формирования исторических мифов в современной историографии Северного Кавказа // Политическая мифология и историческая наука на Северном Кавказе. – Ростов-на-Дону: СКНЦВШ, 2004.

33. Результаты исследований приводятся по материалам сборника научных работ: Между Азией и Европой: Кавказ в IV–I тыс. до н. э. К 100-летию со дня рождения А.А. Иессена. – СПб., 1996. – 163 с.

34. Издание подготовлено под редакцией известного нартоведа А. Гадагатля.

35. Эти вопросы рассмотрены в работах Х.Г.Тхагапсоева, *см.*: Нартский эпос как феномен диалога культур» // Научная мысль Кавказа. – 1999 – № 3. – С. 147–157; О кавказской культурной общности // Вестник РАН. – Т. 69. – № 2. – С. 130–140; Нартский эпос как логос кавказского культурогенеза // Истоки региональных культур России. – СПб., 2000. – С. 143–174.

ГЛАВА II. НАРТСКИЙ ЭПОС КАК ЛОГОС КАВКАЗСКОГО КУЛЬТУРОГЕНЕЗА

Миф уже самим фактом существования в прошлом (как прошлое) создает преемственность в культуре, а значит, и в истории. Более того, расширение ментального горизонта социума происходит через осмысление и интерпретацию мифов прежних эпох, мифологических оснований культуры. В этом смысле эпос «Нарты» (нартский эпос) занимает особое место как в системе кавказской культуры, поскольку он в той или иной версии бытует в рамках каждой этнической культуры Северо-Кавказского региона, так и в системе методов репрезентации и осмысления кавказской культуры. В частности, логично и правомерно рассматривать данный эпос не только как некий культурный артефакт и продукт культурогенеза, но и как методологический фактор (конструкт), через призму которого следует анализировать сам процесс культурогенеза. Тем более что миф, по замечанию А. Лосева, есть сама реальность и история [1], он может быть в основных идеях и ценностных представлениях обращен в современную действительность, и наоборот, истоки современного культурно-исторического процесса, идеалы и ценностные устремления этноса могут своими корнями уходить в древние или новейшие мифы.

Нартский эпос, как показывает каждое новое исследование, больше чем миф; он не сводится к какой-то одной абсолютно господствующей мифологической идее и являет собой уникальную историко-культурную энциклопедию, в которой в органическом единстве представлены философия, поэзия, риторика, этика, эстетика, быт древности, впрочем, все еще ожидая исследования в этой уникальной целостности.

Уникален он (эпос) прежде всего тем, что является, по определению Е.И. Крупнова, высшим проявлением духовной культуры древнего населения Кавказа [2], вбирает культурный опыт, накопленный на протяжении многих веков и преломленный в богатый образный арсенал, посредством которого интерпретируется мир и мироотношения человека.

Доисторический (архаический) базис любой культуры (цивилизации), как известно, составляет «коллективное бессознательное», сложившееся в череде опытов «прометеевских» открытий мира природы и его проявлений,

мира человека и мира нравственности – добра и зла; фиксация этого опыта – в мифологии (в данном случае в нартском эпосе), в архетипах культуры. Однако этот базис, во всяком случае в отношении этнических культур, пока так и не затронут философско-культурологической интерпретацией, без чего трудно себе представить целостный образ культуры этноса (культурно-исторического региона), ее архетипическую структуру, суть миропонимания и тип личности, произрастающие на почве этой культуры.

Все это настоятельно подводит к необходимости переосмыслить с позиции современных наук нартский эпос в целостности как основополагающее явление кавказской культуры. Подобная постановка актуализируется еще и тем, что в изучении нартского эпоса до сих пор преобладали и преобладают традиционные подходы и методы фольклористики, лингвистики и этнографии. При этом, как правило, каждый народ (а нартский эпос в том или ином варианте, как известно, существует у большинства кавказских этносов) пытался трактовать эпос таким образом, чтобы нарты выглядели как его прямые предки, а он – как их прямой и единственный потомок. И каждый из северокавказских этносов в конечном итоге обнаруживал истоки своей национальной культуры и литературы, их особенности и достоинства, а значит, истоки собственной ментальности именно в нартском эпосе.

Этот этап изучения эпоса, который длится вот уже более чем полтора века (с 20-х годов XIX столетия), был по-своему достаточно плодотворным, поскольку на его протяжении проделана огромная работа по собиранию легенд, песен, былин, сказаний о нартах. Это позволило сделать нартский эпос достоянием не только народов Кавказа, непосредственно причастных к его созданию, но и далеко за его пределами.

Здесь уместно заметить, что отечественная гуманитарная мысль, как и научная методология гуманитарных исследований в целом, ряд десятилетий, в силу хорошо известных причин идеологического порядка, оставалась вне общего хода процессов развития мировой научно-философской культуры, по существу пребывая в некоем замкнутом пространстве идеологических предписаний и табу. Это, естественно, не могло не сказаться на судьбах гуманитарных наук, на формировании их традиций и развитии методологической культуры. Сказанное в полной мере относится и к наукам, изучающим этнические культуры, включая нартский эпос.

История развития отечественных этнологических наук в XX веке распадается на три периода: 20–30-е годы, отмеченные масштабной работой по натурно-полевому изучению и «инвентаризации» этнических культур, созданию письменности и активному освоению русско-европейских (советских) форм культуры; 30–70-е годы – период идеологизации всех сфер жизни и «стирания» различий между народами и культурами и, наконец, 80–90-е годы вулканического всплеска этнического и этнокультурного самосознания и последовавшего за этим ренессанса этнологии, культурологии и гуманитарных наук в целом.

Сложившаяся под влиянием всех указанных периодов развития этнологической науки методология исследования нартского эпоса страдает не только идеологемами прошлого и их ограничениями, но имеет еще один серьезный недостаток: она практически целиком опирается на формационные теории исторического процесса, необоснованно пренебрегая цивилизационными теориями. Неудивительно, что исследователи эпоса, не находя за пределами общинно-родового строя убедительного присутствия в истории этноса прочих формаций, вводят в оборот, особенно не заботясь об их обосновании, различные термины, в числе которых «военно-демократический тип» общества и др.

Мы не отрицаем права этого термина на существование, мы хотим лишь подчеркнуть ограниченность самой методологии, абсолютизирующей формационную теорию истории. Более того, бытующая методология нартоведения ограничивает трактовку смысла и сути нартского эпоса, рассматривая его, по сути, лишь в одном качестве – как выдающееся мифоэпическое творение конкретного этноса или ряда этносов, заведомо отбрасывая такие аспекты, как роль и место эпоса в процессах кавказского культургенеза и в историческом диалоге различных культур на Кавказе.

Поскольку метод и предмет исследования, как известно, неразрывны и взаимообусловлены, получается так, что доминирующая десятилетиями узкопредметная и «конкретно-этническая» методология предопределяет и основную направленность и целевые ориентиры нартоведения, ставя вновь и вновь во главу угла этнические первоосновы нартского эпоса, что, по сути, сводит статус эпоса к мифологии того или иного этноса.

Мы не сбрасываем со счетов проблему этнических основ эпоса, тем более что нартский эпос существует в многочисленных этнических версиях, конечно же, отражающих специфику культурной ментальности, строй языка и исторический путь развития каждого этноса. Однако уникальность нартского эпоса в том и заключается, что он стал сквозным и базовым фактором культуры этносов, весьма отличающихся друг от друга по этногенетической траектории. Таким образом, и его культурно-онтологический статус не ограничивается рамками аутентичной мифологии того или иного этноса (а точнее, не сводится к этнической мифологии) – нартский эпос объективно выступает как логос кавказского культурогенеза и должен рассматриваться прежде всего в этом качестве.

Целевые ориентиры и методология исследования эпоса должны быть скорректированы и по той причине, что сейчас в науке наметились тенденции к пересмотру роли культурных традиций в социальном и культурном генезисе. Более того, происходит рецепция древних традиций как в научной антропологии и культурологии, так и в массовом сознании (например, йога или даосизм), интеграция культурных традиций прошлого в сегодняшний культурный контекст. Предпринимаются усилия и по выявлению таких

компонентов этноантропологии, ментальности, стереотипов восприятия и поведения, которые способны стать психологической и мировоззренческой основой межцивилизационного диалога (см.: Андреев И.И. Осторожно с часами истории // Вопросы философии. – 1998. – № 9. – С. 38–53), без чего трудно гарантировать социокультурный прогресс и благополучие человечества в будущем, преодоление современных глобальных проблем. Древнейшие культуры Кавказа и нартский эпос как их глубинное выражение не могут остаться в стороне от этих поисков.

Дело в том, что поиск мироустроительных категорических императивов, способных выразить целостность мира, целокупность природы и культуры, человека и бытия, с неизбежностью вновь и вновь выводит на античность, ее мифологию и философию с ее нерасщепленностью сознания и синкретичностью культуры. Это закономерно, ведь в мифологии выражено глубинное диалектическое свойство культуры и человеческого сознания совмещать в единстве и противоречивости вечные оппозиции, «здесь» и «везде», «сейчас» и «всегда», «вечное» и «преходящее», «Я» и «не Я».

Ныне, на общем фоне современных тенденций развития человечества пришло отрезвляющее понимание того обстоятельства, что генетика человека и генотип культуры остаются по сути прежними, быстро меняются лишь факторы, внешние по отношению к человеку (материальная культура, технологии, типы социальности), что в конечном итоге создает опасный кризис как культуры, так и самого человека. Соответственно, выход из кризиса все чаще видится в синтезе культур, а точнее – в синтезе форм диалога и кооперативного взаимодействия различных культур в контексте единого пространства (поля) мировой культуры.

Нартский эпос являет собой уникальный исторический пример подобного диалога культур, во многом определившего не только некий единый образ культуры Кавказа, общность ментальности кавказских этносов, но их историческую перспективу. Это, на наш взгляд, определяет как культурно – онтологический статус эпоса, так и актуальный ракурс его осмысления.

Подобная постановка, на наш взгляд, имеет право на широкое бытование и по причинам прикладного порядка. Вероятно, настала пора, когда дискриптивный подход, доминирующий длительное время в методологии изучения этнических культур, должен уступить место принципиально иной позиции – осмыслению модификационного и технологического потенциала, исторических перспектив и тенденций развития этих культур, возможностей рецепций их ценностей и норм в современный культурный контекст.

Понятно, что с учетом этих обстоятельств нарастает необходимость в переосмыслении и новой интерпретации базисных фактов и феноменов этнических культур, которые прежде находились и сейчас остаются в тесных и фрагментирующих исследовательских рамках фольклористики, этнолингвистики и этнографии. Это относится прежде всего к нартскому эпосу.

«Лингвизм» и «этнографизм», которые давно доминируют в процессах его исследования, должны уступить место новой научной методологии, адекватной смыслу и культурному масштабу самого эпоса.

Подчеркнем еще раз: речь идет о том, что настало время осмысления нартского эпоса в его целостности, многоязычии и многовариантности, с позиции современных методов культурологии и философии культуры, с максимальным охватом всех накопленных фактов и представлений, сложившихся в рамках фольклористики, этнолингвистики и этнографии.

При таком подходе особого внимания заслуживают прежде всего те мнимые или действительные противоречия, на которые обращалось внимание в процессе предшествующего изучения нартского эпоса. Для удобства анализа и простоты изложения выделим три группы подобных противоречий, соответственно касающихся имен героев эпоса, основных его сюжетов и образов, места обитания героев эпоса – топонимии нартов.

1. Эпос как мир этнической культуры

Дело в том, что главные нартские герои, в общем сохраняя одни и те же культурно-смысловые роли и функции, не всегда сохраняют собственные имена. Они носят различные имена в разных этнических вариантах эпоса – имена, характерные для культурной феноменологии, языка и психологии конкретного этноса. Это естественно, имя в мифологии, как известно, имеет особый смысл; оно является символом культуры и ее концентрированного выражения, средством передачи ценностей и устремлений культуры от поколения к поколению. Вот здесь-то с неизбежностью и проявляются отношения того или иного этноса к миру нартского эпоса. «Герои нартского эпоса носят адыгские имена, они им даны в соответствии с образом их рождения или их ролью и функциями в эпосе», – утверждает один из самых выдающихся собирателей и исследователей нартского эпоса А.Гадагатль [3]. Это утверждение является частью аргументов, выстраиваемых ученым в доказательство адыгского (а точнее, зихо-меото-адыгского) происхождения нартского эпоса. А между тем, приводя не менее убедительные аргументы, известный нартовед Т.Гуриев утверждает, что нартский эпос уходит своими корнями в индоиранские мифы и скифско-сарматские легенды, которые в конечном итоге нашли отражение в осетинских (аланских) сказаниях, настаивая, таким образом, на совершенно иной, чем у А.Гадагатля, версии происхождения эпоса [4]. Более того, Т.Гуриев даст трактовку имен практически всех значительных героев эпоса, аргументируя свою версию об их скифско-сарматском происхождении и, по сути, исключая возможность иных интерпретаций. Для полноты картины заметим, что адыг Н.Иваноков недавно вновь обратился к этой проблеме и предложил убедительные, на наш взгляд, трактовки ряда имен главных нартских героев, которые дополнительными аргументами подтверждают версию А.Гадагатля. Существуют и трактовки имен нартских героев,

базирующиеся на тюрко-монгольской версии происхождения [5]. Впрочем, перипетии в трактовке нартских имен этим не исчерпываются, поскольку они находят расшифровку практически в любом этническом варианте нартского эпоса. Это и объяснимо. Имена героев эпоса адаптированы к культуре каждого этноса не только в плане лингвистическом (языковом), но и в ментальном, т. е. с учетом психологии, традиции, особенностей мышления и уклада жизни конкретного этноса. Соответственно, трактовка имен, как правило, выходит за пределы чисто языковых рамок, обращаясь к самой культуре (культурной феноменологии) и истории этноса. В итоге каждый или почти каждый этнос может дать и дает свою, наполненную смыслом в данном конкретном культурном пространстве трактовку имен нартских героев, как бы заявляя: «нарты – это мы и только – мы», хотя при этом имена главных героев – Сатаней, Сосруко, Озэрмес и т. д. сохраняются в большинстве этнических версий нартского эпоса. *Так каждый этнос видит себя в зеркале эпоса.*

Более существенными и заслуживающими самого пристального анализа представляются сюжетно-образные противоречия эпоса. Получается так, что в нартском эпосе соседствуют, перемежаются, а главное – уживаются гармонично сюжеты и образы из очень далеких друг от друга культур Востока и Запада. Круг этих культур поразительно обширен: индо-иранская, тюрко-монгольская, хетто-хуритская, с одной стороны, древнегреческая, скандинавская и даже испанская – с другой [4, 6–12]. У нартского эпоса сюжетно-образные параллели обнаруживаются с угоро-финскими мифами и русскими былинами, Калевалой, Ригведой, Авестой [4,8].

Заметим, что речь идет не только о близости и сходствах ценностного смысла, но о почти прямом сюжетном совпадении и весьма близких образных параллелях, как Прометей – Насрэн, Гефест – Тлепш и т. д. Сюжетно-образные параллели в столь отдаленных мифо-эпических культурах одни исследователи объясняют культурными нашествиями на Кавказ [4], а другие – заимствованием из культуры Кавказа [3].

В частности, А. Гадагатль полагает, что идею – образ Прометея древние греки заимствовали из кавказского (адыгского) эпоса, как и название эпоса «Одиссея». Подобные или близкие суждения высказывались и Н.Я. Марром, который рассматривал Кавказ как древний очаг распространения культур – греческой, римской, романской. Кавказские корни, как полагал Н.Я. Марр, просматриваются и в протоантической культуре этрусков, басков и иберов на многочисленных примерах мифологии и быта [13]. Но если рассматривать генезис кавказских культур на историческом фоне тесных контактов с Синдским царством, Пантикапеей, а позже – с Византией, с одной стороны, Передней Азией, страной Скифии, – с другой, пересечение полярных культур и культурно-смысловых пространств становится характерной чертой культурных судеб Кавказа, хотя это не всегда учитывается в традиционных исследованиях нартского эпоса.

Противоречия эпоса не исчерпываются указанными моментами. Его исследователи давно обращают внимание на символизированный, фантастический характер абсолютного большинства сюжетов нартского эпоса и в то же время приземленный, конкретно-адресный характер территории действия нартов. При этом территория действия описывается так, что каждый этнос находит в ней место своего обитания: кабардинцы и балкарцы – Эльбрус (Минги-Тау), осетины – Казбек, адыгейцы – Кубань.

Нартский эпос как форма и пространство диалога культур

Даже на этом весьма ограниченном круге примеров, приведенных выше, видно: в нартском эпосе проявляется полисемантичность (многозначность, многовариантность) жизненных смыслов, имен героев, культурная разнородность образов и сюжетов, несовпадение места обитания нартского племени (пространства разворачивания мира нартов) с местом действия конкретного нарта, что указывает на поликультурный, полиисторичный, многопластовый характер эпоса, а точнее – на множественный характер его культурно-исторических и этнических истоков и корней. Более того, если под давлением накопленных археологических, лингвистических, этнографических фактов в историографии Кавказа уже давно складываются представления о небольшом круге (трех) палеокавказских языков, об относительной этнической однородности Кавказа с древнейших времен (эпохи бронзы), о наличии единого культурного субстрата Центрального и Западного Кавказа, во всяком случае до гуннского нашествия; если к тому же учитывать причастность исторических судеб всех современных кавказских этносов к прокатившимся впоследствии по Кавказу волнам скифских и тюркомонгольских нашествий, едва ли приходится всерьез настаивать на моногенетичности мифологии и эпоса, которые представляют собой не что иное, как отражение всех этих исторических перипетий, а также заключенную в них общность судеб и культур этносов Кавказа.

На это обстоятельство в той или иной форме и раньше обращали внимание. В первую очередь – исследователи, нейтральные в отношении кавказских этнических групп, не принадлежащие ни к одной из них, – В.Ф. Миллер, П.К. Услар, Е.М. Мелетинский, Е.И. Крупнов, Ж. Дюмезиль [8, 10–12, 14], указывая при этом на «общекавказский характер нартского эпоса» и желательность выявления заключенного в нем общего для Кавказа «культурного субстрата», существование которого они просто констатировали. Именно констатировали, поскольку только сейчас формируются методы и подходы культурологии и философии культуры, позволяющие анализировать нартский эпос в целом как феномен культуры и фактор кавказского культурогенеза.

По представлениям современной культурологической науки (в частности Ю. Лотмана) встреча и диалог культур различных типов, пересечение и

взаимодействие культурных смыслов и культурных пространств – вот что движет историей, историческими процессами развития человечества, культурогенезом. Если подходить с этих позиций, в нартском эпосе все становится на свои места, он представляет собой уникальный итог длительного диалога, многократного пересечения, активного взаимодействия, реального взаимовлияния и взаимоотражения самых различных культур. В этом плане характерны и наметившиеся в последнее время тенденции к смещению взглядов исследователей генезиса нартского эпоса от ортодоксального моногенетизма (в ранних работах В. Абаева, А. Гадагатля, Т. Гуриева) к полиэтническим и поликультурным версиям происхождения и формирования эпоса, которые особенно четко обозначились на VI Международном коллоквиуме Европейского общества кавказологов [15].

Исторические факты и культурные обстоятельства свидетельствуют, что в нартах неразрывно соединились корни культуры Востока и Запада. Но, естественно, взаимообмен полярных культур постоянно дополнялся и межкультурным обменом самих кавказских этносов, который порой носит самоочевидный, тривиальный характер. Так, Т. Хаджиева, активный исследователь балкарской этнической версии нартского эпоса, отмечает далеко не единичные примеры перехода (заимствования) сюжетов и образов из одного этнического варианта эпоса в другой и наоборот (из адыгского в балкарский, из балкаро-карачаевского – в адыгский и т. д.), которые, в свою очередь, уходят в тюрко-монгольские, зихо-меото-адыгские или скифо-сарматские корни [5]. При переходе от одной этнической версии нартского эпоса к другой меняются сюжетные нюансы, круг второстепенных (ситуационных) героев, поэтика, стилистика и композиция эпоса, однако, как правило, главные (знаковые) герои сохраняют свое положение в конструкции культурного мира эпоса. Сохраняется и образно-типологическая близость всех кавказских этнических вариантов нартского эпоса, по сути отражая реально существующую внутреннюю целостность и архетипическое единство этнических культур Кавказа.

В этом контексте справедливым и по сей день актуальным остается замечание одного из крупнейших кавказоведов Е.И. Крупнова, что нартский эпос до сих пор не подвергался всестороннему изучению в различных аспектах. Исследователи эпоса частенько цитируют это замечание, однако под «различными аспектами» эпоса, как правило, подразумевают все ту же этничность, детализируя ее новыми аргументами из арсенала этнолингвистики, материальной культуры, этнографии.

В то же время ясно, что нартский эпос в целостности как уникальный феномен кавказской культуры включает все этнические версии в их единстве и взаимопереплетении, а значит – и должен рассматриваться в таковой целостности на общем фоне кавказских исторических, этногенетических и культурогенетических процессов, то есть с привлечением не только

этнографических и лингвистических методов, но методов культурологии и философии культуры. Если подходить с таких позиций, весьма относительный характер приобретает разделяемое многими нартоведами утверждение И.Е. Крупнова о том, что основное ядро нартского эпоса «отражает сущность раннежелезного века, периода разложения патриархального строя и зарождения классового общества» [2]. Данное утверждение становится относительным не только потому, что современная наука отказывается от абсолютизации формационно-классовых теорий исторического процесса, но еще и потому, что это утверждение находится в противоречии со многими «фактами» нартского эпоса.

В этом плане заслуживают внимания анализ почти не учитываемых в практике исследователей нартского эпоса фактов относительно круга и численности персоналий в различных этнических вариантах эпоса, а также доминирующей в эпосе культурно-исторической эпохи. А между тем сопоставление тезаурусов мифологических персоналий кавказских этносов, в мифах которых доминирует нартский эпос, показывает существенное расхождение количества «действующих лиц» (героев) в различных этнических вариантах эпоса. В частности, в абхазской их – 38, в адыгской – 47, осетинской – 68, ингушской – 34, чеченской – 27, балкарской (карачаевской) – 7. (Мифологический словарь. – М., 1991. – С. 694–704).

На наш взгляд, было бы ошибочно рассматривать эти факты в отрыве от всей суммы фактов, составляющих культурную сущность и статус нартского эпоса, и делать на этом основании безапелляционные заключения об «этнической принадлежности» эпоса. Эти факты должны рассматриваться в рамках генезиса нартского эпоса, а следовательно, на общем фоне исторических, этногенетических и культурогенетических процессов на Кавказе, а точнее – в ареале бытования нартского эпоса. Ведь эпос отличается от прочих жанров устно-поэтического творчества историко-культурной информативностью и функциональностью, полнотой событийного и фактуального отображения культурно-исторических эпох, охватываемых рамками эпического времени [17]. В этом смысле необходим учет типа культурно-исторической эпохи, доминирующей (или вычленяемой в ядре) в той или иной конкретной этнической версии нартского эпоса. Это, как нам представляется, принципиально важно, потому что именно доминирующий тип культурно-исторической эпохи фиксирует с наибольшей достоверностью (в сравнении с отдельными материально-культурными или языковыми артефактами и феноменами) «момент соприкосновения» конкретного этноса с нартским эпосом, а точнее – с процессом его творения.

А между тем хорошо известно, что абхазская версия по общему духу ближе к эпохе матриархата («сто сыновей одной матери»), адыгская – к эпохе раннего железа, осетинская – к военно-демократической культуре. Конкретный облик культурно-истоической эпохи менее акцентирован в других

этнических версиях; в них так или иначе просматривается интерференция, наслоения различных эпох, а в версиях нартского эпоса, бытующих в среде кавказской диаспоры в Турции и странах Ближнего Востока, проявляется и облик новейшего времени (XIX века) – эпохи мухаджирства, фиксируемый материально-вещественными признаками, в частности упоминанием об огнестрельном оружии и даже о деньгах.

Центрирование различных этнических вариантов нартского эпоса (или их ядра) по разным культурно-историческим эпохам заслуживает пристального внимания как своеобразный критериальный (типологический) признак, поскольку указывает не только на полицентричность формирования, но и на траекторию временно́го перемещения центра формирования эпоса, а также на исторические моменты столкновения различных культурных пространств в его логосе.

2. Нартский эпос в кавказском культурогенезе

Уже приведенные факты, разумеется, далеко не полные, так или иначе подтверждают версию столкновения протокавказских, индо-иранских и тюрко-монгольских культурных смыслов и сюжетных мотивов в процессе генезиса нартского эпоса, в пространстве его логоса. И в этом плане большее количество героев в осетинской мифологии говорит скорее не об этническом перевесе осетинского вклада в творение эпоса, а скорее о том, что осетинское пространство нартов стало результатом столкновения трех культурных миров: протокавказского, индо-иранского и скифо-сарматского. При учете этого обстоятельства этнические версии эпоса, не имеющие выраженного центрирования по культурно-исторической эпохе, вероятно, должны рассматриваться как «вторичные», то есть культурно-диффузные феномены, не оформившиеся в типологическом плане, но фиксирующие и отражающие культуро-диалогические отношения этносов в логосе нартского эпоса.

В этом плане показательно существование нартских мотивов в фольклоре народов Дагестана, а также отдельных регионов Грузии. Вот здесь мы сталкиваемся с самыми главными проблемами кавказской культурологии, с парадоксами культуры Кавказа: кавказские народы, причисляя себя к единому миру нартов, в то же время имеют сильно различающиеся исторические судьбы и этногенетические траектории, а главное – и ныне остаются в пространстве разных языков и религий. В чем же тогда выражается та культурная общность Кавказа, которая выступает основанием единого мира нартов, суть того общекавказского культурного субстрата, существование которого связано прежде всего с нартским эпосом.

То обстоятельство, что за сюжетно-образной общностью этнических вариантов нартского эпоса и сквозным рядом его главных героев стоит нечто более значительное, чем механическое заимствование образов и сюжетов из одного этнического фольклора (мифологии) в другой, в общем, осознает-

ся и манифестируется давно, оставаясь предметом пристального интереса науки. В этом плане заметим, что природа общекавказского культурного субстрата и его специфики стала предметом размышления даже европейской философии, в частности одного из ее столпов – Г. Гегеля.

«Только в кавказской расе дух приходит к абсолютному единству с самим собой; только здесь дух вступает в полную противоположность с условиями природного существования, постигает себя в своей абсолютной самостоятельности, вырывается из постоянного колебания туда и сюда – от одной крайности к другой, достигает самоопределения, саморазвития и тем самым осуществляет всемирную историю», – такова оценка Г. Гегеля [16].

Как известно, Г. Гегель понимал исторический процесс как прогресс «мирового духа» или «абсолютной идеи», которая развертывается к самопостижению и самоосуществлению через дух отдельных народов, этносов и племен, сменяющих друг друга в историческом процессе (на исторической арене) по мере выполнения своей миссии. При этом и кавказскую расу он понимает весьма расширительно как сумму европейских народов. Но это не меняет сути дела: целостность кавказской культуры, ее переплетенность и с европейскими культурами (как и восточными) налицо, и она фиксируется нартским эпосом.

В этнологических исследованиях, как уже отмечалось, давно подчеркивается существование общего кавказского «субстрата» без конкретизации его сущности и форм проявления в конкретных этносах, их культуре. Заметим, кавказская «культурная общность» не только постулируется внешними наблюдениями – она довольно устойчиво присутствует и в этнокультурном самосознании самих кавказских народов. Проблема же заключается в том, чтобы выявить сущностную природу этой культурной общности, историко-культурные (культуро-генетические) механизмы возникновения и развития, формы ее бытийного существования, проявления и функционирования. Основным ключом к решению этой проблемы, на наш взгляд, является нартский эпос – основа и исток кавказских этнических культур и кавказского культурного архетипа, знаково-символического и сюжетно-событийного трактования мира. Оснований для такой постановки более чем достаточно.

Прежде всего заметим, что основные (знаковые) нартские герои миромоделирующего и философского масштаба: «матерь-прародительница», «кузнец-демиург» (творец бытия), «непобедимый воин», заступник рода нартского, а по существу – гарант исторической преемственности рода человеческого, являются общими во всех кавказских версиях эпоса.

Естественно, что образы и деяния этих культуросозидающих и культурообъединяющих героев так или иначе обозначают и интерпретируют контуры некоей общекавказской философии бытия, по сути и составляющей основу кавказской культурной общности («общекавказский культурный субстрат»). Понятно, что эта философия складывается не в результате

научного дискурса, а как отраженный в сознании человека итог (результат) *многократно повторяющихся ситуаций* (опасностей, подвига, рождения, свершений, смерти и т. д.), преломленных в судьбы нартских героев, и их отношение к миру. Получается так, что нарты на протяжении всей своей истории в деяниях своих героев как бы вновь и вновь проверяют и апробируют конкретными действиями свои представления о мире, о людях, об отношениях людей, о добре и справедливости, о зле и возмездии, фиксируя свои позитивные находки (позитивный итог культурно-исторического опыта), т. е. «должное» в нормативах поведения и действия, в алгоритмах приемлемого поведения и коммуникации. Иначе говоря, в нартском эпосе, по сути, угадана, нащупана эмпирически и развернута в образно-мифологической форме философия, которая получает в наше время, спустя тысячелетия, подтверждение на основе строгих научных аргументов, в том числе и энтропийно-синергетических теорий развития. И смысл этой философии заключается в том, что общество (род, племя, социум) существует в результате собственной напряженной (героической) жизнедеятельности по осознанию и преодолению огромного многообразия опасностей, угрожающих дезорганизацией гармоничного устройства мира (ойкумены нартского рода), карами и посягательством на благополучие, хаосом, гибелью (т. е. деградацией, ростом энтропии).

Необходимо подчеркнуть, что эта философия лишь только угадана, нащупана методом жизненных проб и ошибок – трагедий и катастроф, она лишь рефлексия над мифами о рождении, деяниях и смерти нартских героев. А действия нартов, как и любого сообщества людей древности, должны были следовать и следуют выработанным в образах этой философии и закрепленным в культуре и ментальности схемам противостояния опасностям, которые, конечно же, подвержены историческим и этническим коррективам, но неизменно строятся на основе принципов соорганизации всего рода, приоритета мудрости старшего и динамизма молодости.

Вот здесь, на наш взгляд, и возникает самый главный вопрос о генезисе этих схем и алгоритмов действия, о том, в какие феномены культуры эти схемы исторически трансформируются, какие механизмы культуры за этим стояли и стоят в наше время.

Если учитывать известные и уже отмеченные выше культурно-исторические особенности Кавказа (как зоны постоянного контакта культур Востока и Запада с древнейших времен), периодического преобладания в этом регионе культур разных типов, что в конечном итоге привело к этническому и этнокультурному многообразию, а также присущее Кавказу уникальное своеобразие ряда культурных традиций, в числе которых аталычество, кровная месть, запрет на кровно-родственные браки, неизбежно проявляются и те социальные механизмы, которые на протяжении многих столетий подпитывали и подпитывают кавказский культурогенез.

Понятно, что питательная среда культуры – общение, диалог, обмен, пересечение с инокультурой, сверка собственных смыслов с формами иной культуры, трансформация и усвоение смыслов иной культуры через собственные (имманентные) формы. При этом следует иметь в виду, что диалог культур неизбежно включает культурогенетические и историко-культурные процессы (аспекты), которые, к сожалению, не всегда учитываются в исследованиях нартского эпоса.

Здесь, вероятно, уместно еще раз обратить внимание на сложившуюся в прошлом и все еще сохраняющуюся методологию исследования нартского эпоса. Она, как уже подчеркивалось, по сути, ограничивается арсеналом этнографии и этнолингвистики, замыкая, таким образом, нартский эпос в моноэтническое (адыгское, балкаро-карачаевское, осетинское и т. д.) культурно-историческое и психологическое пространство и заранее центрируя восприятие и трактовку эпоса от конкретного этнического «Я». При доминировании подобной методологии на первый план неизбежно выходят не главные культуро-интегрирующие (и культуро-генетические) аспекты эпоса, а культуро-дифференцирующие и локально-этнические, как бы демонстрируя несоответствие используемого метода (его неадекватность) предмету исследования, да и нарушение научных принципов взаимоположенности предмета и метода исследования. В итоге из исследовательского поля зрения неизбежно выпадают центральные вопросы – о культурном статусе и культуро-философском смысле нартского эпоса, подменяя их вопросами частного и локального плана – об этнической первичности нартов (и эпоса), по существу не имеющими серьезных научных оснований на общем фоне истории Кавказа и кавказского культурогенеза. Если нартский эпос по праву претендует на статус одного из величайших памятников мировой культуры, то прежде всего потому, что он, как показывает огромное количество фактов, лишь малую часть из которых мы затронули, отразил беспримерный диалог самых различных, порой полярных по духу культур, которые в конечном итоге сформировали культурный облик Кавказа, самой историей определенного как ворота «Запада на Восток» и «Востока на Запад». Ведь великая Скифия уже в VII–VI веках до нашей эры стала ведущей державой античного мира, способной поставить в зависимость от себя многие страны Азии и юга Европы, Египет и Персию. А Кавказ был по сути географическим центром этой державы и не избежал ее генетического и культурного влияния. К этому следует добавить влияние тюрко-монгольских племен, Передней Азии, а также связь Кавказа с Древней Грецией и эллинами, которая была непосредственной. Заметим, что Прометей, обучивший людей владеть огнем (а значит, и промыслами), по представлениям эллинов был прикован к Кавказу к скале Скифии. Так что «срединное» положение Кавказа и его культуры между западной (греческой) и восточной (скифской) культурами фиксируется как в мифологии, так и в историогра-

фии (Геродота, в частности). И все это находит воплощение прежде всего в нартском эпосе – уникальном феномене диалога (полилога) множества культур и логоса кавказского культурогенеза.

Как уже подчеркивалось, отразившийся в нартском эпосе уникальный культурный феномен Кавказа, заключающийся в многообразии культур при их одновременной общности, а также высокой устойчивости этнического своеобразия каждой культуры, с особой остротой выдвигает вопрос о механизмах культурогенеза. Речь в данном случае идет о трактовке нартского эпоса как логоса диалога культур, как важнейшего фактора кавказского культурогенеза, истока всего спектра этнических культур Кавказа. Такой подход, разумеется, требует серьезных и систематических исследований объединенными научными усилиями всех кавказских этносов и российских центров культурологической науки.

Рассматривая данную работу как некий шаг в этом направлении, мы хотели бы прежде всего обратить внимание на культуро-диалогический потенциал самих кавказских культур, то есть на наличие имманентных механизмов функционирования кавказских этнических культур, как бы заключающих в себе изначальную ориентацию на диалог культур и механизмы обеспечения подобного диалога. Речь, в частности, идет, как уже отмечалось, о запрете на кровно-родственные браки, об аталычестве и кровной мести. Все эти традиции (при известных различиях их социальной роли и места в культуре) схожи в том, что процесс их срабатывания (функционирования) выводит на межплеменной, межэтнический, межкультурный контакт и реализуется только в процессе межэтнического и межкультурного общения. Поскольку в культуре большинства северокавказских этносов родственные браки даже при самом отдаленном родстве не допускались, межэтнический брак по необходимости был активно поддерживаемым явлением. При этом женщина, выходя замуж, формально покидала логос своей этнической культуры, фактически вступая в культуру мужа и диалогически соединяя ее с собственной этнической культурой, продолжая и живой контакт с собственной этнической культурой.

Хорошо известно, что распространенным способом избежать кровной мести или ее последствия было бегство молодых мужчин, хотя и формально порицаемое, за пределы своего племени – этноса, в пространство и культуру сопредельного этноса. Да и аталычество, институт воспитания детей вне семьи, также выводит на межэтнические контакты и отношения. Вероятно, наблюдающаяся в реальной кавказоведческой практике недооценка этих механизмов культуры как реальных факторов диалога и взаимного влияния культур связана с тем, что в нашем научном обиходе пока еще устойчиво сохраняется сложившаяся в прошлом стилистика дихотомического (манихейского) мышления, в оппозициях противоположностей. При анализе культуры в этой манере принято противопоставлять «традиции» и «новации», упуская

из виду внутреннюю противоречивость самих традиций, в итоге порождающую «новации». Указанные выше, да и многие другие традиции кавказских культур, будучи изначально ориентированы на контакты и диалог с другими культурами, по существу, действовали как механизмы преодоления самозамкнутости этнических культур и в этом смысле как бы утрачивали консервативную сущность традиции, прокладывая путь к культурным новациям или по меньшей мере к активным культурным контактам. Именно подобная парадоксальность традиции, на наш взгляд, обеспечивает культурную особенность Кавказа – открытость к диалогу с другими культурами при устойчивом сохранении собственной этнической самобытности. Диалогическая открытость кавказских культур, уходящая своими истоками в нартский эпос, на наш взгляд, исторически имела и другие последствия, в частности, породила особые, специфические механизмы функционирования культуры коммуникации их носителей. В этом плане особая роль принадлежит этикету, требуя более детального рассмотрения в соотнесении с нартским эпосом.

Кавказский этикет, особенно его этнические варианты, реконструированные достаточно полно усилиями современной этнографии, в частности адыгский этикет [18], характерен прежде всего своей всеохватностью. Он по сути представляет целую энциклопедию способов выражения чувств и мысли, правил регулирования отношений людей, навыков общения (коммуникации) и норм поведения человека. Как бы вписываясь в традиции античной философии, которая есть не что иное, как философия жизни [1], кавказский этикет являет собой выражение должной организации и должного функционирования родового (человеческого) бытия и именно в этом качестве выступает как общий и единый субстрат кавказской культуры, некий кавказский инвариант культурной ментальности.

Здесь могут последовать и возражения, поскольку гуманитарные науки по-прежнему чрезмерно подвержены влиянию научного позитивизма, т. е. больше полагаются на инструментальные исследования и вербальное выражение мироотношений, а этикет, понятно, обходится большей частью невербальными знаками. Но такова специфика кавказского диалога культур, преодолевающего таким образом множество языковых барьеров, разделяющих диалогическое пространство, опираясь при этом на общность знаково-символической и сюжетно-событийной интерпретации мира, фиксируемую эпосом. В итоге кавказский этикет выходит далеко за рамки того, что принято, в общем, понимать под этикетом, предстает как своеобразное алгоритмизированное в знаках действия выражение философии бытия и достойного обитания в нем (как выражение типа социальности нарта). Эта философия уникальна тем, что она выражена не только и не столько в логосе слова и в фигурах речи, а прежде всего – в знаковых действиях (деяниях) – в общедоступной, общекавказской семиотике этикета, в языке и знаках «должного» поведения, «должных» межродовых, межплеменных и межличностных отношений.

Здесь уместно заметить, что принципиального переосмысления требует не только культурно-онтологический статус, как это уже подчеркивалось, но и гносеологический потенциал нартского эпоса. Современные философско-гносеологические концепции, в частности Витгенштейна, трактуют познание не иначе как коллективную знаковую деятельность, которая находит воплощение прежде всего в культуре, ее архетипах, мифах, традициях и т. д. При этом субъектом подобной коллективной деятельности является не личность, а социум (род, племя, этнос, нация), и управляется эта деятельность социально-санкционированными нормами и правилами, то есть правилами и нормами социально-культурной коммуникации, обучения, общения, этикета.

По сути получается так, что правила и нормы коллективной знаковой деятельности социально воплощены и закреплены в этикете. В этом смысле этикет можно рассматривать и как социальный институт обучения всех членов этноса, институт познания и закрепления культуры, обеспечивающий неразрывную связь и переплетенность деятельности и поведения, и как выражение типа социальности в нартском социуме. Если принять эту исходную посылку, а также иметь в виду сугубо эмпирический характер познания на историческом этапе мифотворчества и дописьменной культуры, когда само познание и его итоги существуют в виде различных форм жизнедеятельности, практик, традиций, ритуалов, мифов и т. д., становится очевидно, что развитый этикет выступает как фактор успешной организации коллективной деятельности социума и всех форм практики, подвигая различные этносы к его усвоению, а также к развитию и трансформации этикета в рамках собственной культуры.

Таким образом, если нартский эпос выступал как базисный элемент (фактор) и логос кавказского культурогенеза, то этикет играл роль эффективного механизма организации и регулирования коллективной знаковой деятельности, итог которой – творение, развитие и функционирование культуры, в том числе и мифопоэтической.

Разумеется, эти аргументы сами по себе не снимают проблемы историко-культурных условий, выводящих этикет в разряд наиболее значимых институтов культуры. В связи с этим заметим, что вопрос о социально-исторических условиях и обстоятельствах, способствующих формированию развитого этикета, а главное – утверждению особой роли и значимости этикета в системе культуры, актуален для различных типов культур и требует специальных исследований в контексте истории конкретных культур, характерных феноменом «этикетности».

В этом плане примечательно, что столь далекие друг от друга по корням и истокам, образному миру и эстетике культуры, как японская и кавказская, оказываются схожими по всеохватности и активной роли этикета в системе культуры. Однако характерно, что подобная схожесть просматри-

вается и в узловых моментах социальной истории Японии и Кавказа. В частности – в запоздалом преодолении общинно-родового строя, отсутствии исторической полосы рабовладельческого уклада (формации), сохранении военно-феодальных форм организации общества вплоть до новейшего времени (XIX века) с неизбежно вытекающим из природы этого общественного уклада синкретизмом культуры, функционирование которой требует и особых форм коммуникации.

Все это дает основание полагать, что этикет, а точнее – всеохватный этикет в указанных культурах (японской и кавказской) выступает как особый культурный механизм поддержания синкретичности собственной культуры (и имманентных ей искусств) в условиях контакта с инокультурами, в том числе с дифференцированными формами инокультур: религией (религиями), искусством (видами, типами и жанрами искусств), просвещением, институтами права и т. д. Как известно, синкретизм культуры характерен тем, что нет границы между жизненно-практическими, коммуникативными, религиозными и художественными формами деятельности – они в реальных проявлениях неразрывны, слитны; в рамках синкретичной культуры не структурировано и искусство (по родам, видам, жанрам и т.д.), оно также синкретично [19]. В рамках культурного синкретизма искусство тоже (мифы, песни, танцы, игры) вплетено в жизненный поток и выполняет утилитарные функции: обрядовые, знаково-коммуникативные, практически-познавательные и т. д. Столь же естественно, что в синкретичной культуре эстетическое и внеэстетическое (этическое, практическо-утилитарное) также выступают в неразрывном единстве. Но в последующем, по мере появления в ближайшем культурном окружении конкретной этнической культуры различных дифференцированных форм и подсистем культуры (как религия, право, просвещение) и искусства (музыкально-исполнительское искусство, поэзия, спортивные игры и т.д.), сохранение привычной культурной синкретичности (конструкции культурного синкретизма), по-видимому, возможно лишь при наличии особых механизмов саморегулирования культуры, в частности развитого этикета.

Таким образом, можно полагать, что развитый и многофункциональный этикет объективно складывается как важный аспект и механизм саморегулирования культуры синкретизма, имеющей опыт контакта с формами инокультуры, что позволяет через этикет, который выступает как конвенциональный (общепринятый) механизм, заимствовать полезные и новые культурные приобретения, обеспечивая креативность культуры при сохранении ее синкретизма (относительного, разумеется). В этом смысле показательны четкие и весьма регламентированные требования этикета кавказских этносов не только к формам и нормам межличностной коммуникации, но и к содержанию, качеству и формам организации домашнего образования, к практической выучке девушек и юношей, молодых воинов

и хозяек, мастеровых и т.д., что по сути равнозначно функционированию институтов просвещения (школы, образования), прикладных технологических исследований, медицины и гигиены в рамках и в традициях синкретичной культуры. При этом необходимо подчеркнуть, что истоки самой синкретичной культуры кавказских этносов, ее образно-смысловой арсенал, форматы этнической психологии, т. е. ментальные характеристики и архетипы этнических культур Кавказа, уходят в нартский эпос, задавая от него начало и процессам формирования этикета.

Таким образом, кавказский этикет не только неразрывно связан с философией нартского эпоса, но и является ее социокультурным воплощением. В свою очередь, всеохватный характер и конвенциональная сущность этикета закреплена в культурном самосознании, в ментальности каждого этноса, обитающего в культурном логосе нартского эпоса.

Кавказский этикет лишь условно может называться таковым, поскольку он выходит далеко за пределы того, что принято подразумевать под этикетом; выступает как стержень и квинтэссенция этнических культур Кавказа, охватывает различные стороны деятельности человека, заключая в себе единую концепцию сознания, ориентированную на антропологическую и культурную стратегию несиловой, рациональной и конвенционально-коллективной самоорганизации социума, а главное – на диалогическую открытость к «иным» культурам и социумам, к их посланцам (к гостю). Получается так, что круг базисных аспектов кавказской культурной общности, берущей начало в мыслеобразном пространстве мифологии эпоса, как бы замыкается на нормах, формах и актах поведения личности. В итоге, культурогенезу на Кавказе, по существу, сопутствует процесс формирования своеобразного типа философствования, добавляя к двум его известным типам – восточному эзотерическому «внемливания» и западному рационалистическому «умствования» – кавказский тип философии – «действования». Это особенно ярко проявляется в культурном мире нартов, в нартском эпосе: весь эпос есть непрерывная цепь «действований».

Подобный тип философствования едва ли годится для глубинного проникновения в тайны бытия, широких обобщений его закономерностей в абстрактных категориях, но и в то же время очевидны универсальность и общедоступность его невербального («этикетного») языка, коммуникативно-объединительные достоинства такой философии.

Особенности коммуникативных функций этикета в условиях Кавказа со всей очевидностью связаны и со сложностями языковой ситуации. Самоидентификация (идентификация) через этикет объективно стала в истории и практике кавказского культурогенеза механизмом преодоления многочисленных языковых барьеров на относительно небольшом кавказском пространстве оживленного общения огромного количества родоплеменных и этнических сообществ, каждое из которых имеет свою культурно-языковую специфику.

Но, конечно же, обобщающим (интегральным) выражением всех особенностей культурогенеза Кавказа должно было быть и, на наш взгляд, стало формирование такого типа личности, который вписывался бы в указанный кавказский тип философствования (в философию «действования»). Существует ли такой тип личности? Этот вопрос имеет принципиальное значение. Ведь именно в типе личности так или иначе запечатлевают себя духовная культура, нормы и структуры человеческого общежития. Тип личности, порожденный европейской (западной, атлантической) цивилизацией, как известно, можно охарактеризовать как «человека рационально деятельного», а восточной цивилизацией – как «человека недеяния», гармонично (в то же время – статично) включенного в мировой космос. А как в таком контексте можно охарактеризовать тип личности, сложившийся в рамках кавказской культурной общности, ментальности, кавказской цивилизации? Мы полагаем, что он мог бы именоваться «человек мобилизованный», готовый следовать нартам.

Общекавказский культурный субстрат, конечно же, не исчерпывается лишь одним этикетом, а тем более – в его узком понимании. В связи с этим следует еще раз подчеркнуть, что кавказский этикет характерен своей всеохватностью, превращающей его в основной регулятор коллективной знаковой деятельности социума (этноса, рода, племени). Характерен он и непосредственной сопряженностью с общей философией нартского эпоса, задающей единую схему противостояния всем опасностям, предостерегающим человека, и главное – и преодоления жизненных невзгод на основе соорганизации всего рода-племени (социума), на основе принципа «постоянной мобилизованности». Здесь уместно обратиться к А.Ф. Лосеву, который полагал, что миф есть «бытие личностное или, точнее, образ бытия личностного, личностная форма, лик личности». Вероятно, эта мысль требует пояснений. Миф, конечно же, прежде всего определенное самосознание, форма самосознания личности, определенного архетипа. Но личность не сводится к самосознанию, она в такой мере личность, в какой мере проявляется бытийно, в самых различных ситуациях. Существование человека в мире, по меткому замечанию Кассирера, есть манифестация, то есть самовыявление и проявление личности в действиях и т. д.

Таким образом, именно этикет выступает внешним выражением (формой явленности) общности культурного формата кавказских этносов, берущей свое культуро-генетическое начало от нартов, поскольку философские принципы нартского эпоса исторически трансформировались в культуроповеденческие формы, нормы и принципы, то есть в основания всеохватного этикета, регулирующего мироотношения человека, его публичную деятельность и, если угодно, частную жизнь.

А.С. Пушкин, тонкий знаток духовной культуры, ее нюансов и внутреннего строя при первом же соприкосновении с Кавказом, в контуре которого дух нартов был куда более явственным и действенным, чем теперь, опре-

деляет суть его культурного субстрата как дух «дикого рыцарства». В этом определении воедино сливаются разные качества культуры и различные формы проявления этих качеств: этикетность культуры, высокий общественный статус женщины, динамичность мужчины, аскетичность быта, мобильный хозяйственно-бытовой уклад, что гений поэта отразил в кавказских фабулах своего творения. Но А.С.Пушкин не ограничивается общим определением духа культуры, он дает исчерпывающий, чрезвычайно детализированный, психологически убедительный портрет типа личности, сформированной кавказской культурой. В этом отношении характерна поэма «Кавказский пленник». Портрет кавказца, «движений вольных быстроту, и легкость ног и силу длани» которого поэт подмечает с нескрываемым восхищением, описывается в эпитетах «черкес проворный», «летел по воле скакуна», «ничто его не тяготит, ничто не брякнет; пеший, конный – все тот же он; все тот же вид – непобедимый, непреклонный».

Едва ли возможно точнее и рельефнее изобразить архетипический портрет личности, аккумулирующей в себе кавказский культурный субстрат, т.е. «личности мобилизованной», готовой к «действованию».

Со времен Пушкина многое изменилось в кавказских культурных реальностях, но этикет продолжает функционировать и в новых условиях. Подобная устойчивость этикета в системе кавказской культуры, его действенность и в новейшее время объясняется, на наш взгляд, не только уже всеохватностью, но и его конвенциональным (общепринятым) характером.

Суммируя изложенное, можно утверждать: если «мобилизованность» это архетипическая, внутренняя сущность кавказского типа личности, то этикет – это форма его социально-культурного и культурно-коммуникационного проявления, а нартский эпос – их культуро-философская и культуро-ментальная основа.

Как уже подчеркивалось, культурная общность Кавказа этикетом не исчерпывается, но она, как и этикет, больше всего и прежде всего выражена в тех формах культуры, которые обходятся без участия и помощи слова, – музыке, танце, традициях, обычаях, ритуалах, то есть в невербальных формах культуры и эстетического освоения мира. В них-то как раз и раскрывается образное видение мира, и его знаково-символическая, мифологизированная трактовка, демонстрируя близость и схожесть миропонимания у разноязычных и разноплеменных нартов и их потомков, то есть современных кавказских этносов, остающихся по духу культуры и ее архетипической структуре в логосе нартского эпоса.

Конечно, это вовсе не означает отсутствия различий и собственной самобытности у кавказских этнических культур. Но при всем богатстве и колоритности собственных красок кавказские культуры схожи не только своей философией жизни и культуры, не только в формах и нормах этикета, но еще в одном, принципиально важном, на наш взгляд, качестве – в противоречи-

вости, вероятно, отражающей разноосновность этих культур, присутствие в них весьма разнящихся культурных корней как Востока, так и Запада. В этом плане характерны следующие феномены. Практически все кавказские этнические культуры обнаруживают сходство по экспрессивности и состязательному духу с агонической культурой, восходящей к Древней Греции и эллинам. В то же время социально-поведенческая стратегия у большинства кавказских этносов, ведущих свою историю от нартов, в целом скорее восточная, чем западная, готова к терпеливости, к подчинению деспотической власти. Указанная противоречивость выражена и в том, что кавказские этносы, несмотря на приверженность исламу, сохраняют в своей культуре высокий статус женщины и преклонение перед ней. Перечень подобных примеров можно продолжить – их много.

Противоречивость культуры, естественно, фиксируется прежде всего в языке, который является душой народа, «формой саморазвертывания его духа» (Кассирер), наиболее универсальным выразителем культуры, ментальности и всех их особенностей. Язык, как известно, является прежде всего аккумулятором культуры, который заключает в себе всю ее семиотическую систему (а точнее – множество ее семиотических систем), структурируя восприятие, давая индивиду возможность объективировать свою субъектно-индивидуальную, личностную культуру и ориентироваться в целостном мире культуры. Язык в то же время предшествует индивиду, уже определенным образом организуя, структурируя и классифицируя действительность, предлагая готовые формы восприятия и выражения мысли, в которых отразились генотипические особенности культуры, психология носителей этой культуры в прошлом, т. е. ментальность и психология далеких культурных предков. Хайдеггер часто подчеркивал, что «не мы говорим на языке, а язык говорит нами». Поэтому особенности языка так или иначе отражают и особенности культурогенеза, корни и истоки культуры, ее исторические столкновения и пересечения с другими культурами, ее глубинные внутренние противоречия.

В этом плане сошлемся, в силу понятных причин, лишь на кабардинский язык, родной для автора этих строк. К его уникальным особенностям можно отнести сочетание философичности (широкий круг языковых средств абстрактного мышления и глобального обобщения), характерной больше для языков и культуры Запада, с восточной иносказательностью, обилием иносказательных нюансов, позволяющих любой ситуации придать восточную многозначность и неопределенность.

Противоречивость кавказских этнических культур имеет и другие проявления. Характерны в этом отношении литературная проза, поскольку относительно молодая литература (младописьменная, как в недавнем прошлом ее именовали) объективно выступает как прямое, непосредственное продолжение и жанровое преломление образного мира и эстетических традиций ми-

фологии и фольклора, прежде всего нартского эпоса, выражая таким образом этническое культурное (культурно-эстетическое) самосознание. Опять-таки по понятным причинам сошлемся на кабардинскую литературу. Как бы в подтверждение внутренней противоречивости этнической культуры в кабардинской литературной прозе сложились две линии, которые сосуществуют параллельно, без серьезного взаимовлияния: эпико-драматическая, которая отталкивается от мифопоэтического, берет начало в трагедии «Каншоуби и Гуашагаг» и ныне представлена творчеством Б. Утижева, и смеховая, комическая, к которой относится не только творчество Х. Шекихачева, но и большая часть (если не вся) драматической прозы советского периода, включая и толстые притязательные романы со знаковыми наименованиями.

При этом эпико-драматическое тяготеет к эстетике и стилистике классической традиции Древней Греции и европейской литературы, в то время как комическое – к двусмысленности речения и восточной хитрости Ходжи, но не к комедии ситуации, свойственной европейской культуре.

Культурогенез (формирование культуры) кавказских этносов продолжается и набирает новую динамику, поскольку в наше время каждая культура ежеминутно и ежечасно соприкасается с десятками, а то и сотнями культур через печатное слово, телевидение, радио, музыку, предметы быта, технику и самую разнообразную технологию. В такой ситуации нартский эпос теперь уже далеко не единственный источник современных процессов культурогенеза. Но в прошлом, на протяжении многих столетий, социально-историческое развитие нартских мифов было важнейшим и, как показывают факты, малая часть которых нами затронута, самым действенным сближающим и интегрирующим фактором в культурогенезе кавказских этносов. Нартский эпос по сути выполнял для каждого причастного к нему этноса широкий круг культурных функций, выступая как энциклопедия философских, культурно-исторических, этико-эстетических представлений и знаний, которые с течением времени обогащались иноприобретениями, дополнялись и интерпретировались каждым этносом в чем-то, по-своему обобщая и конкретизируя в конечном итоге как кодекс поведения, так и универсальный и всеохватный этикет. При этом, что весьма существенно, сохранялась и углублялась философская общность (единство философии) всех этнических версий нартского эпоса.

В итоге философская истина, эпическое жизнеописание, этический идеал и поэтическое слово неизменно слиты воедино в гимнах всех этнических версий нартского эпоса. Но в его сюжетно-тематическом многообразии, перетекающем в многообразие ньюансов мироотношений различных этносов, просматриваются лики полярных культур, западной, с ее абсолютизацией слова как изреченного веления судьбы, с ее стремлением видеть в античности идеальный тип культуры, и восточной, тяготеющей к замешению всего пространства культуры героем-победителем и выводящей мысль к несказанности тайны бытия.

Культура живет в вечном диалоге и пересечениях, сравнении и соотнесении себя с «иными» культурами, в бесконечных поисках тождества и различия. Таковыми «иными» для кавказских этнических культур чаще всего оказывались бытующие рядом этнические культуры, демонстрирующие тождество как во взаимном отражении, так и в отражении кавказского пространства культуры в его реальном плюрализме, а значит, в необходимости понять «чужое» и обмениваться «своим, что облегчалось и, надо полагать, во многом предопределялось единым логосом нарского эпоса.

Понятно, что культурный мир, привычный к многообразию смыслов, форм и знаков (в том числе и языковых), не несет нетерпимости к «иным» культурам и культурным мирам. Это проявилось на примере кавказских культур и истории кавказских этносов. Они на протяжении многих веков мирно развивались в тесных взаимных контактных, в диалоге с культурами Востока и Запада, как бы памятуя о своем бытовании в едином логосе.

Изложенное, на наш взгляд, дает основание полагать, что нартский эпос на протяжении многих столетий выступал и выступает как один из главнейших факторов кавказского культурогенеза, как источник общекавказского культурного субстрата, который заключается в общности представлений о мире и человеке, добре и зле, истине и справедливости, выработанных в длительном культуродиалогическом процессе и закрепленных не только в формах культуры (мифология, фольклор, традиции, обычаи, быт, утварь, костюм и т. д.) и эстетических формах освоения действительности (музыка, танец, игры и т. д.), но и в особой форме сценарной организации коллективной знаковой деятельности социума по творению культуры – в этикете. Именно всеохватный этикет, освященный духом и философией нартского эпоса, его жесткая сценарная сущность примеряет и уравновешивает полярные и противоречивые начала кавказских этнических культур, что в свою очередь предопределяет особую роль и центральное положение этикета в системе этнических культур Кавказа, развивавшихся веками в активном диалоге и в логосе нартского эпоса.

Заметим, роль нартского эпоса и сегодня значима для наук, занятых изучением различных аспектов социально-культурного бытия этносов Кавказа. В этом плане характерна работа [17], посвященная вопросам истории одного из кавказских языков (кабардино-черкесского) и по сути выстроенная на материалах нартского эпоса.

Примечания

1. Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. – М., 1991. – С. 525.

2. Крупнов Е.И. О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. – С. 367.

3. Гадагатль А.М. Героический эпос «Нарты» адыгских (черкесских) народов. – Майкоп, 1987. – 407 с.

4. Гуриев Т.А. Проблемы нартиады. – Орджоникидзе, 1982. – С. 258.
5. Нарты: героический эпос балкарцев и карачаевцев. – М., 1994. – С. 655.
6. Далгат У.Б. Кавказские богатырские сказания древних циклов и эпос о нартах // Сказание о нартах – эпос народов Кавказа. – М., 1969.
7. *Дзидзиури Ш.В. Грузинские варианты нартского эпоса.* – Тб., 1971.
8. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. – М., 1976.
9. Инал-Ипа Ш.Д. Исторические корни древней культурной общности кавказских народов // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М., 1969.
10. Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. – М., 1960.
11. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. – М., 1974. – С. 321.
12. Миллер В.С. Кавказско-русские параллели // Экскурсы в область русского народного эпоса. I–VIII. Приложение. – М., 1892.
13. Марр Н.Я. Избранные работы. – Л., 1933. – С. 398.
14. Услар П.К. *Древнейшие сказания о Кавказе.* – Тифлис, 1881. – 483 с.
15. Нартский эпос и кавказское языкознание. Материалы VI Международного коллоквиума Европейского Общества кавказологов. – Майкоп, 1994. – С. 383.
16. Гегель Г. Феноменология духа //Энциклопедия философских наук в 3-х томах. – М., 1977, т. 3. – С. 6–408.
17. Кумахов М.А., Кумахова З.М. Нартский эпос: Язык и культура. – М., 1998. 378 с.
18. Бгажноков Б.Х. Адыгский этикет. – Нальчик, 1976. – 157 с.
19. Каган М.С. Морфология искусства. – Л., 1972. – 440 с.

ГЛАВА III. ОСОБЕННОСТИ КАВКАЗСКОГО КУЛЬТУРОГЕНЕЗА В ЭПОХИ АНТИЧНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Кавказоведы (теперь их чаще именуют кавказологами) постоянно и вполне обоснованно подчеркивают сложность и противоречивость истории этого региона, ее насыщенность драматическими событиями и разнонаправленными культурогенетическими процессами. Особой сложностью и частыми сменами активных субъектов кавказской истории отличается рассматриваемый в данной главе период – античность и Средневековье. Именно в этот период наряду с кавказскими автохтонными племенами на историческую арену региона, сменяя друг друга или сталкиваясь в противоборстве, выходят скифы, киммерийцы, сарматы (савроматы), аланы, гунны, болгары, утигуры, кутигуры, савиры, авары, тюркоты, хазары, татаро-монголы, которые так или иначе оставили след в культуре и этногенетических процессах региона, хотя порой очень трудно (или просто невозможно) это до конца проследить. К этому следует добавить, что в анализируемую историческую эпоху (а точнее – в разные периоды этой эпохи) вокруг кавказского региона складываются могущественные политические силы и культурные миры, которые оказывали влияние, порой решающее, на исторические судьбы и культурогенетические процессы региона (Персия, Древняя Греция, Древний Рим, Византия, Русь, Ордынские ханства, Османская империя). Ситуация осложняется еще и тем, что весьма высокая активность этнической гуманитарной науки, которая характерна для последних десяти-пятнадцати лет, значительно меняет прежние представления о процессах культурогенеза в регионе, придавая многим фактам, феноменам и даже отдельным историческим эпохам этноцентрическую трактовку или определенные акценты, создавая версии о «великих предках» того или иного конкретного этноса. При этом, например, в ракурсе осетинских исследований, исторических, культурологических, заметно возрастает роль аланов и аланизма в истории культуры региона [1], в то время как дагестанско-нахские подходы делают упор на влияние Хазарии и «восточного фактора», т. е. Персии, тюркских племен и арабской культуры на кавказский культурогенез, а также ставится вопрос о «дагестанской цивилизации» (о существовании самобытной локальной цивилизации

дагестанских народов) [2]. А адыгские (кабардинские, адыгейские, черкесские) интерпретации, в свою очередь, выделяют и активно подчеркивают ведущую роль автохтонных племен и их связей с греками, Боспорским царством, Византией [3]. В подобном этноцентричном ключе в балкаро-карачаевских исследованиях трактуется роль гуннов, болгар и кипчаков в процессах кавказского культурогенеза, при этом характерна идеализация ранней истории тюрок в ключе презентации «великих предков», например, отождествление тюрок и шумеров [4]. Нам представляется, что специфические фокусировки в современных этнологических исследованиях актуализируют проблему выявления общих закономерностей кавказского культурогенеза (при максимальном учете всей суммы имеющихся данных). Иначе говоря, требует переориентации исследовательских усилий кавказологии от детализированного событийно-фактуального отображения отдельных этнокультурных траекторий (*единичного*) в историческом пространстве региона к концептуальному осмыслению характерных особенностей формирования культурного пространства региона (общего), от артефактно-событийного описания истории культуры региона к культурологическому измерению истории Кавказа. Такой подход к анализу культурогенеза неминуемо связан с определенной схематизацией культурогенетических процессов в регионе, в частности, с отказом от рассмотрения деталей, которым в конкретных этнокультурологических исследованиях по вполне понятным причинам уделяется больше внимания (а порой – основное внимание).

1. Гетерогенный характер базисных оснований культурогенеза в регионе

В современной культурологии утверждается представление о том, что культура являет собой не только продукт созидательных потенций человека, отчужденные (вещные) формы природы, формирующиеся в процессах взаимодействия человека и природы, но и саморазвивающуюся систему, генезис которой может быть интерпретирован в категориях синергетики (самоорганизации, аттрактора, бифуркации и др.). Однако подобный подход, вероятно, требует не только проявления и учета факторов внутренней организации (структурирования) культуры и ее нелинейной динамики (что самоочевидно), но и переосмысления устоявшихся представлений о сущности и роли среды в процессах культурогенеза. А в этом плане, заметим, до сих пор доминируют идеи географического детерминизма, которые по сути сводят среду к природным факторам, а ее роль в культурогенезе – к процессам биологической адаптации, а точнее, к антропометрическим, психо-поведенческим и культуро-хозяйственным формам их выражения, что по сути низводит роль внешней среды до статичных факторов климата, ландшафта, т. е. «пространства гомеостаза культуры». Однако ситуация меняется принципиально: динамизирующая роль среды в процессах куль-

турогенеза и нелинейно-диссипативный характер взаимодействия культуры (паттернов культуры) со средой становятся очевидными, если среду (ее сущность) интерпретировать в том расширительном и комплексном плане, что характерно для экологической науки и социальной философии [5, 6]. В частности, в категориях экосферы и ее системной динамики, а также в геостратегических, геополитических и геокультурных измерениях, интерпретирующих среду как пространственное единство природного и социального. Обоснованность подобного подхода подтверждается, как показывает опыт, и при анализе и интерпретации кавказских культурогенетических процессов.

Поздняя античность и Средневековье характерны в истории культуры Кавказского региона, как уже подчеркивалось, прежде всего многочисленными сменами доминирующих этносообществ, т. е. главных акторов культурогенеза, на что обычно исследователи обращают пристальное внимание. В меньшей мере учитывается (или совсем не учитывается) то обстоятельство, что частая смена культурных (культурогенетических) акторов Кавказа имеет объективную причину – изначально обусловлена уникальностью фактора среды в этом регионе, т. е. ландшафтно-экосферными и геостратегическими особенностями региона. Высокие горные массивы, простирающиеся от Черного до Каспийского моря, создают в этом регионе особую экосферу, в которой субтропические (на юге) и резкоконтинентальные (на севере) природно-климатические зоны оказываются в непосредственной близости и даже в соприкосновении, в то время как на равнинных территориях подобные климатические зоны отдалены друг от друга на тысячи километров. Понятно, что подобная экосферная уникальность Кавказа особенно важна для пастушеской и кочевой форм хозяйственной культуры, поскольку влажные и относительно прохладные северные склоны гор являются для летнего сезона наиболее благоприятной средой обитания, в то время как южные склоны (сухие и жаркие в летнее время) куда предпочтительнее для зимних стойбищ. Заметим, что коридоры, связывающие столь контрастные среды обитания (природно-климатические зоны), т. е. горные перевалы, а также узкие проходы по побережья Черного и Каспийского морей, известны и активно используются обитателями Кавказа издревле.

Таким образом, в экологическом отношении регион представлял по сути идеальное пространство для развития пастушеских и кочевых хозяйств, которые могли легко преодолевать трудности и издержки сезонных перемен погоды и климата за счет «круговой» или «маятниковой» (с юга на север – с севера на юг, со степной зоны на высокогорные пастбища и обратно) миграции по региону, что уже само по себе должно было порождать и подпитывать как процессы активного перемещения – столкновения – противоборства, так и процессы смешения – взаимовлияния – интеграции различных племен в этом регионе. Эти представления, впрочем, подтверждаются и фактами истории и археологии Кавказа. В частности, факты указывают на то, что древ-

нейшие культуры региона куро-аракская, майкопская и кобанская простирались по обе стороны Кавказского горного хребта [7, 8, 9]. Впрочем, и ныне большинство кавказских этносов в реальных (не административно-политических) границах расселения занимает территорию по обе стороны гор (в частности, осетины, чеченцы, дагестанские этносы, адыго-абхазы).

Кавказский регион, как уже отмечалось, уникален не только в экологическом отношении, но и в плане геополитического и стратегического положения, поскольку он четко ограничен морями с запада и востока, как бы задающими узкие, легко контролируемые прибрежные сухопутные проходы с юга на север и с севера на юг («Дербентские ворота», «абхазские тропы»). При этом на юге кавказский регион плавно, без серьезных (непреодолимых) природно-ландшафтных преград, сливается с Анатолийским, Армянским и Иранским нагорьями, т. е. с обширным пространством возникновения, развития и гибели древнейших восточных цивилизаций. А на севере предгорье Кавказа (Предкавказье) также сливается с бескрайними евразийскими степями – с ареалом обитания, перемещений, исторической и культурной активности арийских, индоарийских и тюрко-монгольских племен. Благодаря подобному геостратегическому положению кавказский регион совмещал в себе полярные (противоположные) стратегические функции преграды, создаваемой высокой горной грядой, и моста, каковым являются узкие прибрежные проходы и горные перевалы. Эти особенности региона по-разному проявлялись на различных этапах истории и формирования культуры.

Хотя археологические данные фиксируют существование очагов земледелия в Кавказском регионе еще с эпохи энеолита, а затем – его (региона) становление в эпоху бронзы одним из самостоятельных и самобытных центров металлургии [8–10], все же до начала первого тысячелетия до нашей эры Кавказ фактически оставался дальней «варварской» периферией Великих восточных цивилизаций, от которой они отгораживались, опираясь при этом на «преградные» геостратегические качества региона. Ситуация меняется, как уже отмечалось, в I тыс. до н. э. Кавказ начинает попадать в «сферу интересов» древних государств и античных цивилизаций, Урарту, Мидии, Древней Греции, что актуализирует геостратегические потенциалы и функции региона как моста. К этому времени на Северном Кавказе, в южно-российских, а точнее,евроазийских степях на основе индоарийских племен складывается скифский мир (подчеркнем, неоднородный по племенному составу), который на протяжении многих веков будет оставаться доминирующим фактором культурогенеза. Скифский мир поддерживал активные и разнообразные контакты практически со всеми цивилизациями своего времени – от Китая и Индии до Древней Греции и Египта и, по существу, превратил Кавказский регион в оживленный и широкий мост между культурами. Однако скифский мир не был, как уже отмечалось, однородным по своему этническому (этносубстратному) составу [7, 9]; к тому

же на Кавказе издревле существовали автохтонные этнические племена, связанные единым палеокавказским языком и практически общим культурным укладом. Это обстоятельство постоянно и активно заявляет о себе в истории культуры региона, на всех поворотных этапах процессов культурогенеза, в частности, начиная с поздней античности доминирующее социально-политическое и культурогенетическое положение непрерывно переходило от одних этносов (этнических, этноплеменных группировок) к другим. Так, на разных этапах анализируемого периода кавказского культурогенеза в этом регионе (в его отдельных частях) складывались и пользовались влиянием на культурный мир региона Скифия, Алания, Колхида (Лазика), Иберия (Картли), Армения, Кавказская Албания, Византия, Хазарский каганат, Грузинское царство, Золотая Орда, Крымское ханство, Османская (Турецкая) империя, Дагестанские ханства, Кабарда (Великая Черкесия). К этому надо добавить существование греческих колоний в Причерноморье, оказывавших серьезное влияние на культурогенез этносов, населявших Западный Кавказ и побережье Черного моря. Однако истоки базисной гетерогенности и полисубстратной структуры культуры кавказского региона и этим не исчерпываются. В эпоху Средневековья этот регион в силу исторических обстоятельств становится открытым коридором великих переселений народов и трассой Великого шелкового пути (из Китая и Индии в Византию). В итоге кавказский геостратегический мост в рассматриваемую эпоху функционирует практический по всем направлениям (восток – запад, юг – север), поскольку формирующийся Арабский халифат устремлен и на Северный Кавказ, настойчиво пробивается через Дербентские ворота, стремясь заодно установить контроль за перемещением ресурсных потоков по Великому шелковому пути, что позволило бы оказывать стратегическое влияние на Византию и страны юга Европы. Таким образом, на протяжении почти двух тысячелетий Кавказский регион представляет собой геокультурное пространство, подверженное непрерывным и динамичным социально-культурным переменам, захлестываемое процессами рождения, гибели, взаимовлияния и взаимопроникновения самых разных культур.

В контексте описанных пока весьма схематично исторических коллизий и культурно-исторических процессов формировались все компоненты и формы культуры региона, в том числе и такие интегрирующие, как языковая и религиозная культуры. Речь идет о том, что в разные периоды анализируемой эпохи языческие верования автохтонов оказывались под влиянием скифской религии, ранних и зрелых форм христианства и, наконец, ислама. Более того, на Кавказе в Средние века заявил о себе иудаизм, который был религией высшей знати Хазарского каганата и связанных с ней или испытывающих ее влияние аланских вождей, а несколько позже – и буддизм, занесенный в регион кочевыми племенами калмыков. Под

влиянием всей этой суммы факторов в Средние века в основном сложился чрезвычайно сложный – гетерогенный по базисным основаниям, полисубстратный по структуре и формам, многоязычный и поликонфессиональный по общему облику – культурный мир Кавказа. Вся сложность и уникальное своеобразие этого культурного мира запечатлены прежде всего в кавказской языковой ситуации. Здесь наряду с кавказским (кавказско-иберийским) семейством языков, которые, в свою очередь, делятся на четыре языковые группы: картвелскую (грузины, сваны, мегрелы), адыго-абхазскую (абхазы, абазины, адыгейцы, кабардинцы, черкесы), нахскую (чеченцы, ингуши, бацбийцы) и дагестанскую (аварцы, лакцы, лезгины), имеют распространение и активно функционируют еще и весьма отдаленные друг от друга языки алтайской, уральской, иранской групп и семитского языкового сообщества [11]. При этом алтайское языковое сообщество представлено тюркской (балкарцы, карачаевцы, ногайцы) и монгольской (калмыки) языковыми группами; на языке иранской группы говорят осетины, собственный локальный языковой ареал сохранили греки и осколки семитских племен. Но это лишь общая, по существу схематизированная картина языковой ситуации в регионе; реальное положение, которое фактически сложилось к Средним векам, значительно сложнее. Дело в том, что дагестанская группа языков, в свою очередь, образует четыре подгруппы: аварско-андийскую, даргинскую, лакскую, лезгинскую и в целом насчитывает около 30 языков. Мир бытующих на Кавказе языков, в числе которых в Средние века играли особую роль в качестве «международных» (языков-посредников) арабский, персидский и турецкий языки, а в Новое и Новейшее время – русский, не исчерпывается и этим, впрочем, достаточно обширным языковым кругом. Но самое главное, на наш взгляд, заключается в том, что в кавказских языках и кавказской языковой ситуации наиболее полно нашли отражение сложности и противоречия культурогенетических процессов в регионе. В этом плане характерна языковая картина в Дагестане, который территориально всегда занимал район «главных ворот Кавказа» – Дербентских ворот, испытывая их культурогенетическое влияние. Однако, несмотря на влияние многих культур и языков, в этнических языках региона сохранилась единая палеокавказская основа. В итоге, с одной стороны, лингвистическая наука фиксирует многочисленные признаки палеокавказской общности наиболее распространенных на Кавказе языков нахско-дагестанской и адыго-абхазской групп. С другой – столь же многочисленные примеры внешнего («иноязычного») влияния, а также примеры взаимовлияния бытующих в этом регионе языков, порой принадлежащих, как уже подчеркивалось, к самым отдаленным друг от друга семействам языков [11, 12]. Примеры такого рода рельефно показаны в работах известного кавказоведа В.И. Абаева, разрабатывавшего идею (концепцию) этнокультурного субстрата, в частности, в ходе исследования осетинского этнокультурогенеза [13]. Так,

осетинский язык по признакам формальной классификации принадлежит к иранской группе индоевропейского сообщества языков. Однако влияние палеокавказского языкового субстрата на осетинский оказалось настолько значительным и глубоким, что оно не ограничилось на «внешнем» уровне знаковых обозначений, т. е. на уровне лексических заимствований (как это было в отношении арабского или тюркского языков), а затронуло, по сути, весь структурный строй языка, включая фонетику, морфологию и синтаксис. Фиксируются и примеры другого рода: влияние скифского (скифско-сарматского) языкового субстрата на палеокавказский, примером которого является кабардинский язык [14]. Конечно же, субстратное взаимовлияние культур в регионе в ходе процессов культурогенеза не ограничивается сферой языка (лингвистическими феноменами) и простирается практически во все сферы духовной и материальной культуры: в фольклор, религиозные верования, бытовой уклад, в хозяйственную культуру.

Ниже будут приведены различные примеры такого рода, однако особого внимания в этом плане, на наш взгляд, заслуживают прежде всего религиозные верования, поскольку религия, несомненно, выступает не только как важнейший базисный элемент культурной системы, но и как аттрактор культурогенетических процессов, предопределяющий всю сумму качеств культуры: креативность и консервативность, восприимчивость к созидательным посылам других культур и устойчивость к инокультурной агрессии и т. д. В то же время понятно, что религиозно-культурные трансформации неразрывно связаны с общими историческими и культурными процессами, доминирующими в регионе на том или ином конкретном этапе, а значит – с доминирующими цивилизациями, культурами, этносами, племенами, этническими группировками и союзами. Если иметь в виду эпохи поздней античности и Средневековья, то в истории культуры Кавказского региона и юга России можно выделить следующие этапные общеисторические процессы.

Вторая половина I тыс. до н. э. – к этому времени сложился палеокавказский язык, регион выступает на культурно-исторической арене как один из самостоятельных и самобытных центров металлургии, высшего расцвета достигла Кобанская культура; на западном Кавказе (Причерноморье) развиваются греческие колонии-города, в Закавказье складываются праармянский, прагрузинский и праазербайджанский центры государственности (Колхида, Иберия, Армения, Кавказская Албания). В это же время в степях Евразии (Восточной Европы, Причерноморья, равнинного Кавказа и Урала) складывается скифский мир. Он входит в тесные контакты не только с обитателями Северного Кавказа, но и со всем ближним и дальним окружением этого региона: от Передней Азии до Древней Греции на западе до Китая на востоке. В это же время меняется ситуация и на южных рубежах региона: в IV в. до н. э. формируется Персидское царство Ахменидов. В итоге Кавказ

превращается в арену соперничества и влияния, борьбы и противостояния культур скифского мира, персидской цивилизации и античных цивилизаций Европы.

Но эта ситуация меняется в I в. н. э. Распадается Скифское царство, ослабевает влияние сарматов, под ударами которых оно распалось, и на Северном Кавказе формируется Аланский союз, состоящий преимущественно из скифо-сарматских племен и кавказских автохтонов. Алания будет решающей политической силой и доминирующим культурогенетическим фактором в регионе вплоть до XII–XII вв. (хотя после возникновения Хазарского каганата ситуация изменится, поскольку и Алания окажется в зависимости от каганата в пору могущества последнего). На этот же период приходятся активные действия Боспорского царства в Причерноморье, с которым западные кавказские племена (адыгские) поддерживали тесные контакты и отношения, в том числе союзнические. Но самое главное заключается в том, что в тот период начинаются «великие переселения» народов, берущие начало от первых волн гуннского нашествия на Восточную Европу в IV в., повлиявшие не только на кавказский культурогенез, но и на судьбы античных европейских цивилизаций, в частности Римской. В этом общем историческом контексте влиятельной политической силой и доминирующим культрогенетическим фактором в регионе становится Византия. К этому следует добавить, что в VI в. на Кавказе прокладываются трассы Великого шелкового пути, а в VII в. в Прикаспии, – Дагестане и низовьях Волги формируется Хазарский каганат, который на протяжении почти трех веков контролировал эти трассы, да и другие важные и опасные участки шелкового пути, впрочем, находясь, как правило, в напряженных отношениях со многими кавказскими племенами. Хазарский каганат находился в постоянном противоборстве с Арабским халифатом, и ареной этого противоборства чаще всего оказывался Дагестан, хотя главный удар, который решил судьбу Хазарии, арабы нанесли не на дагестанской территории, а в степях Предкавказья, проникнув туда от Черноморского побережья. Все эти факторы так или иначе повлияли на культурогенетические процессы в регионе. А с XIII в. появляются новые факторы, которые вскоре радикально изменят векторные направления этногенетических и этнокультурных процессов в регионе: в южно-российских степях и в Предкавказье активно заявляют о себе тюркские племена (печенеги, половцы, кипчаки), а вслед за этим начинается волна многочисленных нашествий тюрко-монгольских племен на Кавказ, которые завершаются разгромом Алании, покорением юга России, Северного Кавказа и Северного Причерноморья. В этих условиях тюрко-монгольский элемент и культура Золотой Орды становятся серьезными факторами кавказского культурогенеза, определяя его особенности на протяжении почти трех веков.

Однако ситуация с XIV в. вновь начинает меняться, и доминирование на Северном Кавказе постепенно переходит к автохтонным этносам – к адыг-

ским (кабардинцы, черкесы, адыгейцы) в центральной части и на западе Северного Кавказа, к дагестанским – в восточной части региона. Заметим, что эти группы автохтонных этносов, закрепляя свое доминирующее положение в регионе, ищут и внешних союзников, в числе которых Россия вскоре окажется главным.

Таким образом, к позднему Средневековью и к началу Нового времени в рассматриваемом регионе складывается следующая геокультурная ситуация: с юга к региону примыкают культурные пространства Персии и Оттоманской (Турецкой) империи, с севера – неуклонно придвигающийся российский культурный мир и локализующиеся ареалы тюрко-монгольских культур, в частности, культуры ордынских ханств и калмыков, которые появляются в Предкавказье с XVI в.; на западе – Крымское ханство и бывшие греческие колонии-города, которые теперь находятся под властью Генуи. На этом переменчивом общеисторическом и культурно-историческом фоне протекали процессы кавказского культурогенеза в эпохи античности и Средневековья. Понятно, что как неизбежное следствие указанных исторических коллизий в регионе сформировались многочисленные культурные слои и этнокультурные субстраты, складывались разноосновные культурные напластования, которые в конечном итоге определяют структуру и формы, дух и облик культуры Северного Кавказа. Эти напластования и субстраты со временем слились в такое органичное и целостное единство, что порой трудно их вычленить, а тем более идентифицировать их культурные «первоистоки» даже методами предметно-специализированных наук – истории, археологии, лингвистики и т. д. Особенно ярко это проявляется, как уже подчеркивалось, на примере нартского эпоса, который стал органичным элементом духовной культуры большинства кавказских этносов, хотя претензии на «первичное авторство» до сих пор всерьез выдвигают, оспаривают этнографы и фольклористы различных этносов Кавказа (адыгов, осетин, абхазцев). Учитывая эти обстоятельства, культурные субстраты и наслоения далее будут анализироваться в отношении тех сфер, где их объективирование и идентификация не сопряжены с непреодолимыми препятствиями, в отношении материальной культуры и религиозных верований прежде всего.

2. Особенности развития культуры Северного Кавказа в эпохи античности и Средневековья

Как уже подчеркивалось, кавказские племена, создатели Чохского поселения, куро-аракской, майкопской, каякентско-хорочоевской и кобанской культур, уже в эпоху энеолита и бронзы были скотоводами и земледельцами, развивая таким образом самые ранние варианты производящего хозяйства [9,15]. Они выращивали пшеницу и ячмень, владели технологией ткачества и обжигового керамического производства, методами обработки

кожи, войлока, камня, кости и древесины, а в последующем создали самостоятельные и самобытные центры металлургии, опередив в технологическом развитии своих северных и северо-западных соседей, что подтверждается тем, что приволжские племена и тогдашние обитатели Восточной Европы получали металлические орудия труда (топоры, ножи, котлы), украшения и оружие из региона Северного Кавказа [8]. В первом тысячелетии до н. э. начинается формирование «скифского напластования» на культуру кавказских автохтонов. При этом скифское влияние на материальную культуру проявилось в наибольшей мере в распространении технологии обработки железа. Скифы прославились как «мастера железа», они создали самобытную культуру раннего железа, освоив не только металлургические процессы плавки и литья, но и множество формообразующих и вспомогательных технологий обработки железа и стали, в том числе ковку и сваривание горячей ковкой (способ получения прочного соединения различных деталей и конструкций), закалку стали. Примечательно, что основополагающий характер «вхождения» железа в культуру фиксируется самой культурой и становится предметом и сюжетным мотивом мифологии. В этом плане характерно, что феномен закалки стали в нартском эпосе отражен во многих сюжетных мотивах и образно-символических обобщениях. Например, один из главных героев эпоса (Сосруко – у адыгов, Сослан – у осетин) рождается от камня и проходит закалку в кузнице, которая по технологии (операционному строю) в точности соответствует технологии закалки стали. Скифы, как известно, были главным образом воины, и их технологические достижения, в том числе по обработке железа, были ориентированы прежде всего на снаряжение воина знаменитой легкой конницы: на изготовление меча, копья, щита и стрел. В последующем в культуре кавказских народов легкая конница останется как основная форма боевой организации, а колчан с луком и стрелами – как непременный атрибут героев кавказской воинской мифологии. Из хозяйственных (мирных) железных изделий скифского происхождения особо следует отметить лемех (плуг) и изогнутый (полукруглый) серп для жатвы, которые, по сути, создавали качественно новую техническую основу земледелия. Этот факт как нельзя лучше иллюстрирует то обстоятельство, что скифское влияние на материальную культуру Кавказа не ограничивалось на артефактном уровне или на уровне отдельных культурных паттернов, а носило глубокий, системный и стилевой характер. Так, археологические данные фиксируют скифское напластование на майкопскую и кобанскую культуры, которое выразилось в появлении и широком распространении «звериного» стиля в искусстве: в изображении зверей и растительного орнамента на металлических и керамических изделиях, украшениях, предметах искусства [9, 16]. Впрочем, этноцетризм, который, как уже подчеркивалось, доминирует в кавказоведческих исследованиях последнего десятилетия, проявляется и в

трактовке скифского влияния на кавказский культурогенез, исследователи осетинской культуры и истории более пристальны в отношении скифско-аланского культурного субстрата, чем исследователи истории культуры, скажем, адыгских и дагестанских народов. Осетинские исследования [16] относят к скифскому влиянию вообще формирование системной культуры земледелия в регионе, которая ознаменовала переход от мотыжного земледелия к плужному, а также распространение широкого круга хлебных злаков (пшеницы, ячменя, проса) и овощей, в том числе лука и чеснока. К скифско-аланскому влиянию возводится также и появление четырехколесной повозки, которая на протяжении многих веков (вплоть до XIX в.) останется самой распространенной формой транспорта на суше, использование каменных мельничных жерновов, т. е. мукомольной технологии, а также технологии изготовления сливочного масла в деревянных барабанах, которые снабжались мутовкой – специальным приспособлением для взбалтывания молока (до коагуляции и отделения масла от обрата). Со скифским влиянием связывается и появление таких музыкальных инструментов, как арфа и барабан.

Однако следует заметить, что металлическая соха, получившая распространение на Кавказе в IV–II вв. до н. э., обнаруживается не только в кобанской (скифо-сарматской) культуре, но на Западном Кавказе, в Абхазии, Северном Причерноморье (на юге России). При этом конструкции данного орудия (металлической сохи), обнаруженные во всех указанных регионах, демонстрируют поразительное сходство, а главное – практически полное подобие древнегреческим металлическим (железным) ралам (сохе), что, по-видимому, все же оставляет открытым вопрос об их происхождении и путях проникновения в материальную культуру Кавказа. Тем более что, по оценкам ряда исследователей, скифы научились земледелию, вероятно, у европейцев [7, 15, 16], а кобанская культура включает и культуру протоадыгов. Более того, существуют археологические данные о существовании у автохтонных кавказских племен железоделательного производства на рудах и территории Дагестана, Центрального Кавказа и верховий Кубана, а также оснащении ими (в практике землеобработки) деревянной сохи железными наконечниками [9]. Вероятно, и происхождение мукомольной технологии, а точнее использование каменных жерновов для этой цели, также требует уточнения, поскольку подобные жернова и обжаренные зерна (подготовка к помолу) обнаруживаются в «доскифских» археологии Кавказа [9].

После распада Скифского царства в I в. н. э., как уже подчеркивалось, в регионе складывается аланский союз племен (Алания), который остается доминирующим в центральной части региона фактором культурогенеза до конца XII в., т. е. начала тюрко-монгольских нашествий, хотя это доминирование прерывалось гуннским нашествием в IV в. и владычеством Хазарского каганата в VII–X вв. Поскольку эпоха доминирования Алании

совпала с рядом принципиально важных культурных перемен вокруг Кавказского региона (как рождение и распад Римской цивилизации, становление Византии, возникновение исламского культурного мира, рождение Хазарии, формирование культурного мира тюркских и тюрко-монгольских племен на северных рубежах региона) и в самом регионе, которые меняли характер процессов кавказского культурогенеза и их векторную направленность, то, вероятно, можно считать, что скифский пласт и определяет облик античной культуры Северного Кавказа. Гуннское нашествие, которое стало завершением античной истории региона, причинило много бед и разрушений региону и его культуре, как бы задав ту атмосферу жестокости и постоянной борьбы, которая будет преобладать на протяжении всей средневековой истории. В процессах культурогенеза это выразилось в особых формах концентрации технических и военных ресурсов – в появлении городов-укреплений. Именно в ту пору в регионе появляются древнейшие города и укрепленные городские поселения (Дербент, Джулат, Рим-гора, Архыз, Алхан-кала и др.), в которых сосредоточивается ремесленное население, отправляется торговля, а главное – концентрируются политическая жизнь и стратегические ресурсы. Впрочем, поселения городского типа уже в I тыс. до н. э. существовали в Дагестане (у дагестанских этносов) в Прикаспии и у синдо-меотских (протоадыгских) племен в Причерноморье. Города выполняли прежде всего военно-стратегические функции как крепости, цитадели, защищенные и укрепленные рубежи. С появлением ремесленных поселений (городов) специализированный и распространенный характер обретает изготовление орудий из железа и стали, в том числе лемехов, мотыг, серпов, кос, а также сабель и кольчуг. В практику металлообработки входят чеканка и золочение (оружия, украшений, хозяйственных изделий). В регионе появляются первые монументальные памятники архитектуры и зодчества – Дербентская крепость (VI в.), Зеленчукские храмы (X в.)на северо-западе Кавказа, Сентинский храм (XI в.) в районе современной Теберды, Зругский и Нарский храмы в центральной Осетии (XI в.). Вместе с тем, как уже отмечалось, влияние и значимость скифско-аланского (а точнее – индо-иранского и скифско-сарматского) наслоения (субстрата) в культурогенетических процессах различных кавказских этносов сильно различается. В наибольшей мере это влияние выражено в культуре осетин, которые по сути являются потомками индо-иранских, скифских, сарматских и аланских племен, и вайнахов (ингушей и чеченцев). В то же время скифское культурогенетическое влияние минимально в отношении культуры адыгов (кабардинцев, черкес, адыгейцев), которые с древнейших времен обитали в западной части Кавказа и в Причерноморье, поддерживая активные культурно-хозяйственные и политические отношения с греческими городами-колониями, с древним государством Синдика, в составе которого находились и протоадыгские племена [3, 9], а

затем с Боспорским царством, в которое вошли и греческие колонии. Отношения адыгских племен с этими государствами, как уже подчеркивалось, не ограничивались сферами культурных и хозяйственных отношений, но простирались на политику, о чем свидетельствует вхождение адыгских (протоадыгских) племен в их состав. По-видимому, одним из наиболее примечательных проявлений контактов адыго-абхазских племен с греческими городами-колониями является распространение ранних форм христианства среди этих племен еще в I–II вв. [17]. Скифское влияние не стало определяющим и в культурогенетических процессах дагестанских этносов. Лезгины, авары и лакцы, занимавшие Каспийское побережье, регион «дербентских ворот», издревле были вовлечены в контакты и тесные отношения с Закавказьем, Поволжьем и культурами Востока – с Кавказской Албанией, Персией, арабским культурным миром, оказавшими серьезное влияние на культурогенез дагестанских этносов. В рассматриваемую эпоху это влияние сопряжено с проникновением исламской религии в Дагестан уже VI–VII вв. – ислама, который являет собой не только религию и идеологию, но и четкую систему принципов, норм и форм юридической, экономической и социально-политической организации (самоорганизации) социума (и социумных отношений). Это влияние проявилось и в том, что иерархизация социальных связей и централизация управления вплоть до формирования государственности сложились уже в Средние века именно в культурах дагестанских этносов. И тем не менее скифский фактор имеет общее и принципиальное значение для культурогенеза во всем Кавказском регионе (включая и Дагестан), поскольку скифы своей военно-политической активностью продемонстрировали геополитические функции этого региона как моста между странами, культурами, цивилизациями, каковым он останется практически на протяжении двадцати веков. Археологические данные VI–VII вв. до н. э. уже фиксируют заметную активизацию хозяйственных и культурных взаимоотношений населения Кавказского региона с внешним миром, из Закавказья и Передней Азии сюда поступают цветные бусы, некоторые образцы оружия и посуды, в то же время в Поволжье и Восточной Европе обнаруживаются предметы вооружения, конской сбруи, изобразительного искусства, в Кавказском регионе, в характерной скифской («звериной») стилистике [8, 9].

До сих пор речь шла о скифском (кифско-аланском) влиянии на развитие материальной культуры Северо-кавказского региона, но оно проявляется и в других сферах: в мифологии, в том числе в нартском эпосе, религиозно-языческих верованиях, обрядах и ритуалах, особенно осетин, ингушей, чеченцев. В целом же скифское влияние на культуру Кавказского региона и юга России носит масштабный и базисный характер, на что исследователи скифского феномена давно обращают внимание. Так, известный кавказовед и исследователь скифской культуры Е. И. Крупнов пишет:

«Скифская культура – это величайшая культурно-историческое явление в истории юга нашей страны, явление, сыгравшее огромную роль в истории многих древних племенных групп, культурно или генетически связанных с некоторыми современными народами... скифы явились большой творческой силой, в значительной степени определившей весь ход исторического процесса на юге и юго-востоке нашей страны... Достаточно указать на взаимосвязи скифских и савроматских племен с синдами, меотами, аорсами, сираками и другими древними племенами Северного Кавказа, безусловно, участвовавшими в сложении местных этнических массивов» [7]. Это общая и описательная оценка скифского влияния на кавказский культурогенез, по-видимому, с большей адекватностью может быть выражена в современных категориях синергетики и культурологии. При подходе с таких позиций, вероятно, речь идет о столкновении двух типов, во многом контрастных, культур – преимущественно горских культур кавказских автохтонов и «продвинутой» степной цивилизации скифов, а также о нелинейных процессах их взаимодействия. Так, искусственно возводимая башня оборонительного назначения, легкая и стремительная конница как форма боевой организации или металлический отвальный плуг, просто необходимые и чрезвычайно эффективные в бескрайных степных просторах, у обитателей горных теснин и холмистого предгорья скорее могли вызвать «футурошок», нежели восторженное восприятие. Ведь в горах и предгорьях сами природно-ландшафтные преграды выступают как неприступные оборонительные рубежи, да и высокие скорости легкой конницы на горных кручах и узких тропинках, вьющихся над обрывами, не только излишни, но чреваты катастрофическими последствиями для самой конницы. Катастрофой иного рода – экологической – чревато и применение отвального плуга, поскольку это вызывает эрозию почвы горных склонов, провоцируемую как отвалом (переворачиванием) вспаханного пласта, так и неизбежным при использовании металлического плуга возрастанием глубины вспашки. И тем не менее эти и многие другие выдающиеся достижения скифской цивилизации вошли в культуру кавказских этносов. К этому следует добавить, что в скифскую эпоху кавказские племена, более привычные к скромным масштабам общинной (полисной) формы самоорганизации, столкнулись и с доселе неведомой им социальной мегамашиной – с монархической формой централизованной власти, иерархической организацией социума. Вероятно, масштаб и системность скифского воздействия на процессы кавказского культурогенеза, а главное – его следствия могут быть охарактеризованы как бифуркационный момент, как выход культуры региона на качественно новый уровень системно-структурной самоорганизации. При этом в качестве аттрактора, системообразующего и структурно-упорядочивающего элемента выступает сумма культурных форм, связанных с получением железа, его обработкой и использованием.

Однако на фоне особенностей предшествующей истории Кавказа этот культурный скачок не представляется случайным, если иметь в виду тот факт, что еще в эпоху бронзы этот регион стал одним из самостоятельных и самобытных центров металлургии, самостоятельно овладев впоследствии и железом. Подобный опыт кавказских автохтонов, несомненно, облегчал процесс системного перехода к «культуре железа». И все же, подчеркнем еще раз, освоение металлургии железа, указанных выше приемов его формообразующей обработки (ковки, гибки, наварки горячей ковкой) означало качественное изменение технологической культуры кавказского мира. И это находит отражение не только в хозяйственной культуре, в военном деле, в укладе быта, но в самосознании (саморефлексии) кавказских этносов, в главном аккумуляторе их духовного мира, в мифологии, нартском эпосе, как отмечалось. Один из главных героев эпоса (Сосруко – у адыгов, Сослан – у осетин) выступает как олицетворение грандиозной трансформации культуры от «технологии камня» к «технологии железа» – согласно фабуле эпоса он рожден от камня (камнем), но появляется на свет как раскаленная сталь. И в этом необычном процессе роль повивальной бабки играет кузнец, который также относится к числу важнейших героев эпоса, а «прием родов» сводится к совершению процедуры закалки стали, о чем уже упоминалось. Подобных сюжетов символизации особой, созидательной роли железа в культуре нартского племени в эпосе много. Конечно же, нартский эпос несет не только скифское наслоение (наслоение эпохи раннего железа), но и наслоения других культурных эпох, выступая как своеобразная летопись и систему интерпретации культурогенеза кавказских этносов, в связи с чем его анализу посвящен отдельный параграф.

Скифская эпоха кавказского культурогенеза примечательна не только в плане отмеченных культурогенетических процессов, скажем, внутреннего для региона порядка, но и их активного внешнего отражения, в частности, в общем восприятии, мифологии и историографии Древней Греции. Гомер, Геродот, Страбон и даже Гиппократ активно интересуются скифами, описывают их быт и культуру, божества и верования, культы и обряды, приводят сведения об их царях и мудрецах; ссылаются на скифские сведения (например, о гипербореях – обитателях северных окраин ойкумены), выстраивая свои историко-географические представления. Позднее традиции пристального интереса античной Европы к «стране скифов» получат продолжение и в Древнем Риме, обретая конкретные тематические выходы в сочинениях Полибия, Вергилия и особенно Овидия, сосланного в Понт, в Причерноморье [18]. Это, с одной стороны, создает некую фактуально-источниковую базу, позволяющую реконструировать скифскую историю, с другой – становится серьезным препятствием к этому, поскольку в сведениях древнегреческих и древнеримских повествователей трудно отделить факты от мифов и вымысла. К тому же эти повествования строятся

по характерной для Древних Греции и Рима схеме, согласно которой они являют собой центр цивилизации, чем дальше от них – тем больше варварства, хаоса и дикости в этом мире. Так якобы устроена ойкумена. В итоге у античных повествователей комплименты по поводу скифских орудий или технологии перемежаются с эпизодами «ужасной дикости» – со сдиранием кожи с плененных, поеданием людей (пленных) в скифских племенах. В данном случае для целей данной работы принципиально важно и то, что древнегреческие и древнеримские интерпретаторы почти не учитывают этнической неоднородности скифского мира, изредка упоминая сарматов, тавров или киммерийцев, как и того обстоятельства, что на Кавказе существует «доскифская» культура, которая издревле имела контакты с цивилизациями Средиземноморья.

Второе культурное наслоение (или культурно-субстратное образование), как уже подчеркивалось, связано с многочисленными волнами нашествий тюркских и тюркско-монгольских племен. Гунны прошли походами в Переднюю Азию через Дербентские ворота и по Предкавказью (и югу России) в глубь Европы еще в II–IV вв., сокрушив Рим и, по сути, очертив то огромное степное пространство Евразии, которое на всем протяжении Средневековья останется ареной активного военно-политического и культурно-цивилизационного бытования тюркских и тюрко-монгольских племен. В этом пространстве оказались Кавказ и его ближайшее окружение на севере (юг России) и северо-востоке. В общем контексте этих событий в VI–VII вв. на территории Дагестана и в низовьях Волги складывается Хазарский каганат, преимущественно из гунско-тюркских племен, который начинает играть активную роль в исторических и историко-культурных процессах на Кавказе и юге России, поскольку выступает как решающий фактор контроля Великого шелкового пути, находясь, как уже подчеркивалось, в хитроумных политико-дипломатических отношениях мира и противоборства практически со всем цивилизационным окружением кавказского региона – с Персией и арабским миром (на юге), с Византией (на западе) и тюрко-монгольскими (на севере и северо-востоке). И все же вплоть до XIII в. на Северном Кавказе доминирующие позиции сохраняет многоэтничный и раздираемый внутренними противоречиями Аланский союз, который, впрочем, часто оказывался в зависимости от Хазарского каганата. Ситуация радикально меняется с начала XIII в., а точнее, с 1222 г., т. е. с момента вторжения в регион войск Чингиз-хана, которые, покорив Закавказье, проникли на Северный Кавказ по побережью Каспийского моря через Дербентские ворота. С этого же момента Кавказский регион становится не только объектом экспансии, но и ареной борьбы между различными династическими группировками тюрко-монгольских племен. В этом плане характерно, что решающее сражение между ханом Золотой орды Тохтамышем и эмиром Самарканда

Тимуром произошло на Северном Кавказе (в 1345 г.) у города-крепости Джулат (на стыке современных территорий Кабардино-Балкарии и Осетии). Однако вскоре (1400 г.) Тимур снова совершает рейд на Кавказ. При этом вторжение идет одновременно с юга (с Закавказья) и с севера (с низовьев Волги). Многочисленные тюрко-монгольские походы в конечном итоге привели к разгрому Аланского союза и к сокращению (сжатию) культурного пространства алан до скромных размеров ряда горных ущелий современной Осетии, а в регионе началось формирование очередного культурного напластования – тюрко-монгольского.

В чем и как выразилось это напластование? Хотя оно не было таким всеохватным, системным и парадигмальным, как скифское (скифско-аланское) влияние, глобально не затрагивало базисных элементов материальной и технологической культуры региона в целом и обитающих в нем этносов, ограничиваясь некоторыми нововведениями в военном деле, все же оставило глубокий след в истории культуры Северного Кавказа. Это выразилось прежде всего в трех важных феноменах: решающем участии тюрко-монгольского культурного субстрата в этногенезе и культурогенезе ряда кавказских народов: балкарцев, карачаевцев, кумыков, калмыков, ногайцев; в обогащении кавказского фольклора рядом тюркских сюжетов и символов; в активизации наступления ислама на Кавказский регион. Однако тюрко-монгольская экспансия сопровождалась и большими потерями, затормозившими процессы развития региона – истреблением населения, разрушением экономики и сложившегося в регионе культурного уклада, вследствие массового обращения равнинных пахотных земель региона в пастбища для тюрко-монгольских кочевников, а также методичного истребления ремесел кавказских этносов и обращения самих ремесленников в пленников и рабов. Но самое главное заключается в том, что она изменила этническую карту региона и радикально преобразовала культурный мир вокруг Кавказа. В регионе не только появляются новые этносы, но происходят большие сдвиги в географии расселения племен, обитавших здесь до тюрко-монгольского нашествия. При этом горы для кавказских племен становятся по сути главным и единственным спасительным укрытием от тюрко-монгольских орд. В такой ситуации начинают осваиваться и закрепляться в горах и те этносы, которые доселе занимали равнинные территории – дагестанские этносы, а также остатки аланских племен. А традиционные обитатели гор, вайнахи, защищаясь от номадических нашествий, начинают активно осваивать практику возведения каменных оборонительных сооружений. Таким образом, тюрко-монгольское нашествие приводит к тому, что в общем культуро-хозяйственном укладе региона, по существу, начинает доминировать горская культура, что означало переход от многопольной культуры массового производства зерна к террасному мелкомасштабному, от разведения лошадей и крупного рогатого скота к разведению мелкого (к овце-

водству, в основном). Изменениям подверглась ситуация не только внутри региона, но и за его пределами. После формирования Крымского ханства и Османской (Турецкой) империи Северный Кавказ практически со всех сторон (на юге, западе, востоке и севере – до российского проникновения в Предкавказье в XVIII в.) оказался в окружении тюркского культурного мира, который будет еще долго влиять на процессы кавказского культурогенеза, *вплоть до начала XX в. К тому же тюркская культура* все это время будет выступать и как посредник в процессах проникновения ислама и арабской культуры в Кавказский регион. В конечном итоге тюрко-монгольский культурный субстрат (пласт) в кавказском культурогенезе проявился: в этногенезе ряда этносов (о чем шла речь выше), в усилении роли горской культуры в общих процессах регионального культурогенеза, укреплении позиций ислама, в проникновении в кавказскую культуру языков алтайского языкового семейства, а также в активном проникновении тюркизмов в лексику и семантику практически всех кавказских языков. К тому же, как уже подчеркивалось, арабо-исламская культура проникала в Кавказский регион при посредничестве (а значит, и интерпретации) тюркской культуры. *Это относится и к распространению на Кавказе суннитского течения* ислама, характерного для тюркской культуры.

С XV в. в Северо-Кавказском регионе начинает складываться новая ситуация; в качестве доминирующих сил региона о себе заявляют те этнические группировки, которые наиболее успешно противостояли тюрко-монгольской экспансии – адыгские этносы (черкесы, кабардинцы, адыгейцы, убыхи) на западе и в центральной части, а на востоке – дагестанские. Заметим, что адыгские племена к XVI в. заселяли большую часть Северного Кавказа – от побережья Черного и Азовского морей (на западе и северо-западе) до нижнего течения реки Сунжа (на востоке). Восточнее доминировали дагестанские этносы. В этом контексте можно говорить об адыгском и дагестанском влиянии на кавказский культурогенез. Здесь уместно заметить, что в этой новой ситуации в очередной раз о себе заявляет значимость геополитического фактора в кавказском культурогенезе – как только стала возрастать роль «внутреннего», т. е. локально-этнического, фактора в процессах развития культуры региона, на лидирующие позиции вышли те этнические группы, которые обитают у «главных ворот», у Дербентских (дагестанские) и Причерноморских (адыгские), значит, могут контролировать геополитическую ситуацию.

Но, предваряя анализ адыгского и дагестанского влияния на Северо-Кавказский культурогенез, необходимо рассмотреть хотя бы схематично особенности развития религиозной культуры в этом регионе. Поскольку религия по-своему отразила все культурно-субстратные наслоения и все вехи истории культуры, включая и рассматриваемый в данном случае этап. Понятно, что многоязычие и поликультурность Кавказского региона

дополняется и поликонфессиональностью; в регионе представлены все мировые религии, христианство, ислам, буддизм, а также иудаизм и отголоски большого количества языческих религий. Заметим, язычество северокавказских народов (этносов) издревле имело развитую систему верований, культов и обрядов, о чем подробно будет изложено в отдельном параграфе. Не вдаваясь в подробности, отметим, что в целом это анимистические религии с богами-покровителями, объектами поклонения, с примитивной натурфилософией и космологией, с сакрализацией грома и молнии, что, впрочем, *характерно для гуннских верований, отводивших высшую позицию* в иерархии своих языческих богов богу молнии Куару. При этом пантеон богов языческих религий кавказских этносов весьма обширен, включает, как правило, культ плодородия, охоты, ремесел (конкретнее, кузнечного ремесла), пастушества. Существуют и более «специализированные» божества: воды, домашних животных и т. д. Однако наряду с обширным рядом конкретных (имманентных) божеств существует и культ Верховного, не персонифицированного (трансцендентного) Божества (Тха – у адыгских этносов, Дела – у вайнахов, Стыр Хуыцаз – у осетин, Тейри, Тенгри – у балкарцев, карачаевцев, дагестанцев), что свидетельствует о достаточно высоком уровне развития языческих религий кавказских этносов, а также о влиянии «развитых язычеств» (в частности, скифского и отчасти – гуннского) на эти верования. Характерно и то обстоятельство, что, по оценкам региональной этнографии и культурологии, скифское религиозное влияние наиболее выраженным образом прослеживается в языческих верованиях осетин и вайнахов, а отголосками – в верованиях балкарцев и карачаевцев. Таким образом, палеокавказский культурный субстрат оказался устойчивым не только в языковой сфере, что выразилось в сохранении ядра кавказско-иберийской группы языков, несмотря на многочисленные волны культурно-языкового натиска, но и в верованиях. В этом отношении особенно *показателен, на наш взгляд, тот факт, что кавказские автохтоны не только* не стали адептами скифской религии в калькированном варианте, но даже не переняли впечатляющего и зрелищного обряда скифских похорон. В то же время, что также примечательно, проникновение и закрепление мировых религий в этом регионе происходило без масштабных и насильственных мер, что, вероятно, не в последнюю очередь связано с изоморфностью идей трансцендентного Верховного Бога в мировых религиях и языческих верованиях кавказских автохтонных этносов. Христианство, как уже отмечалось, проникло на Кавказ в ее ранних формах еще в I в. и получило распространение среди адыгских и абхазских племен, населявших Причерноморье, но оно становится одним из базисных факторов кавказского культурогенеза лишь с IV–V вв., т. е. с момента закрепления христианства в Армении и Грузии. В последующем Византия предпринимает усилия по распространению христианской религии по всему Кавказу [17]. Но после

падения аланского союза и установления тюрко-монгольского владычества ситуация меняется и Северо-Кавказский регион становится ареной притязаний ислама, который закрепился в культуре дагестанских этносов еще с VII в. Эти притязания усиливаются после падения Византии под ударами Османской империи.

Здесь, возвращаясь к главной теме анализа – к векторным трансформациям культурогенетических процессов, вероятно, уместно обратить внимание на то обстоятельство, что со времен скифов до распада Аланского союза (почти двадцать веков) на Северном Кавказе преобладало влияние того культурного мира, который обладал абсолютным геополитическим доминированием в средней Евразии. Иначе говоря, на протяжении двух тысячелетий регион выступал в одной геостратегической роли – в роли моста между странами и цивилизациями, а региональные процессы культурогенеза испытывали их влияние. Эта закономерность впервые нарушается к IX–X вв., когда появляются признаки ослабления Аланского союза и утраты им политического доминирования в регионе; уже в IX в. Хазарский каганат, как уже отмечалось, навязывает свою волю Алании (аланскому союзу племен), заставляя ее «задействовать» геопотенциал региона как «препятствия» (например, для противостояния натиску Арабского халифата) в интересах хазар. К тому же на юге региона, поблизости от Дербентских ворот – в восточном Закавказье появляется Ширванское государство, которое впоследствии будет активно влиять на культурогенетические процессы в Дагестане, а в центральном Закавказье набирает силы Грузинское царство, которые также активно использовали особенности региона как «препятствие», закрываясь и защищаясь от опасности, от нападения неприятелей, хотя часто предпринимали усилия по распространению своего влияния на Северный Кавказ. Таким образом, к X–XI вв. в этом регионе, хотя Аланский союз еще сохраняется, в культуро-генетических процессах с нарастающей активностью заявляют о себе «внутренние», т. е. кавказские, локально-этнические факторы, которые своими глубинными, архетипическими корнями уходят в палеокавказский культурный субстрат. Эта тенденция усиливается по мере ослабления Аланского союза и Византии, которая до конца XII в. оставалась доминирующим геокультурным и геополитическим фактором на юге Европы, в Передней Азии и на Кавказе, и особенно активно проявляется в пору тюрко-монгольских нашествий на регион.

Как известно, Аланский союз пал довольно быстро, и борьба против ордынских походов на протяжении почти трех веков велась в основном локальными силами этнических формировании. При этом практически сразу обозначаются два фланга (два фронта) этой борьбы – восточная, силами дагестанских этносов, и западная, усилиями адыгских племен. Отныне (особенно с XV в.) вплоть до начала XX в. адыгская и дагестанская этнические группы будут оказывать решающее влияние на ход и развитие культурно-

исторических процессов на Северном Кавказе. Возрастание роли «внутреннего» фактора (а точнее – двух этнических группировок – адыгской и дагестанской) в процессах кавказского культурогенеза связано и с тем обстоятельством, что к началу XVIв., после формирования Османской империи, вокруг Кавказского региона складывается совершенно новая и крайне нестабильная геополитическая ситуация; Кавказ оказывается в центре острого соперничества трех молодых и агрессивно развивающихся государств этого геобассейна: Османской империи, Персии и России. Но ни одна из этих стран не имеет в этом регионе доминирующего влияния и не может утвердить свое владычество. В итоге Кавказ, который на протяжении многих веков оставался в положении (роли) моста между цивилизациями и выступал как проходной коридор великих перемещений (переселений) народов, после того как он испытал влияние множества разноосновных культурных субстратов и обрел чрезвычайно пеструю культурную картину, теперь оказывается в положении культурно-ареального острова (культурного анклава), чье развитие (чей культурогенез) определяется главным образом «внутренними» (кавказскими этническими)культурными ресурсами. В этом своеобразном положении ничейной земли и «культурно-цивилизационного острова», которым пытаются завладеть Персия, Османская империя и Россия, регион будет оставаться вплоть до XIX в.

Понятно, что в исторически сформировавшейся ситуации бытования перемежающегося множества языков и культур в относительно небольшом по территории регионе при отсутствии единого политического центра, где, к тому же, жизнь складывается в условиях межплеменных конфликтов, взаимных набегов и общей геополитической нестабильности, жизненно важной становятся проблемы эффективной интеракции и коммуникации обитающих здесь этносов и субэтносов, а значит – проблемы выработки механизмов и культурных форм терпимого отношения к «иному» (приятия иного) консолидации и надэтнической самоорганизации. В условиях подобной уникальной культурно-языковой множественности коммуникация и интеракция этносов региона неизбежно должны были носить интерпретационный, герменевтико-дикурсивный, «понимающий» характер, что в конечном итоге вызвало к жизни локальную цивилизацию особого рода – коммуникативно-интерпретационную, обеспечивающую надэтничную общность на основе сходных практически у всех кавказских этносов социальных институтов и социально-регулятивных норм. Мы пока ограничимся этими общими сведениями, поскольку сущность кавказской цивилизации факторы ее сложения и механизмы функционирования рассматриваются отдельно. Подчеркнем только, что сложение кавказской цивилизации, бесспорно, является бифуркационным моментом кавказского культурогенеза, поскольку это означало обретение кавказским культурным миром нового качественного состояния. При этом, что также примечательно, в качестве аттрактора выступают не ма-

териально-вещественные, а духовные факторы: габитусная целостность ценностно-когнитивных и процедурно-нормативных схем, воплощенная в формы и механизмы коммуникации, что, впрочем, согласуется с современными представлениями о роли коммуникации в социальной жизни. Речь идет о том, что в современных концепциях социальной онтологии постулируется общесоциальная (универсальная) природа коммуникации и информационно-коммуникативных отношений [19]. Наиболее последовательно эта методологическая позиция реализуется в постструктуралистических социально-философских теориях, в которых сама социальная система (общество, социум) интерпретируется как совокупность практик, в числе коих важнейшей является коммуникация, поскольку в данном случае и социальные институты рассматриваются как стандартизованные способы поведения, которые могут задаваться и регулироваться на основе и через посредство коммуникации, ее символических ресурсов. Именно система базисных (габитусных) символических кодов (ценностные нормы, когнитивные схемы, поведенческие диспозиции и т. д.) выстраивания отношений доверия и консенсусной интерпретации культурных смыслов обеспечивает преодоление социального хаоса (дезинтеграции) и оформление социального порядка (социальной интеграции).

Итак, с XII–XIII вв. на Северном Кавказе нарастает значимость «внутреннего» (локально-этнического) фактора в процессах культурогенеза, а с XV–XVI вв. он приобретает решающий характер. Вскоре, как уже отмечалось, обозначаются восточный (дагестанский) и западный (адыгский) центры нового этапа регионального культурогенеза. При этом адыгский фланг (Черкесия, Кабарда), который со времен античности оставался в тесном контакте с греческими колониями – городами на западном побережье Черного моря, затем – с Боспорским царством, уже в IX–X вв. вступает в отношения с Русью, пытавшейся завладеть Таманским полуостровом («Тмутаракань»), т. е. частью территории косогов, протоадыгских племен. Адыгские племена после длительного перерыва вновь стали сближаться с Россией, и это произошло после образования Османской империи и Крымского ханства, которое, будучи в вассальной зависимости от него, проводило политику противоборства с набирающими влияние в Северо-Кавказском регионе племенными группировками адыгов – с Кабардой, прежде всего. О характере налаживающихся с Россией отношений адыгов можно судить по следующим примерам. С XV в. кабардинцы, черкесы и другие адыгские племена принимают участие в борьбе России с Ордой, а в 1557 г. между Россией и Кабардой заключается союзнический договор, который был закреплен браком Ивана Грозного и кабардинской княжны Марии (Гуашаней) Темрюковны Идаровой. О политической и культурной роли адыгских племен на Кавказе, впрочем, и в российской истории, в ту пору говорит тот факт, что, когда после смерти царицы Анастасии встал вопрос о новой женитьбе российского царя, свадебные

посольства были отправлены в Польшу, Литву и Кабарду (объединявшую большинство адыгских племен), но выбор пал на кабардинскую княжну по прагматичным соображениям. Кабарда не только имела решающее влияние в регионе, но и обладала такой военной силой (конницей, прежде всего), которой было отдано предпочтение [20, 21]. О характере русско-кабардинских отношений говорят и следующие примеры: первые русские крепости в Северо-Кавказском регионе были построены по просьбе Кабарды на берегу реки Сунжа (1567 г.) и в устье реки Терек (1588 г.), а кабардинские князья (Черкасские) занимали в России высокие боярские и воеводские посты. Адыгские племена (Кабарда, Черкесия) останутся по сути главными и единственными проводниками российского культурного и политического влияния в регионе вплоть до XVIII в. – до начала персидских походов Петра Великого, в связи с чем актуализировался интерес к Каспию и Дербентским воротам, т. е. к восточной части кавказского региона, Дагестану и дагестанским этносам. К этому времени относится и заключение союза России с Калмыкским ханством (1708 г.) и вовлечение калмыков в российскую политику по выходу к берегам южных морей, а значит, и в российское культурное пространство. Впрочем, здесь уместно обратить внимание на общий контекст российско-калмыцкого союза, ярко иллюстрирующий взаимообусловленность политических и культурных процессов. Россия, налаживая сотрудничество с Калмыцким ханством, судя по всему, учитывала не только его ресурсы по формированию легкой конницы, которой так недоставало для российских военных кампаний, но и специфику религии калмыков, ее не исламский характер. В последующих походах против Персии, Турецкой империи или же против непокорных сил (этносов и этнических группировок) на Кавказе, калмыцкая конница станет чуть ли не главной ударной силой.

Что касается Дагестана, испытавшего на себе влияние не только северокавказских, но и закавказских факторов культурогенеза, в частности, влияние Мидии, Кавказской Албании, в состав которого входили и дагестанские этносы, Персии, Арабского халифата, многочисленных тюркских и тюрко-монгольских волн, пробивавшихся через Среднюю Азию на Кавказ и в Восточную Европу, и, наконец, Османской империи, то он издревле занимал прикаспийскую территорию, по которой проходили главные пути транзитной торговли Запада и Востока. В начале I тыс. н. э. здесь уже появляются города и укрепленные поселения. После возникновения Кавказской Албании южные районы Дагестана оказываются в его составе, и, таким образом, северные границы этого государства упираются в Дербентские ворота. Характерно, что в Дагестане к этому времени развивается не только хлебопашество (возделывание ячменя, пшеницы, бобовых культур), но также садоводство и виноградарство, а главное – достигает высокого уровня развитие разнообразных ремесел, в том числе оружейные и ювелирные. Более того, начинают складываться специализированные центры оружейного

производства [9, 22]. В Дагестане рано проявились и признаки существенной социальной дифференциации и формирования привилегированных слоев, однако гуннское нашествие (в IV–V вв.) привело к разрушению дагестанских городов и истреблению населения, затормозив надолго хозяйственное и культурное развитие этой части региона, как и Кавказского региона в целом. После исхода гуннских племен Сасанидская Персия захватывает часть Дагестана, закрепляется у Дербентских ворот, пытаясь распространить свою власть на Северо-Кавказский регион. Сасаниды начинают возводить каменный оборонительный комплекс – Дербентскую цитадель, которая в последующем станет важнейшим в регионе стратегическим пунктом, поскольку обеспечивает контроль ситуации в Прикаспии и прикаспийском Дагестане и над потоками транзитной торговли через морской порт Дербент. До VII в., т. е. до сформирования Хазарского каганата, в составе которого оказался и Дагестан, в культурогенетических процессах Прикаспия активную роль играли савиры – группировка гуннских племен. А с VII по X вв. дагестанские этносы испытывали сильное влияние Хазарии, ее военной, политической, торгово-экономической активности, в последующем – Персии (и ее настойчивого желания владеть Дербентом), тюрко-монгольских нашествий и Османской империи. Все эти исторические события оставили глубокий след в дагестанском этногенезе и культурогенезе; Дагестан начинает фактически выступать в роли «восточного этнолокального центра» северокавказского культурогенеза и, как уже отмечалось, – в роли проводника восточного культурного влияния на Кавказе, которая сохранится за ним вплоть до XX в. Более того, с VIII в. на дагестанской территории появляется целый ряд ранних форм государственности (Лакз, Табасаран, Сарир, Гумик идр), что явилось отражением как общего уровня социального и культурного развития дагестанских этносов, так и возросшей роли Дагестана в процессах кавказского культурогенеза.

В то же время следует заметить, что хотя, как уже неоднократно подчеркивалось, роль адыгских и дагестанских племен как фактор развития культуры Северо-Кавказского региона с XIII–XIV вв. становится доминирующей, вычленение этого влияния в форме системно очерченного пласта культуры не представляется возможным по многим причинам. Это влияние выразилось не столько в материально-вещественных артефактах (хотя и таковых немало, например, ремесленническое искусство дагестанских этносов, традиции коневодства и искусство деревообработки – у адыгских этносов), сколько в социально-культурных феноменах, к чему причастны так или иначе все этносы региона. Дело в том, что рассматриваемое в данном случае влияние выразилось прежде всего в относительной гомогенизации норм и форм многообразного мира кавказских этнических культур и в культурной консолидации этносов, а в конечном итоге – в сложении в этом регионе кавказской цивилизации на основе сходных культуро-хозяйственных форм, а также близких

(или совпадающих) норм, форм и институтов социальной регуляции и самоорганизации. Конечно же, процесс сложения кавказской цивилизации не был простым, но он все же был преимущественно мирным (хотя в истории региона известны и взаимные набеги этносов, и вооруженные стычки их знати) и шел под «принуждающим» влиянием экзистенциальных факторов, мотивов повседневной жизни – безопасности, общения и взаимодействия ради выживания и т. д. Этот процесс имеет пока еще недостаточно изученные аспекты. Например, такой аспект, как возникновение на разных этапах истории Северного Кавказа различных международных языков, которым пользовались этносы региона в общении друг с другом. Так, кумыкский язык выступал в такой роли в Дагестане, Чечне, Ингушетии, а кабардинский в центральной, западной и северо-западной частях региона [11].

Особенности культурогенеза региона зримым образом выразились в особенностях расселения кавказских этносов; основные кавказские этносы представлены не только в «ареальных» территориях, ныне обозначенных административными границами той или иной кавказской республики, но и виде диффузных паттернов на территориях доминирования других этносов (эта картина в во многом сохранилась и в наше время, например, населенные пункты (территории) компактного проживания осетин можно встретить на территориях Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии, а кабардинцев – в Осетии, Ингушетии, Ставропольском крае, Дагестане. Подобная сложная мозаичность этнического расселения порождала своеобразные формы и механизмы коммуникации, в том числе и практику «регионально-международных» языков. Примеры подобной мозаичности языковой географии Северо-Кавказского региона представлены, в частности, в уже упоминавшейся работе [11], автор которой отмечает распространенность такого явления, когда одна половина небольшого аула говорит на одном языке, а другая половина – на другом (притом на языке совсем другой языковой группы или языкового семейства); описываются и такие ситуации, когда в одном ауле функционируют три языка. С мозаичностью демографической и языковой картины естественным образом сопрягается и другое, весьма характерное для Северо-Кавказского региона явление – распространенность в языках различных этносов одинаковых языковых терминов, впрочем, связанных с весьма важными для кавказских этносов культурными феноменами, артефактами. Например, большинство этносов рассматриваемого региона обозначает базу, стойбище для овец (скота) одним и тем же термином «уатар». Единым термином «кхама» обозначается и популярный в прошлом вид холодного оружия в этом регионе, т. е. кинжал, как обозначается термином «абараг, абраг» столь же символичная фигура разбойника [16]. Ограничимся этими примерами, хотя их перечень может быть продолжен. Вероятно, нет смысла рассматривать и лингвистические аспекты, например этимологические,

этого явления, поскольку в контексте рассматриваемой проблемы принципиальное значение имеет сам факт (феномен) бытования подобной «интерэтнической» (надэтнической) и кросскультурной терминологии.

3. Общая характеристика кавказской культуры в Средние века

Средневековье характерно в истории региона тем, что именно в эту эпоху сложился тот тип культуры, который характеризуется как «традиционная» (а в соотнесении с конкретным этносом – как этническая традиционная). Понятно, что смысловой строй, структура, механизмы и формы бытования этой культуры в той или иной форме определяются всем предшествующим этапом культурогенеза, повлиявшими на него факторами: природно-климатическими (экосферными), историческими, геополитическими, культурными, цивилизационными. Главная же особенность рассматриваемой эпохи в истории и истории культуры Северного Кавказа заключается в том, что волны «великих переселений народов», прокатившиеся по региону, тюрко-монгольские нашествия, а также активное культурное и политическое влияние ближнего окружения (Персии, Византии, Хазарии, Золотой Орды, Крымского ханства, Османской империи) привели к возникновению в этом регионе огромного количества языков, этносов, верований, к их смешениям, взаимовлияниям, противостоянию и интеграции. К этому надо добавить, что данный регион издревле находится на стыке, а значит, в пространстве соперничества и противоборства великих цивилизаций, их культурных и технических достижений, в том числе и военного назначения. Это относится и к огнестрельному оружию, которое было изобретено арабами в XII в., а с XIII в. распространилось в Европе с XIV–XV вв. на Кавказе, существенно повлияв на процессы культурогенеза, особенно на культуру жилища (а шире – на архитектуру) и военное дело, которое в сложившихся в этом регионе в Средние века условиях имело первостепенное значение. Заметим, еще со скифских времен архитектура региона строилась на основе двух базисных элементов: каменных сооружений военного и административного назначения (заградительные стены, иные фортификационные сооружения, административно-управленческие постройки) и легких турлучных жилищ из плетней, обмазанных глиной и крытых камышом. Оборонительные сооружения возводились с учетом рельефа местности, в труднодоступных местах – на высоких скальных плато, мысах. А если рельеф был ровным и не содержал естественных препятствий, то подобные сооружения обносились глубоким рвом. Основным типом жилища в равнинной и предгорной частях региона оставались легкие турлучные (из плетней, обмазанных глиной) прямоугольные и одноэтажные постройки, в которых у стен устраивались очаги. В горных районах жилища, также прямоугольные, сооружались из камня и чаще всего располагались на террасах. В этой архитектурной культуре ничего по сути не менялось на протяжении почти

всей аланской эпохи культурогенеза. Заметим, если не считать ситуации в причерноморских городах, которые возникли как греческие колонии, а затем поочередно переходили под влияние и управление Рима, Византии, Генуи, постоянно перестраиваясь и достраиваясь с учетом архитектурных вкусов и потребностей новых хозяев. Это относится и к Дагестану, где города с каменными постройками возникли еще в начале I тыс. н. э., и особенно – к архитектуре Дербента, основанного в V в., сооружение которого (крепостных стен с башнями, воротами и бойницами) продолжалось с VI по XV в., при этом воздвигались и архитектурный комплекс Джума – мечеть (VIII–XIV вв.) и цитадель Нарин-кала (VI–XIX вв.). Но ситуация в архитектурно-жилищной культуре резко меняется с XIII в. – в регионе разворачивается настоящая «архитектурная революция», которая выразилась в том, что широкое распространение получает практика строительства каменных башен, выполняющих большой круг функций, жилищных, оборонительных, ритуальных и т. д.

Башенная архитектура, в которой по-своему выразилась духовная атмосфера средневекового Кавказа с его необычайно пестрой этнической географией, чреватой взаимным непониманием, враждой и опасностью, становится, по сути, универсальной, особенно в горных и предгорных районах. Сооружаются башни не только боевого предназначения, которые начали появляться в регионе в пору сопротивления тюрко-монгольским завоевателям, но и для жилья или двойного назначения – как жилье и оборонительное укрепление, с соответствующими архитектурно-планировочными решениями. Заметим, исследователи кавказского зодчества [23, 24] и сегодня обращают внимание на высокую функциональность и простоту башенных сооружений. Они воздвигались из камня, весьма доступного в регионе строительного материала, а в качестве связующих компонентов использовались растворы известняка и доломита, в которых также нет недостатка в горном регионе. Башенные постройки характерны не только своей функциональностью, но и тем, что они часто декорированы петроглифами высокого эстетического достоинства. При этом декоративные мотивы, запечатленные в башенной архитектуре, явно меняются в общем русле истории культуры региона, если на наиболее древних сооружениях преобладает языческий пласт, то позже появляются декоративные языки христианства и ислама, в том числе и их главные символы – крест, полумесяц.

Анализируя культурное наследие Средневековья, в данном случае – материальную культуру, мы обращаем внимание прежде всего на архитектуру именно потому, что в этой сфере и произошли самые значительные перемены в культуре региона, началось массовое распространение башенных сооружений. Как это обычно и бывает, появление и распространение крупного технического (технологического) достижения, в данном случае – каменно-башенной архитектуры, а затем – огнестрельного

оружия, которые составляли субстратную базу опасности для всех этносов региона, чреватой взаимным истреблением, имели далеко идущие культурные последствия, вызвали к жизни принципы, нормы и формы не силовой, дискурсивной коммуникации и интеракции, т. е. способствовали становлению консолидирующей культуры и социальной практики – кавказской цивилизации.

Что касается уклада экономической жизни в целом, то ее главной основой и в средневековье остается разведение скота (как крупного, так и мелкого), в первую очередь овец и лошадей. Земледелие, которое остается на втором плане, уступая по своей экономической значимости разведению скота, базируется на использовании преимущественно металлического плуга. Из хлебных злаков доминируют ячмень, просо и пшеница, выращиваются также бобовые, овощи. При этом особенно в практике адыгских племен активно используется залежно-переложная форма землепользования, выгодная в экологическом отношении, поскольку предотвращает истощение плодородия почвы. В горных районах широкое распространение получает террасное земледелие. В экономике Дагестана важную роль играет также садоводство и виноградарство. В качестве важных элементов экономики выступают охота, рыболовство, пчеловодство и ремесла. Охота на медведя, волка, кабана, тура, лисиц, зайца и птиц становится существенной частью экономики и культуры. Рыболовство получает наибольшее развитие в Прикаспии (у дагестанских этносов) и Приазовье (у адыгских этносов), хотя практикуется и речное рыболовство (осетровых рыб в горных реках). Практикуется и убой каспийского тюленя, жир которого идет на фитили для освещения. Важным сектором экономики является пчеловодство, а мед становится одним из ходовых товаров внешней торговли.

Особое место в экономике и культуре региона занимают ремесла. Средоточием ремесел становятся горные районы, куда бежали ремесленники, спасаясь от тюрко-монголов. Технологический арсенал ремесел весьма широк и охватывает переработку практически всех доступных видов сырья: металла, камня, дерева, кости, кожи, шерсти и др. Производятся орудия, одежда, утварь, вооружение и украшения. Чеканная металлическая утварь и украшения приобретают широкое распространение, хотя деревянные и керамические изделия продолжают преобладать в бытовой утвари. По-прежнему пользуется спросом и за пределами региона холодное оружие, производимое кавказскими мастерами. В Средние века довольно четко обозначается специализация ремесел, особенно в производстве оружия. Центрами оружейного производства становятся Дагестан и Кабарда [9]. В целом же в специализированном ремесленном искусстве главные позиции занимает Дагестан, где специализация, например, Кубачи на производстве оружия (сабель, кольчуг и т. д.), началась еще в

XII–XIII вв. В рассматриваемую эпоху значительного развития в регионе достигло ювелирное искусство. Наиболее популярны такие ювелирные изделия, как серьги, перстни, височные кольца, наборные женские украшения, золоченые и инкрустированные ножны и др. Из форм декоративно-прикладного искусства широкое распространение получают резьба по камню и дереву, художественная керамика и обработка металла, изготовление войлока и ковров, золотошвейное дело. В целом Средневековье в развитии материальной культуры Кавказа характерно еще и тем, что в эту эпоху складываются основные черты самобытной культуры костюма – облегающие линии женского парадного платья и мужского кафтана («черкески»). Широкое распространение, как уже отмечалось, приобретают ювелирное искусство, шитье золотом, высококачественная обработка кожи и вышивание по коже.

Значительное место в культурном укладе средневекового Кавказа занимают торговые отношения с внешним миром. Регион поддерживает внешнюю торговлю главным образом с сопредельными странами, – доминирует экспорт на запад, через черноморские портовые города, и на юг – через Дербентские ворота, которые для транзитной торговли являются и сухопутными и морскими. При этом на экспорт идет (особенно через Каффу, современную Одессу) не только обычный товар: кожа, мед, зерно, металл, ремесленные изделия, но, увы, и товар живой: невольники и невольницы, которые были частью добычи племенных предводителей во взаимных набегах и пользовались спросом не только на Ближнем Востоке, но и в Европе (особенно в пору владычества Генуи).

О высоком уровне развития материальной культуры региона свидетельствует и такой факт, как освоение мореходства и наличие парусных судов у адыгских и дагестанских племен; известны даже случаи пиратского нападения адыгских парусных судов на генуэзские суда [9]. При этом большая активность морской торговли характерна не только для Причерноморья, но для Прикаспия, Дербента в частности. В Средние века порт Дербент известен не только странам Востока, но и России, о чем свидетельствует пребывание русских купцов в этом портовом городе в 1404 году (и позже, примерно в 1470 г. – Афанасия Никитина).

К концу Средневековья и к началу Нового времени, как уже подчеркивалось, сложились практически все базовые элементы того пласта культуры, которая идентифицируется в современной культурологии как «этническая традиционная» культура Кавказа и отличается высокой общностью у всех современных кавказских этносов: схожим укладом хозяйственной и бытовой культуры, по существу, едиными нормами и формами коммуникативной культуры, общей мифологической культурой, близостью культуры костюма, хореографической и музыкальной культуры, хотя дагестанские этносы и культуры менее укладываются в эти

общие параметры. Но, пожалуй, самым выдающимся явлением культуры Кавказского региона в рассматриваемую эпоху является нартский эпос, который как нельзя лучше выражает все ее исторические напластования, противоречивое единство ее разноосновных элементов, а главное – дух воинственности и соперничества, который более всего характерен для этой эпохи и ее культурогенетических процессов.

Средние века в истории культуры Северного Кавказа примечательны еще двумя важными обстоятельствами. Во-первых, начинается формирование феодального общества, которое, впрочем, у большинства кавказских этносов в силу многих причин в общем так и не достигнет зрелых форм развития. В этом плане не последнюю роль сыграло то обстоятельство, что в Северо-Кавказском регионе издревле были сильны и действенны формы родовой и родоплеменной (тейповой) самоорганизации, а статус предводителя, по сути, производился от личных качеств (храбрости, справедливости, искусности в ратных делах) и редко наследовался. К тому же институт предводителя дополнялся весьма действенным институтом старшего, а также коллективными формами самоуправления. У большинства кавказских этносов социальная дифференциация до Средних веков в основном существовала в форме имущественного неравенства, но практически не получили развития другие социальные институты феодально-иерархического общества, в том числе и культурные формы его бытования (государственность, городская культура – культура замка, писаные и твердые установления порядка наследования статуса, элитарное искусство и т. д.), что принципиально важно в данном случае. Власть отправлялась не на основе мегамашины государства, а на базе тех регулятивных и управленческих механизмов, которые в этнологии и культурологии принято называть потестарными. В этом плане исключение составляют Дагестан, так или иначе постоянно испытывавший влияние восточных феодальных обществ, и Кабарда, находившаяся в тесных контактах (впрочем, и в сложных отношениях) с Крымским ханством. Однако и в этих случаях не произошло существенной дифференциации культуры и формирования элитарной феодальной культуры, за исключением таких специфических сфер, как культура приветствия (упоминание высокого статуса), застольная культура, культура состязаний и воинских игр [25, 26]. Во-вторых, в Средние века, с появлением кочевых калмыков в степях Предкавказья, в регионе завершается этап культурогенеза по пути нарастания этнического, языкового и культурного многообразия, т. е. по пути дифференциации базисных оснований культур, как бы уступая место новому этапу – этапу диалога, взаимного признания и консолидации, этапу развития по пути поиска общности и единства в сложившемся многообразии культур.

Изложенное, как нам представляется, дает основание утверждать, что характерные особенности кавказского культурогенеза обусловлены прежде

всего уникальностью экосферы и геостратегического положения региона, которые превращали этот регион в зону притяжения пастушеских и кочевых культур (поскольку здесь субтропики непосредственно смыкались с континентальными степными ареалами, как бы исключая из жизни зиму и ее суровые последствия), в пространство столкновения и соперничества племен, народов и цивилизаций. В итоге культура региона формировалась в противоречивых процессах пересечения, борьбы и диалога разноосновных культур, что породило целые пласты культурного наслоения – палеокавказское, скифское и тюрко-монгольское. По мере развития процессов культурогенеза, которые, как уже подчеркивалось, испытывали влияние противоречивости геополитических функций Кавказа (как «моста» и «преграды»), неоднократно менялась доминирующая геополитическая функция этого региона (в контексте преобладающих тенденций культурогенеза). Если в древнюю эпоху регион являл собой отдаленную периферию Великих цивилизаций Востока и Запада, а затем, с эпохи античности, на протяжении многих веков выступал в качестве моста между культурами, впитывая их влияние, то в Средние века, в пору крушения древних цивилизаций, он оказывается в центре (и центром) силового противоборства цивилизаций, формирующихся в центре Евразии и в Восточной Европе, что актуализирует геополитические функции преграды, а значит, и переводило процессы культурогенеза на «внутренние ресурсы», этнические, этнокультурные. В итоге меняется содержание процессов культурогенеза в регионе и закономерности их развития – к началу Нового времени этнокультурный мир Кавказа предстает как самобытная локальная цивилизация, манифестирующая и позиционирующая себя именно в этом качестве в своих отношениях с окружающими этот регион культурными мирами – российским, тюркским, персидским, не ассоциируя себя ни с одним из них и даже противопоставляя себя этим культурным мирам.

В целом же закономерности кавказского культурогенеза показывают, что движущие (демиургические) силы культурно-цивилизационных процессов таятся не только в материальном производстве и диктуемых им отношениях – в формах и структурных уровнях социальной интеграции, идеологии, власти и т. д. В данном конкретном случае (в процессах кавказского культурогенеза) консолидация огромного количества различных по своим основаниям культур и стоящих за ними этнических сообществ, их трансформация в единую цивилизацию произошла не под отчуждающим и унифицирующим влиянием универсального товарообмена или единой религии, не под принуждающим влиянием единой мегамашины власти, а в результате диалога культур. А именно в результате появления таких форм и механизмов диалога культур и социокультурной коммуникации, которые обрели статус «надэтничных» и «кросскультурных». Научная значимость этого факта, по-видимому, выходит за пределы культурологии

и философии культуры, адресуясь к фундаментальным принципам современного гуманитарного мышления, указывая на явную недостаточность схем Моргана и Маркса, а значит, на необходимость учета идей Вебера, Парсонса, Арендт и Хабермаса при анализе культурно-исторических и культурогенетических процессов.

Античность и Средневековье стали эпохами интенсивной дифференциации культур и этносов на Кавказе. Уже в силу этих причин, как уже подчеркивалось, этим двум историческим эпохам в современной этнической историографии и культурологии уделяется пристальное внимание, в том числе – в плане энциклопедического отражения этнического культурогенеза в эти эпохи. В этом плане характерно появление коллективного труда – «Адыгской энциклопедии» [27].

Примечания

1. Блиев М.М., Бзаров Р.С. История Осетии. – Владикавказ, Ир, 2000.
2. Магомедов Д.М. Дагестанская цивилизация – проблемы изучения // Вестник Дагестанского научного центра РАН, 1998, № 1. – С. 105–110.
3. Бетрозов Р.Ж. Адыги: возникновение и развитие этноса. Нальчик, 1998.
4. Кузнецов В.А. Межнациональное согласие и современная история Северного Кавказа // Тарих. Махачкала, 1997, № 4. – С. 47–52.
5. Реймерс Н.Ф. Экология: теория, законы, правила, принципы, гипотезы. – М., 1994.
6. Ситаров В.А., Пустовойтов В.В. Социальная экология. – М., 2000.
7. Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. – М., 1960.
8. Между Азией и Европой. Кавказ в 4–1 тыс. до н. э. (Материалы конференции, посвященной 100-летию со дня рождения А.А. Иессена). – СПб., 1996.
9. *История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в.* Под ред. Б.Б. Пиотровского. – М., Наука, 1988.
10. Гаджиев М.Г. Северо-восточный Кавказ на заре бронзового века (феномен прерванной цивилизации) // Вестник Дагестанского научного центра РАН, 1998, № 1. – С. 97–105.
11. Алироев И.Ю. История и культура чеченцев и ингушей. – Грозный, Ичкерия, 1994.
12. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. – М., 1958.
13. Абаев В.И. Этногенез осетин по данным языка // Происхождение осетинского народа. Орджоникидзе, 1976.
14. Климов Г.А. Кавказские языки. – М., 1965.
15. Гаджиев М.Г. Раннеземледельческая культура северо-восточного Кавказа. – М., 1991.
16. Калоев Б.А. Осетинские историко-этнографические этюды. – М., Наука, 1999.
17. Тменов В.Х., Бесолова Е.Б., Гонобоблев Е.Н. Религиозные воззрения осетин. – Владикавказ, 2000.
18. Полибий. Всемирная история. – М., 1994; Овидий. Скорбные элегии. Письма с Понта. – М., 1978.

19. Конецкая В.П. Социология коммуникации. - М., 1997.

20. Дзамихов К.Ф. Адыги и Россия. – М., Поматур, 2000.

21. Мальбахов Б.К., Эльмесов А. М. Средневековая Кабарда. – Нальчик, Эльбрус, 1994.

22. Магомедов А.Д. Художественное ремесло Дагестана (проблемы формирования культурного наследия в эпоху средневековья) // Вестник Дагестанского научного центра РАН, 1998, № 2. – С. 96–103.

23. Тменов В.Х. Зодчество средневековой Осетии. – Владикавказ, 1996.

24. Азиев М.А., Чахкиев Д.Ю. Каменная летопись страны вайнахов. – М., Русская книга, 1994.

25. Бгажноков Б.Х. Адыгская этика. – Нальчик, Эль-Фа, 1999.

26. Гутнов Ф.Х. Эволюция потестарных традиций осетин // Вестник института цивилизации. – 2001, вып. 4, Владикавказ.

27. Адыгская энциклопедия. – М., 2006.

ГЛАВА IV. КАВКАЗСКИЙ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ МИР КАК ТИП ЛОКАЛЬНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Уникальная особенность кавказского культурно-исторического ареала, на которую давно обращает внимание культурологическая наука, заключается в том, что при всем многообразии культур и языков, представленных в нем, этот ареал (его чаще называют Кавказом) предстает как некая культурная общность, как некая цивилизация. Более того, признаки существования *такой цивилизации* (*а точнее – признаки кавказской надэтнич*ной общно-сти) в кавказологии давно фиксируются и декларируются [1, 2]. Серьезным шагом кавказоведения в этом направлении стала дискуссия по проблеме «Кавказская цивилизация: миф или реальность?» (организована Северо-Кавказским научным центром высшей школы в 2000 г.). Материалы этой дискуссии характерны прежде всего тем, что как нельзя ярче иллюстрируют противоречивость отношений научной мысли к проблеме кавказской цивилизации и неразработанность этой проблемы: одни авторы считают, что подобная цивилизация, несомненно, существует и А. Тойнби неправ, когда не включает ее в общий перечень самобытных цивилизаций [3], другие, напротив, склонны проблему кавказской цивилизации *трактовать скорее как методологическую, а не онтологическую* [4], третьи полагают, что вовсе и не существует достаточных оснований говорить о кавказской цивилизации – Кавказ являет собой всего лишь некую контактную зону многих культур и цивилизаций, а в связи с этим – особую геополитическую и геокультурную единицу [5]. Анализируемые материалы примечательны и в том отношении, что проливают свет на явное методологическое отставание кавказоведения [6], которое в основном так и остается в рамках классической парадигмы понимания культурно – исторических процессов, не опирается должным образом на современный методологический арсенал культурного (символического) интеракционизма, социальной антропологии, феноменологической социологии, социальной *синергетики, которые способны наиболее адекватным образом выразить* сущность кавказской цивилизационной самобытности (или же отсутствие таковой). Более того, для большинства кавказоведческих исследований основополагающими пока остаются тейлоровские представления об эволюционных рядах культуры, которые в их упрощенно-материалистическом

понимании сводятся к доминированию одного ряда, орудийно-предметного, якобы демиургически определяющего социальное и культурное бытие, а главное – предустановленный ход их развития по единственной колее: от общественно-исторических формаций низшего порядка к формациям высшего порядка. А в последние годы этнокультурологической научной практике наметилась и другая методологическая крайность, когда этносоциум по сути сводится к идеальному, к морали, традициям, этике, этикету и т. д. Но при этом, к сожалению, в пиитетных описаниях различных аспектов этнической культуры не замечается главное: а каковы их основания и что же объединяет в столь впечатляющую целостность разнородные элементы кавказских культур и культурных традиций? Не в этом ли кроется ключ к проблеме кавказской цивилизации?

Согласно схематизма классической социально-гуманитарной науки биотическая эволюция переходит в предысторию, когда человек начинает пользоваться языком, и в историю, когда возникает письменность. И в этом ключе дописьменные (бесписьменные), традиционные культуры изначально трактуются как примитивные, в них усматривается лишь предмет антропологического знания (фольклористики, этнографии), а не социального, культурологического и культурофилософского исследования. Таким образом, отсутствие письменности, по существу, рассматривается как единственный и решающий критерий отнесения той иной культуры к «примитивным» (или к креативным) независимо от ее реального строя.

Подобная методология исследования культур почему-то не задается вопросом о компенсаторных механизмах (прежде всего коммуникативных), которые не могли не сформироваться в процессе взаимодействия бесписьменных культур с письменными и «иными» традиционными культурами.

Методологическая несостоятельность укоренившихся воззрений на традиционные культуры, подходов к их осмыслению сказанным этим не исчерпывается. Дело в том, что бесписьменные культуры трактуются, с одной стороны, как «примитивные» («дологические», «дорациональные») и относящиеся к сфере интересов и компетенции антропологии, фольклористики этнографии, с другой – пытаются изучать различные подсистемы этих культур (язык, например) в сопоставлении с аналогичными подсистемами письменных культур (с языками-эталонами, культурами-эталонами и т. д.). Но при этом игнорируется то очевидное обстоятельство, что реальная функциональная «загрузка» формально схожих подсистем письменных и бесписьменных культур неизбежно будет различной. Это относится прежде всего к социокультурной коммуникации, которая в рамках бесписьменной культуры выполняет чрезвычайно обширный круг разнообразных функций, компенсируя, таким образом, отсутствие письменности.

Человеческая деятельность, которая в конечном итоге лежит в основании культуры, лишь в абстракции может сводиться к неким схематизированным

циклам опредмечивания – распредмечивания. В реальной же действительности бытие человека в культуре раскрывается в огромном многообразии видов, форм и механизмов, деятельности сосредоточенных на основных центрах фокусировки человеческой активности, к которым относятся коммуникация, взаимодействие (интеракция), питание, различение полов, пространственно-временные отношения, использование материалов и орудий, игра, учение, самозащита [7]. Эти фокусировки человеческой активности, на базе которых и формируется культурный опыт человека (и социума), а значит, архетипическая и структурно-функциональная специфика каждой культуры, будучи соотнесены в конкретном социально-историческом опыте различных человеческих сообществ, в данном случае – кавказских, в конечном итоге сформировали палитру существующего культурного многообразия.

Если учитывать эти обстоятельства и отвлечься от нюансов, очевидно, что основной аспект функционирования культуры сводится к передаче культуры посредством коммуникации – общения. К передаче субъектам данной культуры уже освоенных орудийных и материально-ресурсных средств, технологических рецептов, способов действования и общения, норм поведения, обобщенных представлений о мире, времени и пространстве, о целях и ценностях человека и социума, т. е. некоего культурного и деятельностного репертуара, отражающего в том числе и центры фокусировки человеческой активности. Необходимо учитывать эти обстоятельства при рассмотрении проблем формирования и типологических особенностей этнических культур и локальных цивилизаций. Следует также подчеркнуть, что дополнительные сложности в анализ проблемы кавказской цивилизации привносит известная многозначность самого термина «цивилизация». Отдельные кавказоведы порой подчеркивают целесообразность уточнения термина «цивилизация» в данном (кавказском, локально-типическом) контексте – мы же будем рассматривать цивилизацию как надэтничное образование, в рамках которого этносы, имеющие близкие культурные признаки, находят формы общности и «свой исторический маршрут» [3] или же как некую «стадию развития культуры, межэтническую социально-культурную общность людей» [8]. Впрочем, подобные определения цивилизации вполне согласуются и с современными представлениями об онтологическом пространстве истории и о структуре социальной онтологии [9]. Согласно этим представлениям социально-историческое бытие вовсе не определяется лишь одним фактором материального производства и не сводится к схематизму шествия человечества по ступеням-формациям. Напротив, социально-исторические процессы в определяющей мере подвержены влияниям культуры (культуросферы) и менталитета (психосферы) общества (как и широко признаваемым в классической науке факторам – природной среды, технологии). В итоге, если учитывать множественность культур (а точнее – культуросфер и психосфер), неизбежно складывается множественность ступеней и форм

социально-исторического бытия, а значит – и множественность форм локальных цивилизации. При этом формирование (сложение) конкретной локальной цивилизации и ее характерных признаков может определяться в решающей мере не только пресловутым «технологическим» фактором, но и культурным, в том числе спецификой культурной коммуникации, а именно – теми механизмами культурной преемственности и передачи исторического опыта, которые характерны для данного сообщества. Более того, поскольку «содержание» исторического (культурно-исторического) процесса так или иначе определяется социальной эволюцией, оно определяется и эволюцией внутреннего мира человека, а также способов его манифестации, каковыми являются социокультурная коммуникация, логика и схематизмы интеракции, стереотипы поведения. Проблема кавказской цивилизации, конечно же, должна рассматриваться с учетом этих обстоятельств.

Но при этом требуют уточнения прежде всего бытующие в кавказоведении подходы к интерпретации природы культурной общности кавказских этносов, которая, впрочем, рассматривается как один из несомненных признаков (если не решающий признак) кавказской цивилизации. А именно: в чем заключается сущность и интегральное выражение этой самой кавказской культурной общности? В какой мере оно (интегральное выражение культурной общности) выступает как фактор формирования кавказского сообщества этносов в самобытную локальную цивилизацию?

Данная работа, а точнее – дискурс в рамках данной главы книги, является попыткой дать ответы на эти вопросы.

1. Проблема типа кавказской локальной цивилизации

Как известно, в любом обществе люди объединены (в совместность) прежде всего в экзистенциальном бытии, которое не ограничивается и не может ограничиваться лишь материальным производством (а тем более не сводится к нему), но включает также и весь спектр духовных форм активности. При этом и сама совместность не сводится к совокупности институциональных структур (как семья, род, этнос) или к их иерархии, не исчерпывается ими, а с неизбежностью включает и весь арсенал коммуникативной культуры, опирается на нее. Именно в общении, процессах коммуникации создается реальная совместность людей, обеспечивающая не только самосохранение и самовоспроизводство социума, но и позволяющая ему решать весь спектр жизненных проблем, с которыми сталкивается человек. А главное – в процессах коммуникации складываются те механизмы поддержания общности, а также те «специфические черты совместности» и стереотипы (алгоритмы) взаимодействия людей, которые обеспечивают интеграцию индивидов и социальных структур в тотальность (единство), т. е. дают основание характеризовать данное конкретное сообщество как цивилизацию. К этому следует добавить, что культура в ее предельно широком понимании может рассматриваться

как экзистенциальное бытие и некая функциональная система, а точнее – как некая сложная структура и смыслонаполненный текст, которые сливаются воедино именно в процессах коммуникации (и в сопряженных с ними актах социального действия). Более того, поскольку коммуникация сама является наиболее универсальной формой социального действия, она включает в себя (объединяет в себе) все структурные элементы взаимодействия и принципы их самоорганизации, характерные для данного сообщества, по сути выступая как одна из важнейших характеристик этого сообщества.

Наконец, следует заметить (если угодно, особо подчеркнуть), что кавказское *сообщество этносов отличается именно специфичностью коммуникативной культуры*. Это выражается прежде всего в таких особенностях, как ритуализованный, церемониально-этикетный характер коммуникации (общения), ведущая роль старшего в любом акте культурной коммуникации, преобладание в актах коммуникации мобилизационной направленности (на демонстрацию «своей культуры»).

Впрочем, доминирующая роль старшего в процессах культурной коммуникации типична практически для всех традиционных культур, а точнее – институт старшинства, т. е. почитание старшего, формализация и институализация роли умудренных жизненным опытом людей является частью любой культуры. В эволюционной генетике этот институт, трактуемый как «защита старости», рассматривается как один из механизмов группового отбора [10], поскольку выживание группы (рода, племени) зависит от знаний и навыков, охватывающих огромный спектр деятельности и жизненных ситуаций, включая изготовление орудий, добывание огня, умение бороться с хищниками и *врагами, знание пригодных к пище растений, умение строить жилище*, растить детей, преодолевать болезни и т. д. Этот нарастающий во времени арсенал знаний и навыков при отсутствии письменности неизбежно становится (становился) достоянием старшего по возрасту. Но в кавказских этнических культурах и институт старшинства имеет свои особенности. Они выражаются в том, что старший в ситуациях (актах) культурной коммуникации пользуется широкими распорядительными полномочиями, институт (круг) старших подвижен, поскольку действует правило «старший тот, кто старше в данном случае (данном составе группы)», постоянно поддерживая процесс эффективного формирования старшего («старшим может стать каждый»). В итоге институт старшего в данном случае выступает как некий постоянный и активный центр всех культурных актов и социальных действий. Что касается тяготения кавказских культур к ритуализации любого акта коммуникации (любого культурного действа), об этом хорошо известно, и эта коммуникативная особенность кавказской цивидизации часто трактуется эпифеноменально как некая *особая «этикетность»* [11]. *В то же время в этнографических исследованиях*, как правило, не отмечается или не замечается мобилизующий, императивный характер кавказской культурной коммуникаций, ее векторная направленность

на соорганизацию членов социума (субъектов культуры) и на коллективные действия в любой жизненной ситуации, при четком и регулируемом (по ситуации и через институт старшего) распределении ролей участников действа.

Но главное, на наш взгляд, заключатся в том, что эти особенности коммуникативной культуры Кавказа существуют не сами по себе, а в органическом единстве со всеми элементами культуры, а значит, как специфицирующее качество кавказской культуры, по существу представляя ключ к пониманию кавказской цивилизации и механизмов ее сложения и функционирования. При этом, как нам представляется, сущность данного (кавказского) типа социально-культурной коммуникации как нельзя лучше выражается категорией античной философии греков «лектон».

Как известно, в греческой философии наряду с весьма емким и многозначным понятием «логос» важную роль играет понятие «лектон». При этом, если логос выступает как важнейшая характеристика бытия, соотносится с упорядоченностью, законом (закономерностью), гармонией чувственного мира (космоса), формой их явленности, то лектон – это своеобразный метод постижения бытия, который разворачивается как процесс взаимодействия чувственного мира (в том числе и социального) и его субъективного отражения (сознания индивида, социума). Речь фактически идет о процессах проявления и сигнификации смыслов бытия. Таким образом, лектон представляет собой целую систему категорий, а точнее – классификационную систему категорий, призванную отражать соотношение объективного мира и его субъективного (человеческого) восприятия. В сфере языка и языковой коммуникации лектон выступает как некий операциональный принцип, отражающий соотношения обозначающего и обозначаемого (выражения и смысла). При этом лектон представляет собой некую смысловую структуру и систему концептов, которая существует потенциально (как идеальное отражение мира), но многовариантно, поливалентно, в подвижных границах, обретая окончательное прояснение, конкретизацию и завершенность лишь через конкретные усилия человека, через природу и дух личности в социальных действиях людей, через слово. Иначе говоря, лектон это процессуальная система проникновения в суть бытия (в суть мира вещей и событий) и ее раскрытия. Через лектон потенциальное, неопределенное, поливариантное и иррелевантное превращается в осмысленное, определенное и релевантное. Кавказский тип коммуникации является именно лектоническим, если учитывать, что предваряющим условием любого действия человека (социума) является соотнесение некоего идеального плана (всеобщего) с конкретным своеобразием ситуации и, конечно же, преодоление возникающей при этом многозначности, неопределенности. И достигается это за счет схематизации (любого социального действия и культурного акта) на основе коллективных усилий социума (на основе ритуала). Лектоническая форма коммуникации, выстраиваясь (в данном случае в рамках кавказских культур) как коллективная мобилизация культурного опыта,

сводит к минимуму или снимает неопределенность в ситуациях действия по тому или иному жизненному поводу. Достигается это, подчеркнем еще раз, за счет обозначения (сигнификации) и задействования в практику (что, как уже неоднократно подчеркивалось, носит ритуально-церемониальный характер) актуальных в данный момент (в данной конкретной ситуации) смыслов культуры на основе ее «лектонического арсенала». Таковыми (культурными смыслами, или логосами) являются, например, «гость, прием гостя», «герой, чествование героя», «свадьба», «похороны», «опасность» и т. д., обозначение которых приводит к запуску «лектонического арсенала культуры», т. е. целой серии идеологических актов, социальных действий и культурных ролей (старшего, младшего, гостя, героя). Подобный тип коммуникации не только снимает за счет коллективной мобилизации вечно преследующую человека неопределенность и многозначность в ситуациях действия (существования), не только наполняет любую ситуацию действия смыслом и культурно значимым содержанием, но, что очень важно в плане осмысления кавказской цивилизации, формирует некий поведенческий тип – тип «мобилизованного человека». При этом главное заключается в том, что социокультурная коммуникации в рамках кавказских этнических культур выступает как онтология культурных смыслов и социальных действий, строится таким образом, чтобы каждый член социума был бы всегда готов стать деятельным участником прецедента актуализации культурного опыта соцнума, который рассматривается как личное достояние каждого члена социума. В итоге коммуникация в рамках кавказской культуры превращается в актуализированную совокупность всей суммы знаний и ценностей культурного наследования, в регулятор всего спектра социальных действий, т. е. в глобальное выражение общественной практики социума (рода, племени, этноса). По сути, речь идет о некоей «глобальной» информационной технологии, о некоем способе организации информации, текстов культуры (продуктов разума и духа) в форме глобальноритуализованной и тотально режиссируемой коммуникации. Иначе говоря, лектоническая коммуникация – это особая форма групповой организации и хранения, групповой актуализации и групповой демонстрации культурного опыта, которая не только увеличивает объем культурной информации, доступной социуму, но и обеспечивает высокую идентичность культурного сознания индивида и социума, что, очевидно, является важнейшим условием самосохранения последнего. В рамках подобной коммуникации социальные, духовные и регулятивные формы деятельности функционируют в единстве (синкретичности), а сама коммуникация выстраивается как некая семиотика структурирования экзистенциального бытия, ориентированная на самоорганизацию социума в ответ на любой вызов жизни (в любой жизненной ситуации). По существу, подобная коммуникация выступает как форма витальности социума и постоянно действующий фактор его общности, мобилизации и интеграции. Поскольку специфические, типологизирующие

характеристики социума (цивилизационной общности), как известно, определяются особенностями, как вещественно-энергетического, так и информационного обмена социума с миром, коммуникативная культура в данном случае выступает как формообразующий фактор локальной цивилизации.

Естественно, возникает вопрос: «является ли лектонический тип коммуникации свойством присущим лишь сообществу кавказских этносов?». По-видимому, это не так. Прежде всего следует отметить, что кавказский (лектонический) тип коммуникации является порождением синкретичности культуры, которая знает лишь один способ существования – в актах прямой, непосредственной коммуникации и интеракции ее носителей. Но по мере преодоления синкретичности, т. е. по мере дифференциирования структурных элементов и механизмов функционирования культуры под влиянием письменности, религий монотеизма, государства и его институтов изменяются как смысловая (текстовая) структура культуры, так и ее коммуникативные формы. Дело в том, что дифференциирование форм и механизмов функционирования культуры означает прежде всего появление самых разных форм отчуждения – отчуждение человека от идеологии (ее теперь выстраивают институты религии и государства), от самой культуры (поскольку в ней уже доминируют наука, образование, профессиональное искусство), от социального регулирования (которое становится сферой формального, «писаного» права и принуждающего действия государства, структур власти). В такой ситуации и личность становится функционально специализированной («зауженной»), ей просто недоступны всеохватные и глобальные лектонические формы культурной коммуникации. Но особенность генезиса кавказского сообщества этносов в том и заключается, что оно, оставаясь в «межпространстве» великих цивилизаций Востока и Запада, вплоть до новейшего времени так и не подпало под решающее культуроформирующее влияние ни одной из сопредельных цивилизаций, сохранив таким образом синкретичность культуры и лектонический тип культурной коммуникации.

Понятно, что процессы формирования кавказской цивилизации определялись и другими факторами, в том числе «технологическим» и «географическим» (природно-ландшафтным, биосферно-экологическим). В связи с этим уместно заметить, что наличие общих черт в цивилизационном развитии горских народов в самых разных частях земного шара отмечается в ряде исследований [5]. Однако формирование коммуникации лектонического типа, по-видимому, возможно лишь при наличии специфических демографических условий, в частности, при отсутствии крупных поселений, которые делают принципиально невозможной тотальность, чем данный тип коммуникации и отличается. Другое дело, обособленно-родовые поселения в горных ущельях и предгорных лесах, которые и были характерны для кавказских этносов. Но расселение малыми обособленными группами возможно и при совсем иных (нежели горные) условиях – в таких островных

странах, как Япония, например (впрочем, отдельные кавказоведы настойчиво указывают на наличие многих сходных черт в коммуникативных культурах Японии и Кавказа [12]). С учетом изложенных обстоятельств, вероятно, можно (и следует) говорить о лектонической цивилизации как особой форме (*особом типе*) *локальной цивилизации*.

Речь при этом, разумеется, не идет о том, чтобы специфика культурной коммуникации рассматривалась бы как единственное основание конституирования или единственный критерий типологизации цивилизации, хотя коммуникация, как уже подчеркивалось, являет собой интегральную характеристику экзистенциального бытия социума и важнейший механизм функционирования культуры. В данном случае в этом и нет необходимости – кавказоведы находят достаточно обширный круг оснований, позволяющих утверждать о реальном существовании кавказской цивилизации [1, 4, 13–16]. Речь идет лишь о том, что любая цивилизация имеет некую культурную доминанту, создающую облик этой цивилизации, ее неповторимый образ (на что, впрочем, указывал Шпенглер). В отношении кавказской цивилизации в качестве таковой *доминанты, на наш взгляд, выступает именно лектонический* тип социально-культурной коммуникации, т. е. такой тип коммуникации, которая не может рассматриваться как специфически кавказский. Это, как нам представляется, переводит проблему типологизации кавказской цивилизации с тупикового плана уникализации всего, что касается кавказской цивилизации, на плоскость соотнесения ее с однотипными формами цивилизации. Понятно, что культурная коммуникация, будучи универсальным способом передачи субъектам культуры (цивилизации) всего накопленного в ее рамках культурного и деятельностного репертуара (орудийных и материально-ресурсных средств, технологических рецептов, способов общения и действования, норм поведения, обобщенных представлений о мире, пространстве и времени, о целях и ценностях человека и социума и т. д.), сохраняет *схожие черты в цивилизациях самых разных типов. Но в то же время, если* придерживаться типологизации, предлагаемой А. Тойнби, т. е. принципов и критериев вычленения цивилизации первого, второго и третьего поколений, нетрудно заметить, что в этих типах цивилизации доминируют разные типы культурной коммуникации. В частности, цивилизации первого поколения, которые согласно представлениям Тойнби отличаются прежде всего односторонней специализацией (собирательство, охота) и приспособлены к жизни в конкретной географической среде, базируются на традиционной культуре типа «клише» и характерном для нее типе культурной коммуникации [11], принципиально ориентированном на сакрализацию как культурного опыта, так и способов и ее передачи от поколения к поколению – на основе неизменных (сакрализованных) социальных структур и типов отношений. Только такой тип культурной коммуникации способен обеспечить самосохранение и выживание цивилизации (культуры) односторонней специализации,

приспособленной к жизни в конкретной географической среде, поскольку в данном случае цивилизация представляет собой лишь «технологию жизни», продолжительность которой зависит от точности соблюдения ее рецептов (отсутствия роковых «сбоев» и ошибок в их передаче от поколения к поколению). Лектонический тип коммуникации принципиально отличается от коммуникации типа «клише» эвристичностью. Запуская в любой жизненной ситуации открытую, коллективную систему осмысления и действия, а главное – рассматривая амплуа старшего (авторитет) как нечто ситуационное, временное, в принципе доступное каждому «старшим может стать каждый»), кавказский (лектонический) тип коммуникации принципиально не допускает сакрализации культурного текста. Более того, принципиальная ориентированность этой культуры общения на выбор «старшего» (лидера) в зависимости от конкретной жизненной ситуации (перманентно переходящий характер роли старшего, лидера) создает атмосферу агона – постоянной устремленности многих членов социума к исполнению этой высокостатусной роли (т. е. к явной и скрытой конкуренции) и к критичной оценке любого действия того, кто в данной ситуации находится в роли лидера (старшего). Кто знаком с кавказскими традициями, знает: внимание социума постоянно направлено на скрупулезную оценку качества лидера, его справедливости, его умения жить на виду, в открытом общении. Указанная ментальная особенность неоднократно заявляла о себе в истории кавказских этносов (как в далеком прошлом, так и в Новейшее время) конфликтами и раздорами «между старшими» с драматическими последствиями. Вероятно, она сыграла не последнюю роль и в том, что на Кавказе так и не сложились устойчивые, долговременные государственные формы интеграции социумов.

В рамках лектонической коммуникации связь индивида с обществом (социумом) остается непосредственной, в результате чего в структурировании кавказских этнических сообществ исторически явно преобладали в общем демократичные горизонтальные связи-отношения (над вертикальными, иерархическими), а также формы прямого выражения власти демоса. Впрочем, и некоторые сегодняшние процессы в культуре, в частности распространение ваххабизма на Кавказе, опираются на критическое, умело выстраиваемое и умело направляемое неприятие недосягаемых«старших» и их «недосягаемой власти» (а точнее – форм отчуждения власти) в лице местных, чрезмерно облаченных властью чиновников (при этом и попрекая их за роскошь, сомнительное обогащение, несправедливое управление и т. д.), что вполне укладывается в указанную ментальную особенность кавказских этносов, а потому особенно опасны для социальных перспектив.

Подчеркнем еще раз, что главная смысловая направленность лектонической коммуникации – стремление к тотальному упорядочению хаоса жизненных потоков на основе публично предъявляемого смысла и упорядоченных коллективных действий («на основе лектона»), что так или иначе означает

ритуализацию любого акта коммуникации и любого культурного действа на основе коллективных усилий социума. Лишь в ритуализованных действиях по-настоящему оживает каждый элемент экзистенциального бытия, каждая семантическая единица культуры раскрывает всю глубину заключенного в ней смысла. Но самое главное в данном случае заключается в том, что этот смысл может корректироваться, варьироваться и уточняться общими усилиями участников действа с учетом конкретных обстоятельств – состава субъектов действа и его характера (места, времени и общего культурного контекста). При этом любые удачные новации поощряются, подхватываются, включаются в арсенал культуры. Неизменным же остается лишь схематизм самих ритуалов: во главе действа всегда стоит старший в данной ситуации (старший рода, племени, семьи, села или округи; старший среди подростков, затеявших игру или состязание; старшая среди девушек, демонстрирующих друг другу наряды, и т. д.), в действо вовлекается максимально возможное количество членов социума. В итоге коммуникация такого типа носит тотально-актуализирующий характер в отношении культурных смыслов и тотально-мобилизующий, императивный характер в отношении субъектов культуры и их социального поведения, действуя как постоянная и глобальная демонстрация культуры, как ее публичные «смотрины». При этом коммуникативные процессы (акты) опираются не только на языковые средства, что принципиально важно в условиях кавказского многоязычия, но и на весь арсенал неязыковых (невербальных) форм отображения и актуализации культурных смыслов, включая ритуалы выражения собственной культурной принадлежности (например, через ритуализованные формы приветствия). Если учитывать эти обстоятельства, то и подчеркнуто активный характер кавказского гостеприимства обретает конкретный культурный смысл: присутствие гостя («иного») или предстояние «другого» это идеальная ситуация, когда культура может явить себя другому, продемонстрировать свои успехи, ценности и устремления. Более того, по существу, любой акт культурной коммуникации в рамках кавказских этнических культур всегда демонстрирует двойную направленность: «вовне» – для демонстрации культуры (которая, впрочем, может обернуться и показухой, если возобладает власть «авторитета» – политической идеологии, «лидера нации» и т. д., что, увы, временами имеет место) и «вовнутрь» – на социализацию субъектов данной культуры, через активное участие в культурных действах, в актах выбора жизненных ситуаций. Но поскольку выбор (а точнее, проблема выбора) в конкретных жизненных ситуациях неизбежно опирается на всю систему связей человека и общества (социума), кавказская культурная коммуникация, которая прежде всего сигнифицирует, структурирует и актуализирует систему внутрисоциумных отношений, постоянно работает на достижение этнической идентичности (адыгства, осетинства, чеченства и т. д., что, впрочем, хорошо известно кавказоведам). В итоге данный тип коммуникации действует таким образом,

что на коллективной основе осуществляется не только процесс накопления, систематизации и хранения культурной информации, что характерно для любой культуры, но и любой прецедент актуализации культурного опыта, т. е. каждый акт социокультурной коммуникация неизменно строится в режиме формирования и мобилизации «коллективной» личности. В рамках подобной идентичности человек ощущает себя так, как будто бы без его активности, без активной реализации его культурно-коммуникативных ролей род перестанет существовать или станет слабым, а он сам – презираемым, что, впрочем, широко известно всем, кто хоть в какой-то мере соприкасается с кавказскими этносами и культурами.

В конечном итоге все эти особенности лектонического типа коммуникации и обеспечивают целостность кавказского культурного мира, формируют социотип локальной цивилизации, поскольку культурная коммуникация есть всеобемлющая форма бытия и самореализации индивида, а социальность – адекватная форма воплощения индивидного бытия. Здесь уместно заметить, что многие кавказоведы усматривают основания целост-ности кавказского культурного мира в самом факте существования кодексов обычного права и социального регулирования у кавказских горских народов. Но понятно, что при отсутствии письменности любые нормы и кодексы социального регулирования в практике развивающихся (креативных) культур неизбежно обречены на деградацию и забвение, если постоянная актуализация их смысла и точное следование их сути не обрели общедоступные и всеохватные культурные формы. Таковой формой является именно культурная коммуникация лектонического типа. Данный тип коммуникации тем и характерен, что, как бы компенсируя отсутствие писаных законов, коллективными усилиями всего социума непрерывно переводит регулятивные потенции горских кодексов (хабзэ, намыс, адет, нумус и т. д.) в операционально-функциональную деятельность социума и индивида. Ритуализованный характер данного типа коммуникации, впрочем, восполняет отсутствие письменности, да и может обеспечить при необходимости секретность информации. Лектоническая коммуникация криптографична, как и письменность (недоступна непосвященному), а главное, с максимальной точностью фиксирует (и воспроизводит) культурный текст, переводя все социально значащее в культуре (обозначаемое) в спектр ритуализуемых действ (в обозначающее), задействуя при этом весь социум и обеспечивая тем самым сохранение и передачу идентичного культурного текста от поколения к поколению.

2. Пространство и время бытия кавказской локальной цивилизации

Говорить не о кавказской, а о лектонической цивилизации есть и другие основания. В частности, трудно говорить о какой-то цивилизационной целостности, которая охватывала бы Кавказ в его географических границах, на что обращают внимание кавказоведы [17]. Азербайджан так или иначе

является собой часть тюркского культурного мира. Армения, которая почти пятнадцать веков пребывает в рамках христианской религии, своей культурой и историей сопричастна с Римской империей и Византией, с древнейших времен опирается на письменность и институты государства, едва ли укладывается в архетипы и социотипы кавказской цивилизации. Это в значительной мере относится и к Грузии. Более того, даже в отношении дагестанских этносов, которые более тысячи лет испытывают влияние ислама и неоднократно подходили к государственной форме интеграции, вопрос о кавказской цивилизации, вероятно, следует ставить с определенными оговорками. Таким образом, к кавказской цивилизации причастны прежде всего те этносы, которые вплоть до нового времени так и не подпали под определяющее («цивилизующее») влияние конкретной мировой религии или какой-либо из крупных цивилизаций Востока и Запада: адыго-абхазы, карачаево-балкарцы, осетины (аланы), вайнахи, что едва ли дает основание соотносить рассматриваемую цивилизацию с Кавказом в ее географических пределах. Если и относить к этой цивилизации дагестанские этносы, а также учитывать известное тяготение к ней Грузии, суть проблемы не меняется, мы имеем дело с межэтнической общностью (цивилизацией), которая характерна высокой общностью культур сопричастных с ней этносов (прежде всего – общностью мифологической культуры, нартского эпоса) и специфична именно своей коммуникативной культурой, а не географической обусловленностью или экономической интеграцией. Впрочем, лектонический тип коммуникации в данном случае не только играет гомогенизирующую роль в отношении культур указанных эносов, но и как нельзя лучше выражает евразийскую сущность кавказских культур и кавказской социальности. Дело в том, что европейский тип культуры (ментальности) ищет фактор упорядочения бытия за пределами человека, в объективных законах. В то же время согласно представлениям восточных культур миропорядок не задается чем-то внешним по отношению к человеку, а проистекает из разумного сочетания в его (человека) жизнедеятельности (поведении, культуре общения, труда, питания и т. д.) элементов этого миропорядка. В кавказских культурах эти принципы совмещаются и преломляются таким образом, что, с одной стороны, человек, как бы следуя восточным принципам, задает «должный» миропорядок системой организации собственной жизнедеятельности, с другой – руководствуется при этом предписываемыми «извне» общими правилами действия (как в европейских культурах). Но главное заключается в том, что неукоснительному соблюдению подлежат именно предписываемые извне правила, а точнее – ритуалы культурной коммуникации или система планов выражений (по аналогии с речевой деятельностью), поскольку в данном типе коммуникации конкретное содержание культурного действа, как уже подчеркивалось, носит вариативный характер, уточняется и конкретизируется коллективными усилиями и «по ходу действия».

В конечном итоге любая цивилизация, как известно, характерна тем, что формирует некий типаж ментальности, личности, социальности. В отношении кавказской цивилизации есть основания культурно-эмпирического порядка, позволяющие утверждать о формировании в ее рамках«мобилизованной личности», ориентированной на «действования» по лектоническим алгоритмам культуры [16]. Это заметил еще А.С. Пушкин, который в поэме «Кавказский пленник» с поразительной точностью обрисовал психологический портрет Кавказа: «движений вольных быстроту», «ничто его не тяготит, ничто не брякнет, пеший, конный – все тот же он; все тот же вид – неподдельный, непреклонный». Вряд ли возможно рельефнее изобразить архетипический портрет личности «мобилизованной», готовой к «действованию». Поскольку отдельные кавказоведы высказывают несогласие с таким утверждением [17], хотел бы расширить аргументацию.

Современная культурология, как известно, усматривает истоки восточных цивилизаций в «технологии» земледелия, которая в конечном итоге привела к масштабным формам общности людей, к профессионально-трудовой специализации и иерархичности социальных отношений, что, в свою очередь, породило иерархичность мироощущения и «внемлевающий» тип личности, жестко включенный в иерархическую систему отношений (в рамках восточных цивилизаций). Напротив, западные цивилизации, будучи порождены ремеслами, изначально культивировали индивидуальное мастерство и рационализм и, соответственно, породили тип личности, ориентированной на «рационализацию» мироустройства, и тип социальных отношений, основанный на принципах прав личности. Но экосфера гор просто не допускает ни масштабного размаха земледелия, ни той интенсивности товарообмена и урбанизации, без которой ремесла не могут стать технологической основой цивилизации. Однако и в данном случае проявилось межцивилизационное положение Кавказа, граничащего и с Передней Азией, колыбелью земледелия, и с кочевыми скотоводческими культурами великих степей. Кавказский тип хозяйственной культуры по сути явился неким сопряжением (гибридом) этих культур – сочетанием земледелия и скотоводства в экологической нише горных территорий. В свою очередь, чрезвычайная ранимость горной экосферы с неизбежностью направила развитие хозяйственной культуры кавказских этносов по руслу «мягкого» воздействия на биосферу (по единственно возможному руслу долговременного сосуществования социума с горной природой), ограничив масштабы земледелия отсутствием больших массивов пашни, а масштабы скотоводства – вертикально-сезонными миграциями на горных склонах. В итоге сложилась специфичная, «маломасштабная» и многоотраслевая организация хозяйственной культуры, замкнутая на «малые группы» (семья, род, племя, тейп), исключающая всякую узкую хозяйственную специализацию. При этом, что принципиально важно, малая группа являет собой единый

коллектив (монолитный социум) не только в плане трудовых отношений и отношений к собственности, но и в отношении территории обитания, которая в условиях гор становится по сути «страной» конкретной малой группы (рода, тейпа). Если к этому добавить общеизвестные опасности и трудности обитания в условиях гор, преодоление которых, как правило, требует общих усилий, становится очевидной неизбежность императивных форм коллективной самоорганизации («мобилизованности») в подобных малых группах. Таким образом, если восточные цивилизации (культуры) «недеяния» формируют «внемлевающий» тип личности и нормативно-субординационный (иерархический) тип социальных отношений, а западные цивилизации – рационалистического человека «умствования» и «эгоцентрированный» тип социальных отношений (базирующийся на правах и свободе личности, рыночной конкуренции, идеалах личного успеха), то лектоническая цивилизация формирует человека «мобилизованного» и рационально-нормативный тип социальных отношений, т. е. такую систему отношений, нормативная структура которых (статус старшего и младшего, вопросы собственности, вопросы установления и расторжения родства и т. д.) могут регулироваться оперативно – на основе коллективного волеизъявления, в ответ на вызов конкретных жизненных обстоятельств.

Как уже неоднократно подчеркивалось, спектр факторов, интегрирующих кавказские этносы в локальную цивилизационную общность, не исчерпывается общностью их культур – общностью типа культурной коммуникации, мифологического пространства и культурных традиций, хотя именно культура является самым мощным интегрирующим фактором. В данном случае действует и фактор схожести природно-климатических (биосферных) условий обитания кавказских этносов и вытекающая из этого обстоятельства однотипность хозяйственно-бытового уклада. При этом свою роль играет и различие хозяйственной специализации (зерноводство в предгорье, скотоводство в горных ущельях, металлообработка в Дагестане, пчеловодство и деревообработка в Черкесии и т. д.). Более того, всегда существовали «внешнеторговые ворота» на побережьях Каспия и Черного моря, так или иначе обусловливающие кооперацию и интеграцию экономики кавказских этносов. К этому надо добавить и те специфические механизмы межэтнического взаимодействия, которые издревле действовали в недрах кавказских культур. В частности, кровная месть, от которой приходилось спасаться и надежнее всего было при этом укрыться под покровительством дружественного соседнего этноса. В этом направлении действовал и институт аталычества (распространенная в прошлом практика воспитывать юношей вне родной семьи, которая продиктована, по сути, стремлением защитить их от насилия кровной мести хотя бы до достижения ими зрелого возраста). Активному межэтническому взаимодействию и межэтнической интеграции, несомненно, способствовали и необыкновенно

суровые ограничения сексуально-брачных отношений по линии кровного родства у большинства кавказских этносов (запрет брака при наличии даже самого отдаленного родства). Понятно, что в такой ситуации межэтнический брак становится неизбежным, а главное – частым. Но и в данном случае дагестанские этносы составляют некоторое исключение, поскольку длительное влияние ислама привнесло в их культуру нормы арабо-семитских брачных отношений, которые не содержат столь суровых ограничений по линий родства вступающих в брак.

Цивилизация в наше время, по существу, трактуется как субъект и основная типологическая единица истории. Если исходить из этой позиции, основным итогом многовековой истории (со времен верхнего полеолита) кавказского культурно-исторического региона является формирование в его пространстве локальной цивилизации лектонического типа. Процессы формирования этой цивилизации испытывали противоречивые влияния различных культур Востока и Запада – малоазийских (хатто-хетских) и скифско-сарматских племен, древнегреческой цивилизации, гуннской и тюрко-монгольской культур, привнося в кавказский культурный мир новые языки и наречия, новые культурные идей и формы. Но в то же время на протяжении всей истории кавказского культурогенеза сохраняется культурное единство десятков (а всего – около 50) «разноязыких» этносов, проявляющееся наиболее убедительным образом в единстве мифологической культуры (прежде всего в общности нартского эпоса), в схожести типа хозяйственной культуры, детерминированной особенностями горного экоса и биосферы гор, и в общности типа социально-культурной коммуникации.

Формирование (сложение) лектонической цивилизации на Кавказе, которое в основном завершилось к позднему Средневековью (в XV–XVI вв.), стало принципиально важным моментом в истории кавказских этносов. Понятно, что появление в регионе «крупной» формы организации культурных и социальных связей (появление локальной цивилизации), которая вела себя как единый субъект исторического процесса (особенно в плане противостояния опасностям «извне»), само по себе оказывало влияние на исторические судьбы кавказских этносов и культур вплоть до новейшего времени. Но самое главное, на наш взгляд, заключается в том, что формирование локальной цивилизации на Северном Кавказе означало качественный скачок (бифуркацию) в культурно-историческом развитии (в процессах культурогенеза) кавказских этносов, а – радикальную смену принципов схематизации деятельности и поведения социума. Дело в том, что в основании культуры (и цивилизации), в каких бы абстракциях она ни рассматривалась, в конечном итоге лежит человеческая деятельность, ее формы и результаты. А самое главное в человеческой деятельности – это ее непреходящая проблемность, неопределенность, открытость. И выход из этой ситуации один – схематизация и

символизация всех аспектов деятельности. Только при этом культурный опыт поддается алгоритмизации, становится возможной ее передача от поколения к поколению. И каждая культура решает эту задачу по-своему, опираясь по меньшей мере на два принципа схематизации деятельности и поведения: первый – посредством образов (схем-образов), что характерно для мифологической культуры, и второй – посредством знаков и символов (знаково-символических схем). Если учитывать это обстоятельство, сложение лектонической цивилизации на Кавказе означало переход кавказских этнических культур (этносов) от схем и образов поведения и действия, заключенных в мифологической культуре (в Нартском эпосе прежде всего), к знаково-символическим схемам, вырабатываемым на основе открытой и динамичной лектонической коммуникации. Лектонический тип коммуникации именно тем и характерен, что постоянно формирует, корректирует, обновляет самые различные схемы действия и социальной процессуальности: схемы-идеи культурных, схемы-ориентации, схемы-действия, схемы поведения и т. д.

Доминантной идеей кавказской (лектонической) локальной цивилизации, как уже подчеркивалось, становится упорядочение жизненных потоков (бытия) на основе упорядоченных действий индивида и социума (рода, племени, этноса). Если прежде эта идея-принцип существовала в образных «схемах» нартского эпоса, выступавшего на протяжении многих веков в качестве интегрального выражения кавказского культурогенеза, то теперь она обретает процессуальность и находит повседневное массовое выражение в том, что любое социальное действие и культурный акт в мире кавказских этносов осуществляется на основе эвристичных лектонических актов (вербальных и невербальных). Более того, поскольку социокультурная процессуальность в данном случае опирается на принципиально открытые кооперативные формы взаимодействия людей (в том числе на принцип сменности «старшего», т. е. лидера, в зависимости от ситуации, жизненного вызова), она (лектоническая коммуникация), вразрез с общепринятыми представлениями о практике традиционных культур, обеспечивает высокую мобильность культурного и социального статуса каждого члена социума. А главное – такой тип коммуникации открыт к «иному» в культуре (поскольку «иное» имманентно присутствует в культурном мире Кавказского региона).

Особенности лектонической цивилизации, сложившейся на Кавказе, и ее интегрирующее влияние на культурную мозаику кавказского культурно-исторического региона в конечном итоге нашли выражение в формировании особого социотипа, также типа рациональности как диспозиции к активным действиям, а также типа личности – «человека мобилизованного». Эти факторы и поныне активно заявляют о себе, так или иначе отражая дух кавказского культурного мира.

С начала эпохи Нового времени доминантные факторы кавказского культурогенеза претерпевают принципиальные изменения – в их состав начинает входить российский (русский) фактор, поскольку Кавказ приходит в соприкосновение с социально-экономическим, политическим и культурным пространством России, начинает претерпевать изменения и архетоктоника культурного мира Кавказа. Однако длительное время главное содержание культурных процессов в Кавказском регионе заключалось, как нам представляется, в формировании локальной цивилизации лектонического типа. В этом плане принципиально важно, что изложенные выше представления о сущности и решающих факторах становления лектонической цивилизации находят обоснование и подтверждение в рамках современных информационно-синергетических теорий социокультурогенеза [18, 19].

Дело в том, что данный тип коммуникации, будучи выражен в характерных для коммуникативной практики категориях типа «ритуальность», «тотальность», «интерпретативность», обнаруживает идеальные характеристики информационного процесса. Так, тотальность (всеохватность) обеспечивает рассредоточение информации (имеется в виду в субъектах культуры и коммуникации), что гарантирует от ее случайной утери и грубых искажений. Ритуальность по существу означает постоянное обновление социальной информации, ее содержания и структуры на основе коллективных усилий [16], а значит – рост функциональности этой информации. К тому же интерпретативный характер лектонической коммуникации обеспечивает горизонтальный и массовый контроль за качеством информации и ее обращением. Как показывает анализ, подобный (лектонический) тип социально-культурной коммуникации возможен в любой социальной общности относительно небольшого масштаба – типа «ном», «чифдом», «полис», а при определенных условиях – и в рамках локальной цивилизации. В данном конкретном случае (в кавказских условиях) сработали, по-видимому, *особенности горного ландшафта (высокая пересеченность местности*, ограниченность демографической емкости горных ущелий, языковое многообразие). Свою роль, вероятно, сыграла и специфичность властных механизмов в пространстве кавказской цивилизации, в частности, доминирование потестарных отношений и отсутствие (или неразвитость) единой централизованной власти (государства) и, наконец, отсутствие жесткой иерархической структуры в социальной организации, что надолго предопределило чифдомно-номно-«полисную» структуру социального бытия кавказских этносов, при которой возможно вовлечение в любой публичный акт социально-культурной коммуникации едва ли не всего населения любого сообщества (рода, тейпа, аула, ущелья, княжества – «полиса»).

Подчеркнем еще раз: типология локальной цивилизации, конечно же, должна строиться на основе сущностных (структурных и функциональных) признаков. Однако пока во всех существующих теориях локальные

цивилизации вычленяются и идентифицируются на основе довольно условных и разнородных признаков – географических, пространственно-временных, *религиозных, этнических, мистических, а то и просто внешних* признаков. Так, А. Тойнби приписывает семи, как он полагает, ныне существующим цивилизациям следующие типологические признаки: 1) западная, 2) православная, 3) индуистская, 4) китайская, 5) дальневосточная, 6) иранская, 7) арабская [17]. Ясно, что здесь речь не идет о содержательной типологии цивилизаций. С подобных, весьма размытых позиций определяются и те цивилизации, которые уже сошли с исторической арены: египетская, минойская, шумерская, эллинская, ацтеков. Впрочем, в подходах Н. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби и П. Сорокина просматривается и другая методологическая линия – поиск сущностных признаков типизации цивилизаций. Так, Данилевский, выделяя «культурно-исторические типы» [18], усматривает основания к этому в характере организации власти, типе религии, спецификах культуры, а Шпенглер в качестве критерия типизации выдвигает метафизические признаки, которыми он наделяет цивилизации: прасимвол культуры или стилистика культуры, якобы имеющая во всех цивилизациях одну из трех возможных модификаций – аполлоническую, дионисийскую, фаустовскую [19]. Тойнби пытается выделить некие модельные типы цивилизаций – первичные, вторичные, третичные [17], а Сорокин полагает, что историко-культурный процесс представляет собой чередование трех типов цивилизации – сензитивной, *идеационной и идеалистической [20]. Но это не меняет ситуации, поскольку* типологические критерии, используемые поименованными классиками теории локальных цивилизаций, практически не связаны с процессами вещественно-энергетического и информационного обмена и носят либо описательный, репрезентационный, либо метафизический характер. К тому же, в социально-гуманитарной науке бытует явное преувеличение, если не сказать абсолютизация, роли одних факторов социокультурогенеза (в частности, материального производства, религии и форм организации власти) и пренебрежение ролью других, а именно – информационных. А между тем длительное время (миллионы лет) в качестве единственного основания социальности и становления культурных форм выступало «биологическое производство человека», породившее элементарные формы социальной общности типа «семья», «род», «племя». Следом на арену социокультурогенеза вышло «информационное производство», если иметь в виду, что человек «изобрел» и использует членораздельную речь, по разным оценкам, вот уже 500 тысяч лет, в то время как материальное производство стало формообразующим фактором социального и культурного бытия относительно недавно – после неолитической революции и появления экономики производящего типа. Так что именно социально-культурная коммуникация (информационное бытие социума) длительное время

оставалась доминантным фактором порождения культурных смыслов, социальных навыков, поведенческих диспозиций, схем интеракций, т. е. форм культуры и социальности. Естественно, что этот фактор продолжает действовать и после возникновения новых «демиургических» факторов социокультурогенеза – техники, технологий материального производства, религий и «крупных форм социума» и организации мегамашины власти. В той или иной форме на это обращали внимание многие исследователи социокультурогенеза. Так, Дж. Мид и М. Мид полагали, что социальная структура есть результат развития процессов коммуникации, а социальное развитие, в свою очередь, фиксируется в культурно-коммуникативных формах и механизмах [21]. А Т. Парсонс в системе социально-культурных феноменов, последовательно возникающих в ходе исторического развития общества и обеспечивающих его интеграцию, первую позицию отводит коммуникации, после которой следуют система родства, форма религии, технология материального производства и другие элементы социального бытия [22]. В том, что подобные оценки, отводящие коммуникации действенную роль в процессах социокультурогенеза, имеют основания, убеждает и анализ роли социально-культурной коммуникации и ее специфических особенностей в бытовании на Кавказе локальной цивилизации, идентифицируемой нами с позиций информационной концепции как «лектоническая цивилизация».

Факты свидетельствуют о том, что кавказская (локальная) цивилизация, сформировавшись на перекрестии великих цивилизаций Востока, Запада, Юга и Севера, вплоть до XVI–XVII вв. вбирала, воплощала и отражала социально-культурные формы и свидетельства сопричастности кавказских этнических культур с культурными пространствами столь обширного цивилизационного многообразия. Именно модус локальной цивилизации обеспечил кавказскому сообществу этносов «долгую историю» и «культурную стойкость», чем особенно характерен Кавказ в массовом российском восприятии.

С XVIII века радикально меняется вектор и общий характер отношений кавказского этнокультурного мира с «иными цивилизациями» – разворачиваются процессы диалога, взаимодействий и конвергенции с российской цивилизацией, которые, судя по всему, теперь подошли к интеграционным процессам. По всей вероятности, в этих процессах (их посредством) будет выражена историческая перспектива российского Кавказа, причастность кавказской культуры к грядущим модусам мирового культурного бытия.

Примечания

1. Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. – М., Из-во АН СССР, 1960.

2. Инал-Ипа Ш.Д. Исторические корни древней культурной общности кавказских нардов. Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., Наука, 1969.

3. Давидович В.Е. Существует ли кавказская цивилизация? // Научная мысль Кавказа, 2000, № 2. – С. 28–30.

4. Аникеев А.А. Концепция северокавказской цивилизации как современная *парадигма кавказоведения*. Там же. – С. 25–28.

5. Черноус В.В. Кавказ – контактная зона цивилизаций и культур. Там же. – С. 30–34.

6. Волков Ю.Г. Актуальные проблемы кавказоведения. Там же. – С. 19–22.

7. Hase E. The silent language N. Y., 1959.

8. Гуревич П.С. Культурология. – М., Из-во Гардарика, 2000.

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

10. Эфроимсон В.П. Генетика этики и эстетики. – С. Петербург, Талисман, 1995.

11. Тхагапсоев Х.Г. Коммуникативные особенности бесписьменных культур // Научная мысль Кавказа, 2000, № 2. – С. 48 – 57.

12. Бгажноков Б.Х. Адыгский этикет. – Нальчик, Эльбрус, 1976.

13. Авксентьев А.В., Авксентьев В.А. Северный Кавказ в этнической картине мира. – Ставрополь, 1998.

14. Ахриев Р.И. Культура народов Северного Кавказа как одна из ценностей горской кавказской цивилизации // Тезисы II Международного конгресса «Мир на Северном Кавказе через языки, образование, культуру». Пятигорск, 1998. – С. 7.

15. Черноус В.В. *К вопросу о горской цивилизации* // Россия в XIX – нач. XX века. – Ростов н/Д, 1992. – С. 36 – 37.

16. Тхагапсоев Х. Г. О кавказской культурной общности // Вестник РАН, 1999, Т. 69, С. 130 – 136.

17. Майборода Э.Т. О существовании цивилизации различного типа / Научная мысль Кавказа, 2000, № 2. – С.41–47.

18. Тхагапсоев Х.Г. Цивилизационная идентичность кавказского этнического сообщества: *информационно-коммуникативная концепция* // Этнос – проблемы социально-культурной самоорганизации. Нальчик, Кабардино-Балкарский госуниверситет, 2007. – С. 29–47.

19. Тхагапсоев Х.Г., Индрисова М.З. Концепция локальной цивилизации в методологии этнической историографии// Научная мысль Кавказа, № 1, 2008. – С. 3 – 15.

20. Смирнова Н. М. Контекстуальная парадигма социальной эпистемологии // Эпистемология и философия науки. – 2007, Т. 14, № 4. – С. 35–39.

21. Тойнби А. Постижение истории. – М., 1996.

22. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – СПб., 1971.

23. Шпенглер О. Закат Европы. – М., 1993.

24. Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. – М., 1992.

25. Энциклопедический словарь «Современная западная социология». – М., 1990. – С. 186–188.

26. Parsons T. Action theory and the human condition. N. Y., 1978.

ГЛАВА V. КАВКАЗСКИЙ КУЛЬТУРОГЕНЕЗ В НОВОЕ ВРЕМЯ

1. Исторический контекст культурогенеза на Северном Кавказе в эпоху Нового времени

Уточним сразу: обозначенный исторический период – Новое время – в данном случае (в отношении культурогенетических процессов в Северо-Кавказском регионе) является скорее данью традициям мерить историческое время и социально-культурное пространство мерками Европы (европоцентризму), что так или иначе восходит к небесспорному, мягко говоря, постулату о «едином историческом пути», а значит, и о единой культурно-цивилизационной траектории человечества. На самом же деле содержание европейских культурных процессов, связанных с эпохой Нового времени, а именно: становление науки, промышленной технологии и форм западной (атлантической) рациональности базисными механизмами культурогенеза, не соотносимо с характером и реальным содержанием культурогенетических процессов на Северном Кавказе в XVI–XVIII вв. Впрочем, эта ремарка относится и к предшествующей эпохе – Средним векам, которые в контексте европейской истории ассоциируются с религиозным абсолютизмом, сложившимся (зрелым) феодализмом, централизованной государственной властью. Средневековая история Кавказа практически не знает ни религиозного абсолютизма, ни феодально-государственной деспотии – плюрализм и размытость религиозных верований здесь сохранится вплоть до новейшего времени, а феодализм в своем развитии так и никогда не поднимется до форм централизованных государств. Таким образом, использование европейской периодизации истории и истории культуры в данном случае является лишь обращением к некоей общепринятой шкале исторического времени, к традиционной схематизации истории культуры. Наука, технология и европейские формы рациональности станут в Кавказском регионе доминирующими факторами культуоргенеза значительно позже – лишь с XIX–XX вв. Однако период XVI–XVIII вв. в истории и истории культуры Северного Кавказа и Юга России имеет принципиально важное значение, поскольку в этот период процессы культурогенеза определяются главным образом (и прежде всего) «внутренними»

ресурсами, т. е. креативным потенциалом этнических культур региона. В данном случае вновь проявляется взаимозависимость, а точнее, взаимная обусловленность культурогенетических процессов и геополитических факторов, которая, как уже подчеркивалось, прослеживается и на предшествующих этапах кавказского культурогенеза. Дело в том, что, как уже подчеркивалось, в XVI в., после того как Россия овладела Казанью (1552 г.) и Астраханью (1556 г.) и стала активно расширять и укреплять свои южные рубежи, вокруг Кавказского региона сложилась крайне нестабильная геополитическая ситуация, поскольку регион превратился в арену притязания и упорного противоборства Османской империи, Персии и России. При этом ни у одной из этих держав не было серьезного перевеса сил, позволяющего овладеть Кавказом. В такой ситуации регион оказался вне социокультурного пространства этих сопредельных империй в смысле непосредственной включенности в него (в его культурное пространство), что принципиально важно в отношении культурогенетических процессов в регионе в ту эпоху. Правда, Персия практически до XIX в. удерживала Дербент и южные территории Дагестана (непосредственно или через вассальное Ширванское царство, зависимых владетелей и шамхалов), пытаясь проникнуть на Северный Кавказ и установить свое владычество. В унисон с Персией, но в собственных интересах, действовала и Османская империя, которая, прежде всего силами вассального Крымского ханства, пыталась подчинить себе этот регион и регулярно осуществляла военные рейды по всему Северному Кавказу, особенно часто – по Центральному и Западному Кавказу, где обитали адыгские этносы. В итоге на всем протяжении эпохи Нового времени хрупкое геополитическое равновесие поддерживалось на востоке региона в постоянной борьбе дагестанских народов против Персии, а на западе – в столь же упорной и непрерывной борьбе адыгов с Крымским ханством. В такой обстановке в середине XVI в. Россия своими южными рубежами вышла в Предкавказье (чему, впрочем, непосредственно предшествовало падение Астраханского ханства в 1556 г.). Это радикально меняло геополитическую ситуацию в регионе – кавказские этносы (прежде всего адыги) начинают сближаться с Россией, устанавливать с ней союзнические отношения, пытаясь заручиться ее помощью и поддержкой в борьбе против Османской империи, Крымского ханства и Персии, что, несомненно, отвечало и российским интересам. Однако процесс сближения и объединения кавказских этносов с Россией шел далеко не просто – с осложнениями и откатами, растянулся почти на три столетия и завершился практически в XIX в. Таким образом, процессы сближения кавказских этносов с Россией составляют один их важнейших аспектов общего исторического контекста кавказского культурогенеза в Новое время, поскольку это позволило сохранить «буферное положение» региона между противоборствующими империями, а значит, относительную самостоятельность и

независимость в культурном развитии. В то же время необходимо иметь в виду, что Новое время является в истории России не только временем становления сильного централизованного государства-империи, но и чрезвычайно противоречивым периодом – эпохой множества военных кампаний, внутриполитических кризисов, смуты. Понятно, что в подобной обстановке союзнические отношения с Россией далеко не всегда могли гарантировать безопасность кавказским этносам, поэтому кавказские владетели и предводители племен часто маневрировали, одновременно выстраивая мирные отношения и с противной стороной – Персией и Османской империей. Более того, часто в союзнических соглашениях кавказских этносов и России, в ее договорах с Персией и Турцией содержались положения и двойном подданстве кавказцев, что достаточно красноречиво характеризует непрочность (зыбкость) геополитического равновесия в этом регионе. К этому следует добавить, что в рассматриваемую эпоху лояльность Кавказского региона и военно-политическое поведение его предводителей являлись факторами, способными оказывать серьезное влияние на исторические судьбы самой России. В этом плане характерны следующие примеры. Атаман Заруцкий, действуя от имени Марины Мнишек, пытался поднять черкес (адыгов), чтобы они войной пошли на Россию, разумеется, в интересах Мнишек, но эти попытки были отвергнуты – предводители Кабарды и Дагестана поддержали царя Михаила Федоровича и присягнули ему на верность [1, с. 346]. Известно также, что Е. Пугачев перед выступлением (бунтом) побывал на Северном Кавказе, пытаясь получить поддержку казаков и окоченцев. Обрисованная общая ситуация неустойчивого равновесия сил между главными геополитическими акторами региона, которая сохранится на протяжении всей эпохи Нового времени, для процессов культурогенеза имела и несомненные плюсы – сохранялись условия для развития кавказской этнокультурной системы по своим внутренним (имманентным) закономерностям, что означало продолжение процессов становления и развития на Северном Кавказе лектонической цивилизации. В ее становлении, наряду с уже отмеченными (в предыдущих главах) факторами экосферного, геополитического и экзистенциального порядка, серьезную роль сыграл ряд весьма специфичных социокультурных феноменов, характерных для кавказских этнических культур. Речь идет о таких феноменах, как аталычество (воспитание детей до совершеннолетия вне родной семьи – в семье родственников, друзей, кунака, другого рода, племени, этноса), куначество (побратимство, дружба и союзничество между мужчинами разных родов, племен, – независимо от этнической принадлежности), отсутствие кроссузенных браков и запрет на брачно–сексуальные отношения при наличии даже отдаленной степени кровного родства (что само по себе актуализировало межэтнические браки и межэтнические отношения более широкого социального контекста). Все эти факторы объективно пробуждали взаимный

интерес, взаимное признание и взаимную тягу северокавказских культур, создавая ситуацию «взаимной дополнительности» этнических культур в социокультурном мире региона. К этому надо добавить, что кавказские этносы вплоть до XIX вв. не имели четко обозначенных территорий и границ, а их расселения на значительных территориях носили диффузный характер.

Новое время в истории культурогенеза региона характерно не только тем, что оно стало периодом развития кавказской этнокультурной системы по имманентным принципам и закономерностям (без трансформирующих внешних, «инокультурных» влияний), но и появлением таких факторов, которые в последующем радикально повлияют практически на все процессы северокавказского культурогенеза. Речь идет прежде всего о факторах геополитического порядка – именно в Новое время Северный Кавказ постепенно превращается из буферной зоны между противоборствующими за доминирование в Евразии державами (Османской империи, России и Персии) в пространство российских стратегических интересов – в плацдарм России для овладения южными морями и Закавказьем. Именно в эту эпоху увенчались успехами персидские походы Петра Великого (он достиг Дербента 1722 г.), а также натиски на турок, завершавшиеся овладением Азовом (1696 г., 1739 г., 1774 г.). К концу XVIII вв. Россия становится доминирующей политической силой и цивилизационным фактором в этом регионе. Но все же культурный облик Северо-Кавказского региона в Новое время определяется, прежде всего, феноменами, принципами, нормами и формами развивающейся в регионе локальной цивилизации лектонического типа.

2. Эволюция кавказского культурного пространства в контексте формирования южных рубежей Российской империи

При всей сложности и противоречивости переживаемых исторических процессов Россия в эпоху Нового времени добилась многого в своем развитии – государственном, территориальном, экономическом и культурном. Впрочем, именно в рассматриваемую эпоху начинает складываться тот регион и социокультурный ареал, который ныне именуется как Юг России, включая и Северный Кавказ. В этом плане процессы кавказского культурогенеза требуют рассмотрения не только в ракурсе исторических событий и геополитических перемен в Северо-Кавказском регионе, т. е. в ракурсе противоборства России, Персии и Османской империи, как это уже подчеркивалось выше, но и в контексте развития Российской империи, формирования ее южных флангов и территорий. Продвижение российской территории на юг стало одним из итогов распада Золотой Орды, в первую очередь под ударами России. Однако в сложной и продолжительной борьбе по формированию южных российских рубежей чрезвычайно важную роль сыграло казачество, а точнее, терское и гребенское казачества, которые начали складываться на нижнем Дону и в Предкавказье с XVI в. Поскольку

роль казачества в южно-российском и северокавказском культурогенезе в последние десятилетия изучается интенсивно и освещается широко, мы здесь ограничимся сведениями и замечаниями общего характера.

Появление казачества в Предкавказье фактически означало принципиальное изменение характера отношений социокультурных миров Кавказа и России, а точнее, переход этих отношений из сферы спорадических союзнических контактов (политических и военно-политических, к чему были причастны в основном феодалы, владетели и предводители этносов, – князья, ханы, беки, шамхалы) в сферу прямых отношений на экзистенциальном уровне, на уровне повседневности, поскольку в регионе появляются казачьи поселения (станицы-города), которые втягиваются в многообразные отношения с местным населением – торговые, экономические, культурные, бытовые. Более того, эти поселения становятся важнейшей частью огромного военно-политического механизма, именуемого «кордонной линией» и представляющего собой систему укрепленных городов, военных городков и постов, которая протянется по всему Предкавказью (югу России) от Азова до Дербента. Появление в регионе российских городских поселений, возникновение непосредственных контактов с казачеством и городским укладом жизни (городской культурой), в свою очередь, имело последствия, оказывающие серьезное влияние на процессы культурогенеза в регионе. В частности, в регионе начала складываться особая социальная группа, «окоченцы» – сообщества людей, откочевавших от своих владетелей (местных феодалов) в российские городки, где они становились свободными землепашцами, ремесленниками и торговцами. Появление окоченцев и их концентрация в российских поселениях, естественно, вызывали недовольство местных владетелей, но российские власти, как правило (за редкими исключениями), не выдавали их и не возвращали прежним хозяевам, хотя часто использовали феномен окоченства в политических целях. Так, российские власти, привлекая на свою сторону того или иного влиятельного местного феодала, обещали и назначали в пожалованье не только деньги и земли, но еще и «владение окоченцами» (конкретной группой окоченцев) [1, с. 359]. Несмотря на эти обстоятельства, количество окоченцев постоянно росло, что создавало не только прямые и массовые контакты кавказцев и русских, но и предпосылки для взаимного обмена и взаимного влияния, торгового, экономического, культурного. При этом состав окоченцев был весьма разнообразным, охватывая всю этническую палитру региона, включая также армян, грузин и азербайджанцев. Таким образом, в Новое время возникают разные каналы и разные формы тесного контакта российской и кавказской культур. Для привилегированных сословий доминирующим каналом становится воинская служба и служба при царском дворе. В этом плане характерен пример Черкасских – выходцев из Кабарды (адыгов), которые еще при Иване Грозном занимали высокие воеводские и боярские посты. В последующем выходцы из этого рода были

близкими сподвижниками Петра Великого по персидским походам и в завоевании Азова, занимали посты казанского воеводы, первого воеводы Астрахани, командующего армией, канцлера правительства, президента Коллегии иностранных дел России [2]. В то же время недовольство кавказских феодалов нарастало по мере продвижения южных российских рубежей вглубь Северного Кавказа, поскольку казаки по линии этих рубежей постепенно заселяли степную зону региона, которая использовалась местными владетелями под пастбища. Более того, в контексте российской «политики южных рубежей» в Предкавказье появились и осели калмыки и ногайцы. К этому добавлялось и нарастающее недовольство кавказских владетелей (феодалов) политикой России в отношении окоченцев. Эти недовольства подогревались противостоящими России в этом регионе державами – Османской империей и Персией, которые чутко отслеживали складывающуюся политическую ситуацию и склоняли на свою сторону местных феодалов (ханов, шамхалов, князей и т. д.). В итоге Новое время на Кавказе изобиловало множеством политических интриг, переменчивых союзов и соглашений, в которые втянуты все противоборствующие стороны: Россия, Персия, Турция, местные этносы, их владетели и предводители. Именно подобная ситуация, при всей ее нестабильности, как это ни парадоксально, позволяла кавказским этносам, с одной стороны, сохранять относительную политическую независимость и культурную самостоятельность, с другой – приводило к накоплению недовольства политикой России в регионе, нарастающей экспансии с ее стороны. Это открыто и активно выразилось значительно позже в антироссийском движении на Северном Кавказе под предводительством шейха Мансура (Ушурмы) в 1785–1787 гг., которое было подавлено Россией с большим трудом. Впрочем, российская экспансия в регионе продолжалась активно, она только нарастала. После окончания третьей Русско-турецкой войны и заключения мирного договора от 1791 г. рубеж России продвигается вглубь Северного Кавказа, поскольку, согласно этому договору, южные границы определяются по линии реки Кубань, т. е. правобережье Кубани становится российской территорией. Вскоре (в 1792 г.) Екатерина Великая издает грамоту о пожаловании этих «новых земель» в «вечное пользование Черноморскому казачьему войску, т. е. бывшим казакам Запорожской Сечи [1, с. 448], что интенсифицирует российскую экспансию на Кавказ, заодно открывая каналы для появления в этом регионе украинских поселений. Подобная политика лишь углубляла недовольства кавказских народов, что, в конечном итоге, привело к такому обострению русско-кавказских отношений, которые к 90-м годам XVIII в. вылились в Кавказскую войну, длившуюся почти столетие (до второй половины XIX в.).

Итак, анализ процессов кавказского культурогенеза не только в общем ракурсе противоборства держав, претендующих на обладание этим регионом и культурное доминирование, но и в контексте развития российской

империи и ее территориального роста в южном направлении позволяет выделить два важных обстоятельства.

Первое – развитие России и продвижение ее «политики южных рубежей» привнесло в Северо-Кавказский регион новые факторы гетерогенизации культуры и ее дифференциации; на обширных территориях появились русские и украинские казачьи поселения, преимущественно города, а в степях Предкавказья обосновались калмыки и ногайцы.

Второе – все эти новые элементы культуры юга России вплоть до XIX в. оставались локализованными и относительно обособленными, так и не оказав принципиального (трансформирующего) влияния на кавказский культурный мир, а главное – не породив нового культурного напластования, как это неоднократно бывало в прошлом под влиянием очередного «культурного наката». В итоге на протяжении рассматриваемой эпохи сохранялась сформировавшаяся в регионе к концу Средневековья культурная общность и культуро-цивилизационная однородность. Однако эпоха Нового времени подготовила и те перемены, которые в кавказском культурогенезе с особой драматичностью проявятся в XIXв.

3. Основные итоги развития культуры Северо-Кавказского региона в Новое время

Как уже отмечалось, смысловой мир и системообразующие структурные элементы культуры региона в рассматриваемую эпоху не претерпели принципиальных изменений, развитие шло главным образом по пути воспроизводства сложившихся в предшествующие эпохи форм культуры и социокультурной системы региона в целом. Это касается практически всех сфер культуры, за редкими исключениями, например культуры поселения.

Жилище, архитектура, поселения. В Новое время заметную роль в экономике и культурной жизни Северного Кавказа и юга России начинают играть города (города-крепости) и городские поселения: Астрахань, Дербент, Темрюк, Тамань, Тарки, Азов, Ростов, Ставрополь, Екатеринодар. Возросшая роль городских поселений проявляется в том, что теперь в связи с появлением огнестрельного оружия их влияние в плане обеспечения безопасности не ограничивается пределами городских (крепостных) стен или заградительных рвов. Города становятся центрами концентрации (структурации) поселений, вокруг них складываются слободы с местным или смешанным населением (в первую очередь за счет окоченцев). Так проявляются социальные и культурные последствия проникновения в регион новой военной технологии, в частности пушек, которые как бы раздвигают городские стены, расширяя зону безопасности, охватываемую данным городским поселением. Но все же и в Новое время население региона по-прежнему сосредоточено в основном в сельских поселениях, которые на

равнине (в предгорье) размещаются и застраиваются по принципам горизонтальной планировки, а в горах – по принципам вертикального зонирования. При этом в горных районах преобладают жилища и хозяйственные постройки из камня (часто в несколько этажей), а в предгорных и на равнинных территориях – саманные и турлучные, как правило – одноэтажные, многокамерные и прямоугольные по планировке. Сельские поселения были небольшие, поскольку сохраняется правило селиться родом или патронимией (родственными родами). Исключение составляют адыгские и дагестанские сельские поселения, которые нередко состояли из нескольких сотен домов [3]. Следует отметить еще одну характерную черту поселения: поскольку кавказские этносы вплоть до советского времени не имели четко фиксированных территориальных границ, то многие поселения носили полиэтнический характер, в них проживали (вперемежку, кварталами) адыги, осетины, кумыки, лакцы, даргинцы, чеченцы, ингуши.

По-прежнему развиваются башенная архитектура и каменное зодчество. Но теперь здесь наметился ряд новых тенденций: стали преобладать прямоугольные постройки жилого или ритуального назначения, появились способы обеспечения их сейсмостойкости. Широкое распространение получили арочные перекрытия из камня, ложные каменные своды и другие сложные строительные конструкции. В архитектуре находят четкое выражение доминирующие социокультурные процессы: выделяются жилища феодалов, а в дагестанских селах, по сути, главным архитектурным сооружением становятся мечети. В Новое время жилища становятся более благоустроенными, значительно меняются их интерьеры – организация их внутреннего пространства теперь не замыкается на очаг (камин), появляется разнообразная деревянная мебель, в том числе резная, навесная, ковры, кизы, войлоки, циновки и т. д.

Одежда и вооружение. В одежде кавказцев сохраняются основные стилевые элементы, сложившиеся в Средние века – облегающие линии парадной мужской и женской одежды из сукна, холста, бархата, шелка, бязи. В мужском костюме основой ансамбля остается бешмет (черкеска), а в женской – длинное приталенное платье. Особое внимание уделяется головному убору. Для мужчин они изготовляются преимущественно из овечьего меха (парадный вариант – из каракулевого), в ходу и фетровый мужской головной убор. У женщин платки, которые и были основным головным убором, часто дополняются легкими, скорее декоративными, шапочками с шитьем (или плетением) из золота, ювелирными украшениями. Непременным атрибутом парадного костюма (как мужского, так и женского) являлся пояс, кожаный с серебряными (или посеребренными) украшениями для мужчин, расшитый или тисненый для женщин. Широко были распространены и металлические женские пояса (из сборных сегментов) с ювелирными украшениями из полудрагоценных и драгоценных камней. В качестве универсальной обуви

использовались кожаные ноговицы, которые дополнялись у мужчин поршнями (чарыками) из сыромятной кожи, а женщины носили и сандалии на деревянных колодках. Домашняя одежда отличалась свободным покроем и включала рубаху, шаровары. Женский костюм непременно дополнялся украшениями: серьгами, кольцами, нагрудными накладками из металлических наборных пластин (серебряных, посеребренных, позолоченных), мужской буркой, башлыком и оружием: саблей, кинжалами, ружьем (пищалью), пороховницей. Культура костюма (и быт) кавказских этносов оказала заметное влияние на одежду (культуру) казаков, так в данном случае проявился диалог соприкоснувшихся культур.

Пища. Основу питания кавказских народов в рассматриваемую эпоху составляли мясо (баранина и говядина), молочные продукты, ячменные лепешки и каша из пшена (паста). В целом Северо-Кавказский стол довольно разнообразен, но выше всего ценится баранина, а также блюда из кур, индюков и гусей, которые в культуре питания каждого этноса имеют собственные рецепты приготовления. В Дагестане возделывался рис, который входил в круг основных продуктов, здесь важную часть питания составляли также рыба, фрукты, виноград.

Семья и семейный уклад в системе культуры. И в Новое время у всех этносов региона (за исключением дагестанских) сохраняется семейная община, которая насчитывает до 50–100 человек и возглавляется старшим мужчиной рода. Прочность общины базируется на конкретных экономических основаниях: она владеет общей собственностью (землей, скотом, недвижимостью), что, впрочем, одновременно являлось и серьезным препятствием развитию классических форм феодальных отношений и социальной иерархизации, а значит, персонализации культуры, появлению ее элитарных форм. Брак у кавказских народов был экзогамным (за редкими исключениями); при этом практиковался левират и сорорат, что практически гарантировало сохранение единства общины и ее собственности и в случае смерти (гибели) ее отдельных членов. Широкое распространение в быту имели обычаи избегания. Исключительно важное место в традициях кавказских народов, а значит, во всей системе социальных действий и социальных отношений, занимали, как уже подчеркивалось, кровная месть, аталычество (воспитание детей вне собственной семьи – у родственников, друзей, кунака, в другом роду или племени до совершеннолетия), куначество (побратимство, союзничество мужчин из разных родов и племен, независимо от этнической принадлежности).

Декоративно-прикладное искусство. Оно в Новое время в Северо-Кавказском регионе получает широкое распространение и по-прежнему активно обслуживает архитектуру – в петроглифах, орнаментальном оформлении жилища и статусных сооружений, лучшие варианты которых нашли применение в Дербентском комплексе, резиденциях феодалов, главных мечетях, в

артефактах внутреннего убранства жилища. На высокий уровень выходит керамическое производство (особенно в Дагестане), массовым становится изготовление гончарной посуды практически любой емкости, в том числе тарного назначения, для хранения меда, масла, зерна, сухофруктов и др., с росписью и узорами. Дальнейшее развитие получают оружейное ремесло (в Кабарде и Дагестане) и ювелирное искусство, ведущими центрами которого становятся Кубачи, Кумух, Гоцатль, Ахты; не уступают дагестанским мастерам и адыгские златокузнецы. Спектр основных ювелирных изделий включает серьги, кольца, перстни, пояса (наборные металлические), нагрудные застежки, декоративные бляшки и пластины для нашивок на женские платья и головные уборы. В эпоху Нового времени по всему региону (практически у всех кавказских этносов) широко распространены золотошвейное искусство, ковроткачество, изготовление войлока, кизов, циновок из камышового тростника, расшитых изделий из кожи.

Экономика и торговля. Структура хозяйственной культуры мало отличается от средневековой, в ней, как и прежде, доминирует разведение крупного и мелкого скота (преимущественно овец и лошадей). В возделывании зерновых культур, которое по экономической значимости следует за разведением скота, основной упор делается на просо, ячмень, пшеницу и кукурузу. В горных территориях активно развивается террасное земледелие; практически повсюду получает распространение садоводство, хотя здесь ведущие позиции остаются за Дагестаном. Указанные сферы хозяйства дополняются ремесленничеством, охотой, рыболовством и пчеловодством. В экономической жизни кавказских этносов в рассматриваемую эпоху появляется новый элемент – «отходничество», отход значительных групп людей с мест постоянного проживания на поиски заработка (сезонных работ), что, впрочем, является и индикатором высокой плотности населения в этом регионе.

Хотя значение Прикаспия (Дербента) и Причерноморья как центров торговли (в том числе транзитной и международной) сохраняется, теперь на позиции главного торгового партнера кавказских этносов выходит Россия, с которой велась торговля практически по всей «кордонной линии», от Азова до Дербента.

Новое время в истории культуры региона характерно, как уже неоднократно подчеркивалось, тем, что культурогенез, который длительное время шел по траектории нарастания этнического и языкового многообразия в данном регионе, заканчивается и окончательно складывается та языковая картина, которая без принципиальных изменений сохраняется и ныне. Эту картину формируют языки трех весьма отдаленных друг от друга языковых семейств – индоевропейское (восточно-иранская группа), алтайское (тюркская группа) и кавказско-иберийское, которое восходит к палеокавказскому языку. При этом кавказско-иберийское семейство языков данного региона распадается на две группы, западную, или адыго-абхазскую (кабардинцы,

черкесы, адыгейцы, абазины) и восточную, или нахско-дагестанскую (аварцы, андийцы, ахвахи, багулалы, ботлихцы, годоберины, каратины, тиндалы, чамалалы, дидойцы, бежтины, гинцхцы, гунзебцы, хваршины, даргинцы, кайтаги, кубачинцы, лезгины, табасараны, рутулы, агулы, цахуры, арчинцы, лакцы). На языках тюркской группы говорят балкарцы, карачаевцы, кумыки, ногайцы. К ираноязычным относятся осетины, таты и горские евреи.

Рассматриваемая эпоха в истории культуры региона примечательна еще и тем, что с XVIII в. предпринимаются попытки, прежде всего в Дагестане и Кабарде, создать письменность на основе арабской графики. Появляется и сеть мусульманских школ прежде всего в Дагестане, при крупных мечетях, двухлетнего начального образования («мактаба») и более продвинутых («медресе») для подготовки религиозных служителей. В этих школах наряду с исламом (богословием) изучают арифметику, географию, астрономию, логику, арабский язык. В этом контексте резко возрастает приток арабской (арабоязычной) литературы в регион, появляются и первые библиотеки. В Новое время получают активное распространение протонаучные, эмпирические знания кавказских этносов, в том числе в сферах медицины (например, лечение ранений и оспопрививание у адыгов), естествознания, гуманитарной мысли. А в Дагестане появляются сообщества ученых (алимов), которые основательно осведомлены (и сведущи) в достижениях арабской науки, философии, литературы, медицины, а также ведут собственные исследования в этих областях.

Распространение арабской культуры, которое началось еще в VIII в. и сопутствовало утверждению позиций ислама в Дагестане до XVI в., носит, по сути, характер культурного ученичества, религиозные деятели и привилегированные слои усваивают религиозные учения, арабскую философию, литературу, естественно-научные знания. Однако этот этап завершается с образованием ряда центров арабской культуры (Дербент, Кумух, Акуша, Согратль) и начинается новый этап («вторая волна») влияния арабской культуры – этап создания дагестанскими алимами таких самобытных научных, философских и литературных произведений, которые получают признание и за пределами Дагестана и Кавказа – в арабоязычном мире, на Востоке, в Средней Азии. Наибольшую известность в этом плане снискали Магомед Кудутлинский, Дамадан Мугинский, Магомед Убринский, Дауд Усишинский, Саид Гидатлинский (заметим – вторая часть имени является указанием на место обитания алима, например, села Кудутль, Мугин и т. д.) [3]. Но главное в данном случае заключается в том, что в XVI–XVIII вв., когда Арабский халифат уже пришел в упадок, восток Северо-Кавказского региона (Дагестан) становится активным центром арабской культуры, оказывающим серьезное влияние не только на Кавказ, но и на Среднюю Азию и Ближний Восток. Адыги (адыгские племена), которые в XVI–XVIII вв. находились в ситуации религиозного двоеверия (оставались полухристианами-полумусульманами),

по-прежнему ориентировались на Россию и русскую культуру, в деловой жизни опирались на русский язык и русскую письменность, хотя у них в обиходе находились также турецкий, арабский и персидский языки. В этом плане примечательно, что и первые попытки создать адыгскую письменность были ориентированы на использование кириллической графики (русского алфавита) [4].

В целом Новое время в истории культуры Кавказского региона по характеру доминирующих процессов больше напоминает европейское Высокое средневековье, доминируют процессы воспроизводства уже сложившейся системы культуры и ее форм при их умеренных эволюционных изменениях. Однако в эту эпоху намечаются и принципиально новые тенденции в развитии культуры региона: на севере, на всем протяжении «кордонной линии», складываются русская и городская культуры, а на юго-востоке (в Дагестане) – активный центр распространения арабской культуры и ислама, что в последующем (в XIX в.) приведет к радикальным изменениям характера и направленности процессов культурогенеза на Северном Кавказе.

Новое время в истории Северо-Кавказского региона это, с одной стороны, эпоха начала социально-экономических связей – отношений этносов Кавказа и русского этноса, с другой – период кавказского культурогенеза с преимущественной опорой на «внутренние» (собственно-этнические) культурные ресурсы. Соответственно, в отражении этой эпохи в региональных исторических и культурологических науках доминируют два сюжета: установление содержательных отношений с Россией [2, 5] и специфика кавказского культурогенеза в ту пору [5–7].

Примечания

1. История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. Под ред. Б.Б. Пиотровского. – М., Наука, 1988.

2. *Дзамихов К.Ф. Адыги и Россия.* – М., 2000.

3. Каймаразов Г.Ш. Очерки истории культуры народов Дагестана. – М., Наука, 1971.

4. История Кабардино-Балкарии. Под общей ред. Т.Х. Кумыкова. – Нальчик, 1995.

5. Адыгская энциклопедия. – М., 2007.

6. История многовекового содружества (к 450-летию союза и единения народов Кабардино-Балкарии и России). Под редакцией Б.Х. Бгажнокова. – Нальчик, 2007.

7. Боров А.Х. Северный Кавказ в российском цивилизационном процессе. Нальчик, Кабардино-Балкарский госуниверситет, 2007.

ГЛАВА VI. КУЛЬТУРОГЕНЕТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ НА ЮГЕ РОССИИ И СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ В XIX ВЕКЕ

1. Исторический контекст формирования нового социально-культурного пространства – Юга России

Девятнадцатый век занимает особое место в истории культуры юга России, с формальных позиции историографии именно с этого времени утрачивает смысл различение Северного Кавказа и юга России, поскольку Северо-Кавказский регион становится частью российской территории и переходит под прямое управление царской администрации, обретя таким образом геополитический статус южных российских рубежей (юга России). Однако характер процессов культурной динамики в отношении кавказских этносов и русско-казачьего населения региона в XIX в. разнятся настолько, что сохраняются реальные основания к подобному различению, подчеркивая сложность и противоречивость культурно-исторических процессов в регионе в рассматриваемую эпоху. Это лишний раз указывает на относительный (и условный) характер периодизации такого сложного процесса, как история культуры России, а точнее, на отсутствие единой системы диахронических рубиконов, которая приложима к реальной истории российских региональных культур, различающихся не только в артефактных проявлениях, но и темпами исторического развития, характером и продолжительностью пережитых на разных этапах истории кризисов и рецессивных процессов, а значит – на необходимость детализации принципов периодизации вех и этапов культурного развития в отношении каждого региона. Особенности истории и истории культуры Северного Кавказа в Новое и Новейшее время таковы, что кавказоведы вполне резонно выделяют следующие этапы: XVI–XVIII вв. – период устойчивого воспроизводства этнокультурной системы региона; 1790–1870 гг. – период кризисов и деградации этнорегиональной культурной системы; 1870–1917 годы – период первичной адаптации кавказской этнокультурной системы в складывающемся новом культурном пространстве региона и социально-политической среде капиталистической России [1, 2]. Дело в том, что к 90-м годам XVIII в. формально завершается процесс «вхождения» кавказских этносов в состав России, которое по сути было номинальным, поскольку оно сводилось к заключению различных договоров

и соглашений, т. е. к вступлению в военно-политическое союзничество, с эпизодическими взаимодействиями в различных военных операциях, а также назначением различных форм «пожалованья» местным владетелям и этническим предводителям [3]. Подобные формы отношений не могли гарантировать стабильности союзничества, а главное – стабильности геополитической обстановки на южных рубежах России в условиях нарастающего ее военно-политического соперничества с Персией и Османской империей. Россия, которая по-прежнему оставалась в «континентальной блокаде» (невыгодном стратегическом положении), именно в XIX в. предпринимает решающие усилия по радикальному изменению своего геополитического положения за счет прорыва к «западным» и «южным» морям. О масштабах и напряженности этих усилий говорят следующие факты: в 1796 г. предпринимается очередной персидский поход, но поскольку он не приносит желаемого результата – овладения геополитическим бассейном Каспийского моря (включая «дербентский коридор»), войны с Персией вспыхивают вновь и вновь – в 1804, которая длится до 1813 г., и в 1826 г., завершившейся превращением Каспия во «внутреннее море» России и выдвижением ее южных рубежей до Передней Азии. В рассматриваемую эпоху персидские войны перемежаются с русско-турецкими: с 1787 по 1791 гг., с 1806 по 1812 гг., с 1821 по 1829 гг. и, наконец, с 1877 по 1878 годы. К этому следует добавить русско-шведские войны (1788–1790 гг. и 1808–1809 гг.), Отечественную войну 1812 г., а также многочисленные польские восстания (1794 г., 1830–1831 гг., 1863–1864 гг.). Если учитывать эти обстоятельства, война предстает по сути как доминанта российской истории XIX в., главная форма ее политики и основной способ разрешения возникающих перед формирующейся империей проблем, что в полной мере проявилось и в русско-кавказских отношениях. Таким образом, в рассматриваемую эпоху война становится и неким постоянным фоном культурных процессов.

Как уже подчеркивалось, несмотря на завершение процессов номинального вхождения практически всех кавказских этносов в состав России уже к 80 г. XIX в., Персия по-прежнему притязала на Восточный Кавказ (включая Дагестан), а Османская империя – на Западный и Центральный Кавказ. В такой ситуации Россия радикально меняет свою кавказскую политику – политику договорных отношений и военно-политических союзов с этносами региона и приступает к непосредственному подчинению (покорению) Кавказа. Первым шагом в этом направлении явился Георгиевский трактат (российско-грузинский договор) от 1783 г., согласно которому устанавливался протекторат России над Грузией [4]. Позже (в 1803 г.) Грузия решает войти в состав России, прекратив свое существование как самостоятельное государство, что по сути предопределил вектор развития русско-кавказских отношений в XIX в. Поскольку кратчайший путь в Грузию, которая теперь фактически стала внутренней территорией России, пролегал через

Черкесию, Кабарду и Осетию, встает вопрос о размещении коммуникаций и военно-тыловых структур на их территориях, а точнее – вопрос о прямом подчинении этих территорий, без чего трудно было гарантировать безопасность Грузии и размещенного там экспедиционного корпуса. Для решения этих задач, т. е. покорения Кавказа, формируется армейский экспедиционный корпус, численность которого со временем возрастет до 200 тыс., и создается кавказская военная администрация. Кавказская линия (система оборонительных сооружений), которая воздвигалась на Северном Кавказе еще с XVI в. и включала к началу XIX в. три отдельных комплекса оборонительных систем (Кубано-Черноморскую, Моздокскую и Кизлярскую линии), охватывающих всю северную периферию региона от Черного до Каспийского моря, начинает сдвигаться на юг, вглубь кавказской территории. Это, в свою очередь, сопровождается массовым переселением местного населения, а также изъятием из хозяйственного оборота значительных земельных площадей, которые шли на размещение военных формирований, коммуникаций и фортификационных сооружений. При этом в силу причин военно-тактического характера переселение (перенос на новое место размещения) одних и тех же населенных пунктов часто повторялось многократно, вызывая болезненную реакцию и отчаянное сопротивление местного населения. Таким образом, то доброжелательное союзничество, которое складывалось веками между Россией и кавказскими этносами, взаимный интерес и терпимость культурных миров, стоящих за ними, в XIX в. оказались подорваны, они сменяются нарастающей враждой и противостоянием. Как подчеркивают многие кавказоведы, если прежде (почти до конца XVIII в.) Россия в отношениях с кавказскими этносами придерживалась осторожной политики союзничества, помощи и покровительства, чем не только успешно привлекала к себе их симпатии, но и ослабляла политическое влияние Персии и Турции в этом регионе, то с начала XIX в. действия царской администрации становятся бесцеремонными, практически не считаются с интересами местного населения и их культурным укладом [4, 5]. Неизбежно накапливавшиеся в этих условиях конфликты в конечном итоге вылились в русско-кавказскую войну, которая длилась почти полвека – с 1817 по 1864 гг. Именно эта затяжная, бессмысленно жестокая и разрушительная война стала общим фоном и главным детерминирующим фактором социокультурных процессов на юге России в XIX в. Впрочем, в нашей отечественной историографии существуют различные интерпретации русско-кавказской войны [6]. Если историография советского периода делала упор на «цивилизующий» характер (и смысл) присоединения Кавказа к России, то этническая историография Северного Кавказа за последние 10–12 лет подняла новые пласты фактов и документов, показывающих масштабы разрушительности Кавказской войны и картины ее бессмысленной жестокости. Об этом достаточно красноречиво свидетельствует очевидцы

и непосредственные участники войны с российской стороны, в том числе генерал Раевский, который в своих рапортах писал о том, что «наши действия на Кавказе напоминают все бедствия первоначального завоевания Америки испанцами» [7], и писатель Н. Кукольник [8]. По разным оценкам Кавказская война привела к сокращению численности населения разных этносов региона от 2 до 10 раз (в результате их гибели и массовой депортации за пределы России) [9, 10]. В отношении кавказских этнических культур конечным итогом затяжной войны, сопровождавшейся перекройкой территорий и границ расселения этносов, уничтожением множества сел и аулов, изгнанием людей из мест укорененного обитания, разрушением привычного уклада жизни, явился глубокий кризис, повлекший в целом утрату этими культурами системности. В этом контексте трудно не согласиться с оценкой тех кавказоведов, которые утверждают, что русско-кавказская война нанесла непоправимый ущерб кавказскому генофонду, разрушила исторический сложившийся уклад жизни населения и целостность его социокультурной системы [6, 9–11]. В то же время в отношении «южных российских окраин», заселенных русско-казачьим населением, последствия войны были иные: границы русских поселений неуклонно продвигались вглубь региона, размещаясь теперь не только на выгодных в военно-стратегическом отношении пунктах, но и на наиболее удобных и плодородных землях. Эти процессы сопровождаются возникновением большого количества новых поселений, в том числе городских (Краснодара, Черкесска, Кисловодска, Пятигорска, Нальчика, Владикавказа, Грозного, Махачкалы и др.), которые теперь размещаются по всему региону, вплоть до подножья Кавказских гор, а также резким нарастанием притока русского населения в регион. Так, во второй половине XIX в. рост населения Северного Кавказа за счет притока извне (главным образом из российских губерний) составил 1,6 млн человек, а за счет естественного прироста – всего около 600 тыс. и общем его составе установилось преобладание русского (русскоязычного) населения. Так в очередной раз в истории культуры Кавказа и в кавказских процессах культурогенеза решающую роль сыграл геополитический фактор – как только Грузия решила войти в состав ее территорий, Россия повела политику покорения Северного Кавказа и превращения его в свою «внутреннюю территорию» силою оружия. Так протягивалась рука помощи Грузии.

Все эти процессы, так или иначе, проецировались на культуры России и Кавказа. В итоге в XIX в. на юге России сложилось уникальное культурное пространство, в котором сосуществовали два культурных мира, кавказский и русский, соприкасаясь каждодневно и в то же время оставаясь в сложных, противоречивых и напряженных отношениях вражды, противоборства и взаимной зависимости. Эти культурные миры, соответственно, порождали у своих носителей (субъектов) по сути полярные ощущения переживаемого

момента и собственных перспектив культурно-цивилизационного развития. Если казачий (русский) культурный мир так или иначе выражал дух победного оптимизма нарождающейся буржуазии, мессианский настрой царской власти, ощущение обретения новых, весьма благодатных земель («воткни оглобли – вырастет тарантас»), то кавказские этносы (этнические культуры) – ощущения безысходности, упадка и грозящей гибели. Эти контрастные самоощущения стояли не только за конкретными историческими событиями XIX в. в этом регионе, но во многом определили и характер взаимного восприятия и взаимного отражения двух культурных миров юга России, как в рассматриваемую эпоху, так и в последующем. Однако, при всех указанных сложностях, складывавшееся на юге России в XIX в. новое культурное пространство создавало и принципиально новые возможности и варианты трансформации этнических культур Кавказа, поскольку оно заключало в себе инновационный потенциал нарождающегося российского капитализма, динамизм и нарастающую дифференциацию форм городской культуры, а также векторное тяготение русско-европейской культуры к персоналистическим формам ее бытования, что не замедлилось сказаться на культуре Кавказа.

В контексте этих вводных замечаний хотелось бы обратить внимание еще на одно обстоятельство. Кавказская война XIX в. часто ассоциируется с мюридистским движением Шамиля. А между тем мюридизм, который требует не только строгого соблюдения установлений ислама (шариата),но и участия в «газавате» – в войне против «неверных», так и не был воспринят большинством кавказских этносов (адыгскими этносами, осетинами, абазинами и частью дагестанцев, в том числе кумыками, даргинцами, лезгинами, лакцами, табасаранцами). Более того, поход Шамиля в Кабарду потерпел поражение, а созданный им «иммамат» (теократическое квазигосударство) контролировал лишь центрально-восточную часть Северного Кавказа, а точнее, часть территории Чечни и Дагестана, в то время как стратегические интересы России (во всяком случае, поначалу) концентрировались прежде всего на западе и в центральной части региона, где проходила Военно-Грузинская дорога, размещались силы и средства ее охраны. Если учитывать эти обстоятельства, то после покорения адыгских племен, населявших центральные и западные районы региона, а это случилось к 20–30 годам XIX в., кавказская война по сути была стратегически уже выиграна российской армией и царской администрацией, хотя военные действия продолжались еще долго. Нечто похожее повторилось и в наше время, в 90-е годы: общая ситуация в Кавказском регионе в массовом сознании настойчиво ассоциировалось с Чечней (где вновь были предприняты попытки создать теократическое мини-государство), хотя геополитическую судьбу этого региона и на сей раз определяют западные и центральные районы Северного Кавказа. И еще одно замечание. Движение Шамиля,

которое, в общем, стало синонимом свободолюбия горцев, вероятно, требует осмысления не только в историографическом и политическом аспектах, но и в культурологическом ракурсе, оно стало одним из серьезных факторов кризиса кавказских этнических культур в XIX в., заявив лозунги свободы и справедливости, а фактически создав военно-феодальное государство, вызывавшее нарастающее сопротивление этнических культур.

В заключение заметим, что процессы в формирующемся в рассматриваемую эпоху на юге России культурном пространстве во многом носили уникальный характер. К их числу относится и влияние кавказского этнокультурного мира на российскую культуру, которое выходило далеко за пределы Южного региона, затрагивая российское культурное пространство в целом и культурное сознание российского общества, требуя, таким образом, отдельного рассмотрения.

2. Диалог культур Кавказа и России как фактор кавказского культурогенеза

Кризис северокавказского этнокультурного мира, вызванный затяжной войной и сменой социально-политической системы региона, выразился не только в разрушении системных устоев этнических культур, на которое обычно акцентируют внимание кавказоведы, но и в резком сужении сфер функционирования их принципов, норм и форм. Ведь потестарные (социальные, социокультурные) отношения, базовые для кавказских этнических культур, были в ходе покорения Кавказа Россией замещены формализованными структурами царской власти и военно-административного управления. Соответственно, традиционные (лектонические) механизмы социальной коммуникации и выражения общественного мнения (мнения и воли социума) безжалостно подавлялись военной администрацией, воспринимавшей традиционные формы самоорганизации кавказцев не иначе как проявление (демонстрация) «туземского своеволия», требуя (и признавая) лишь письменные и индивидуальные обращения к властям. К этому следует добавить, что бесконечные военные действия резко ограничивали хозяйственную деятельность и сковывали культурно-коммуникативные отношения этносов, вызывая деградацию традиционных форм культуры и в этих сферах. В итоге складывается такая ситуация, что главным прибежищем и сферой основного средоточия смыслов и форм этнических культур Кавказа становится народное искусство, фольклор, хореография. Но и в этой сфере происходят структурные трансформации: на основе специализированных форм народного искусства (их интеграции, синтеза) начинает складываться «прототеатр», который становится едва ли не самым активным и самым массовым выразителем культурного самоощущения и самосознания народов Кавказа в ту эпоху, а по сути – сопротивленческого и оппозиционного духа и настроя кавказского этнокультурного мира. В то же время, несмотря

на активно манифестируемый и демонстрируемый ими оппозиционный настрой, в кавказские этнические культуры активно проникают многие элементы российской культуры, прежде всего из мира материальной культуры, техники и технологии, архитектуры и жилища, костюма и бытовых удобств. При этом заимствуются и усваиваются не только сами предметные артефакты (например, многокамерные дома с печным отоплением, крытые железом), но и их русские наименования, которые ассимилируются в местные языки (их лексику) часто без каких-либо трансформаций, например, «самовар», «бричка», «стол», «ложка», «пряник», «суд» и др. При этом, что принципиально важно, они становятся частью «общекавказской» лексики (частью каждого этнического языка), что лишний раз подтверждает идеи Ю. Лотмана о реализации диалога культур прежде всего через семиосферу, особое межкультурное семиотическое пространство, которое включает не только язык, но социокультурные реальности (все социокультурное). По каналам влияния русской культуры в социальное бытие кавказских народов проникают не только плоды русско-европейской технической (технологической) цивилизации и механизмы централизованного государственного управления, не только формы и дух капиталистических отношений, которые безжалостно разрушали основу основ кавказских этнических культур – патриархальную семью (со всем его консервативным культуро-хозяйственным укладом и прочными потестарными отношениями), но и формы светского образования, новые сферы и способы культурной деятельности и жизни. С 20-х годов XIX в. в регионе появляются гимназии, русский язык становится достоянием значительной части выходцев из состоятельных семей, а распространенной формой достижения жизненного успеха становится служба в царской армии и получение военного образования (профессии). Даже при царском дворе создаются специальные военные формирования, комплектуемые выходцами из кавказских народов (кавказские эскадроны и полуэскадроны). Предпринимаются меры и к активизации христианства в регионе (в том числе формирование отрядов и групп миссионеров), которые находят поддержку у осетин, абхазов и части кабардинцев. Все это объективно создает реальные предпосылки к преодолению конфликтно-полярной конструкции формирующегося культурного пространства юга России, а значит, и к ослаблению противостояния русской и кавказской культур. Более того, формируются пути к диалогу и взаимному сближению русской и кавказских культур, а самое главное – к зарождению и развитию персоналистических форм культуры, которые доселе были практически неведомы этническим культурам региона (если не считать весьма локализованной культуры дагестанских алимов, формы и нормы которой все же не выходили за пределы канонов арабской науки, философии и литературы) и способны привести их к радикальным преобразованиям. И в самом деле, именно в XIX в. в регионе появляются писатели, поэты, художники, театральные

деятели – выходцы из коренных народов. При этом закономерной становится такая ситуация, когда кавказцы – носители персоналистических форм культуры одновременно являются носителями и выразителями либеральных и демократических просветительских идей (получивших, как известно, широкое распространение в российской культуре XIX в.), посвящая себя и свою деятельность созданию национальной письменности, литературы, театра, развитию образования (о чем подробнее пойдет речь ниже, в отдельном параграфе), а то и осуществлению социальных реформ, гуманистической и демократической направленности.

Однако общее количество носителей русской культуры, ее духовного (и трансформирующего) влияния в этнокультурном сообществе Кавказа в ту пору (в XIX в.) все же было незначительным, ведь общий уровень грамотности в этом сообществе и к концу рассматриваемого века едва достигал 0,5%. Таким образом, влияние русской культуры на кавказский этнокультурный мир в рассматриваемую эпоху в основном сводилось к заимствованию предметных артефактов и технологий, а также к освоению культурных и социальных норм и форм государственной организации социума. Духовная же атмосфера в этносоциумах по-прежнему целиком зависела от этнических культур, и она, по сути, оставалась оппозиционной и мятежной вплоть до Октябрьской революции, чем не преминули воспользоваться большевики. Впрочем, в XIX в., наряду с уже указанными выше, возникает еще один канал влияния русской культуры, науки и образования на кавказские этносы и их культуры. Дело в том, что в России складывается уникальное по своей комплексной целостности научное направление – кавказоведение, которое охватывает всю научную проблематику краеведения (регионоведения), от картографирования территории и изучения ее природных ресурсов до обширных исследований языков, быта, истории, фольклора, традиций и обычаев народов Кавказа. Кавказоведение в XIX в. становится едва ли не главным направлением развития российской научно-гуманитарной мысли, представленным именами крупных ученых: М. Ковалевского, Д. Анучина, П. Услара, В. Миллера, Н. Дубровина, Л. Лопатинского, А. Берже, Ф. Леонтовича [4], чьи научные труды и прямые контакты коснулись практически всех народов региона и позволили решить многие сложные задачи научного обеспечения культурной жизни в новых условиях, в том числе и по созданию письменности и научных грамматик кавказских этнических языков, т. е. основ национального образования. Усилия этого направления российской науки со временем сыграли решающую роль также и в становлении национальных и региональных форм организации науки: этнографии, этнической историографии, лингвистики, фольклористики и т. д. Следует заметить, что российское кавказоведение вовсе не ограничивалось гуманитарной тематикой, оно занималось, как уже подчеркивалось, исследованием и всего многообразия богатств природных ресурсов региона – почвами и

лесами, реками и морями, биологическим миром и минеральными ископаемыми. В этом плане к кавказоведам по праву относится и В. Докучаев – основатель научного почвоведения. Но самое примечательное заключается в том, что кавказоведение со временем объективно стало научной основой этнического самосознания кавказских народов, всплеск которого с особой активностью заявил о себе спустя почти столетие, в 90-х годах XX в. А что касается рассматриваемой эпохи, на всем протяжении XIX в. кавказоведение оставалось весьма локализованным и относительно слабым паттерном влияния российской культуры на этнокультурный мир Кавказа.

А между тем именно в XIX в. Кавказ, его культурный мир, в свою очередь, начинают оказывать влияние на Россию, на русскую культуру, и это влияние отличается особым своеобразием. Оно проявляется прежде всего не в заимствовании колоритной костюмной культуры, типов холодного оружия и «конного мастерства» или же традиций куначества и побратимства, как это было прежде, в казачьей культурной среде, а в появлении в российской культуре целой системы «навеянных Кавказом» социально-политических идей, художественных концепций и образов, литературных жанров, которые в значительной мере окрашивают и определяют облики и дух культуры России. Практически все наиболее выдающиеся деятели русской культуры рассматриваемой эпохи: А. Грибоедов, А. Пушкин, М. Лермонтов, Л. Толстой, плеяда литераторов-декабристов во главе с А. Бестужевым-Марлинским в той или иной форме, в той или иной степени испытывают влияние Кавказа и кавказских культур в мироощущениях, творчестве, личной судьбе. При этом каждый из них в своем творчестве выражает (выразил) какие-то аспекты и грани влияния Кавказа на Россию. Грибоедов, частности, искал более адекватные культурам Кавказа формы управления в этом регионе, что, впрочем, в последующем будет подхвачено выходцами из кавказских этносов. Лермонтов находил мир Кавказа воплощением сурового величия мятежного духа, которого, как он полагал, так недостает крепостной России, а композитор Балакирев, напротив, увидел в кавказских мелодиях выражение утонченных форм духа и совершенную гармонию. Л. Толстой, обращаясь к кавказской тематике уже во второй половине XIX в., в свойственной ему манере глубокого философского обобщения, зафиксировал в повестях «Казаки», «Хаджи-Мурат», «Набег», «Кавказский пленник» факт драматического сосуществования в этом регионе двух, плохо понимающих друг друга, культурных миров, каждый из которых по-своему воспринимает и переживает эту ситуацию. А для декабристов кавказская ситуация стала синонимом бессмысленного насилия, а точнее, всюду и везде насильствующего характера царской самодержавной власти и поводом к легализации своей борьбы против нее (прежде всего через литературную публицистику). В целом же в русской литературе XIX в. Кавказ предстает как некий культурный образ, вбира-

ющий в себя все диковинное и почти нереальное, а по сути все контрастирующее с русским культурно-образным пространством: отвесные скалы до небес и снежные вершины, суровые теснины ущелий и буйные нравы горных рек, безрассудно-храбрые горцы и непредсказуемость таинственно очаровательных черкешенок. Все это так не похоже на бескрайние русские равнины, тихую ширь степных рек, покладистого и неторопливого крепостного крестьянина, покорную русскую девушку. Но самое главное в феноменах кавказского влияния на российскую культуру заключается в том, что Кавказ здесь предстает не только как некий метафизический образ в художественной литературе, но и как смысловое пространство, через которое (посредством которого) российское общество и российская общественная мысль позиционируют себя в царской России, в ее культурных и общественно-политических процессах и, конечно же, по отношению к царской самодержавной власти (как и к личности самого царя). Речь идет о пространстве смыслов, вбирающих, отображающих и интерпретирующих беды и пороки, потери и чаяния, тяготы и общую неустроенность царской России эпохи формирующегося капитализма. В этом смысловом пространстве отчаянная борьба горцев за свободу и независимость предстает как «инобытие» той свободы, которой так недостает в условиях царского самодержавия. Впрочем, культурный патриотизм горцев по-своему созвучен настроению помещичье-аристократического класса, который не приемлет капитализма и его бесцеремонно-наступательной и вульгарной культуры, а молодые офицеры усматривают в жизни и действиях горских военных отрядов тот тип горизонтальных отношений, который ассоциируется ими с рыцарством и демократизмом воинского братства, которого явно недостает бюрократизированной российской армии генералов, полковников, а часто просто бездарных фаворитов власти. О реальном существовании указанного феномена как нельзя лучше свидетельствуют суждения генерала А. Ермолова, командующего кавказским экспедиционным корпусом, который писал в своем рапорте на имя царя, что горские народы «примером своей независимости у подданных императорского величества порождают дух мятежный и любовь к независимости», настоятельно рекомендуя при этом в кавказской кампании использовать большие военные силы, «дабы быстро задушить движение горцев» [4]. Конечно, указанные два социально-политических пространства бытования кавказского влияния на российскую культуру никак не отгорожены друг от друга, они образуют единое образно-смысловое пространство, продуцирующее социально-политические и культурные идеи, системы конкретных образов, сюжетов и жанров и, что, вероятно, важнее всего, особый ракурс видения российской действительности и позиционирования себя в ней и по отношению к ней, включая и русско-кавказскую войну, которая как бы выступает ключом к этому пространству.

В этом плане характерно, что тема «пленник» (а точнее – «кавказский пленник») обретает в русской литературе XIX в. непреходящую актуальность и особую смысловую насыщенность. Вероятно, в российском обществе ощущение далекой и бесконечной Кавказской войны, которая не явлена в реальной жизни основной массы населения в привычных символах войны – запахом гари и крови, близким пушечным гулом, горящими мирными домами, пепелищем разоренных городов и сел, ассоциируется с полной тревоги и неизвестности, тягот и лишений жизнью пленника (по сути, Россия сама оказалась в положении пленницы и заложницы своей кавказской политики). Кавказский пленник становится, как уже отмечалось, темой, образом, идеей произведений самых разных авторов: Пушкина, Лермонтова, Толстого и других. Однако, как нам представляется, посредством смыслового образа кавказского пленника наиболее ярко и всеохватно выразил суть отношений культурных миров России и Кавказа именно А. Пушкин. Для Пушкина Кавказ, как нам представляется, стал «заграницей», т. е. той встречей с иным культурным миром, которая проясняет восприятия, ускоряет формирование взглядов и позиции, шлифует культурные критерии и оценки любого мыслящего человека. Отношения Пушкина и Кавказа, как нам представляется, имеет особое измерение: именно Пушкин (его творчество) стал предтечей содержательного диалога русской и кавказских культур. Кавказская тематика Пушкина весьма обширна, как бы свидетельствуя о масштабности и парадигмальном характере влияния на поэта кавказского культурного мира, хотя многое так и осталось в планах и замыслах, увы, не получив реального пушкинского воплощения. В связи с этим трудно говорить о ее внутреннем единстве и об общем замысле кавказской темы в творчестве великого поэта. В то же время, как нам представляется, есть все основания утверждать, что особое положение в кавказской тематике Пушкина занимает поэма «Кавказский пленник», которая, судя по всему, является выражением пушкинского ощущения и пушкинской интерпретации кавказского культурного мира. Как нам представляется, появление «Кавказского пленника» кладет начало процессам влияния кавказского культурного мира на русскую (по меньшей мере художественную)культуру и российское культурное сознание.

Прояснение всего многообразия смыслов и значений Кавказа в судьбе и творчестве великого поэта – вопрос, который давно вызывает интерес пушкинистов и кавказоведов, но, увы, пока так и остается загадкой во многих аспектах. А между тем из сопоставления фактов жизни и творчества А.С. Пушкина становится ясно, что соприкосновение с кавказским культурным миром стало своеобразной точкой отсчета и началом явной трансформации младопушкинского творчества «по наитию» (по гениально схваченным образам, сюжетным импровизациям, мимолетным ассоциациям) к творчеству концептуальному, осмысляющему мир в целом и драму человеческой

истории как череду культур и цивилизации в муках их зарождения и трагизме гибели. Начало подобной трансформации достаточно четко впервые проявилось именно в поэме «Кавказский пленник». Но об этом чуть позже.

«Что поражает в Пушкине, – писал В. Брюсов – и на что, кажется, все еще недостаточно обращали внимание – изумительная разносторонность его интересов... Достаточно бегло посмотреть сочинения Пушкина, чтобы отметить, что в его стихах, повестях, драмах отразились едва ли не все страны и эпохи, по крайней мере связанные с современной эпохой» [12].

И в самом деле, в мире Пушкина удивительно гармонично сопричастны образы и символы, казалось бы, самых отдаленных друг от друга культур: Древней Греции (Сафо, Анакреон, Ксенофан), Рима (Катулл, Гораций), Древнего Востока («Песнь песней», «Юдифь»), исламского мира («Подражания Корану», «Бахчисарайский фонтан»), Европы («Скупой рыцарь», «Моцарт и Сальери»), России («Медный всадник», «Граф Нулин», «Евгений Онегин») и, заметим, – Кавказа («Кавказский пленник», «Тазит», «Путешествие в Арзрум» и т. д.)

Естественно, возникает вопрос: что же побуждало поэта обращаться к сюжетам, образам и культурным смыслам, столь разным и далеким от культуры России и ее исторической судьбы? Этим вопросом задавались Ф. Достоевский и уже упоминавшийся В. Брюсов, ответ на него искали крупнейшие литературоведы Б. Городецкий, Б.Т омашевский, Б. Мейлах, Ю. Лотман, а в последние годы в разгадку этой тайны вовлеклись культурология и философия культуры [13]. Путешествие гения Пушкина по историческим эпохам и соответствующим им мирам, пушкинское исследование истории человечества, ее узловых и поворотных моментов – таков ответ (смысл ответа), на котором сходится большинство авторов.

Путешествие по историческим эпохам – программа, по существу, исследовательская, культурологическая, культурофилософская. Относимо ли такое к пушкинской поэзии? – Факты свидетельствуют: относимо. Что Пушкин постоянно предпринимал именно программы историко-цивилизационных исследований, особенно ярко и последовательно проявляется, как показал М.С. Каган [13], в «Маленьких трагедиях» («Скупой рыцарь», «Каменный гость», «Моцарт и Сальери», «Пир во время чумы»). Если расположить сюжеты указанных четырех пьес в хронологической последовательности, то окажется, что в «Скупом рыцаре» предметом исследования и драматического отображения является кризис Средневековья, «Каменного гостя» – кризис Возрождения, «Моцарта и Сальери» – кризис просветительства, а «Пира во время чумы» – кризис современного Пушкину европейского общества.

А в целом получается так, что цикл «Маленьких трагедий» представляет собой исследование и преломление истории Европы средствами литературной драматургии, интерпретирующее историю (современные

исследователи сказали бы «концептуально» или «модельно») как неизбежно чреватое смертельным исходом столкновение носителей противоположных идей и идеалов, которые заключены в самом переходе одного исторического состояния культуры к другому. В этом ракурсе культура как таковая и всемирная история в целом становятся для Пушкина предметом всеобщего познания. И судьбы Отечества (России) осмысляются именно в таком контексте, – в пушкинском культурном космосе, где «иноземные» сюжеты и образы располагаются по всему пространству мировой истории, формируя «древо» культурно-исторической судьбы человечества. Как выясняется при сопоставлении фактов, именно в этом ракурсе рассматриваются и кавказская тематика в творчестве Пушкина – его гений воспринимает кавказский культурный мир как часть, звено истории и культуры человечества – такова мера восприятия Кавказа поэтом.

Чувства, которые испытал поэт, впервые оказавшись на Кавказе в 1820 г., вероятно, точнее всего передают наблюдения П.А. Вяземского: «Пушкин, созерцая высоты поэтического Кавказа, поражен был поэзиею природы дикой и величественной, поэзиею нравов и обыкновений народа грубого, но смелого, воинственного, красивого, и, как поэт, не мог пребыть в молчании, когда все говорило воображению его, душе и чувствованиям языком новым и сильным. Лицо черкешенки – совершенно поэтическое. В ней есть какая-то неопределенность и очаровательность» [12].

Поэзия природы, рыцарский нрав и поэтическая черкешенка уже навсегда становятся символическими кодами Кавказа в культурном Космосе Пушкина и его культуро-философских концепциях, а через них – частью и достоянием российской культуры. Несколько позже в восприятии поэта наступит прояснение по поводу реального многообразия этнической и культурной палитры Кавказа (и юга России), в пушкинских сюжетах рядом с черкесом и черкешенкой появятся и осетины, и чеченцы, и армяне, и «друг степей калмык». А пока же, на первых порах проникновения в кавказскую культуру, последняя ассоциировалась именно с черкесами и Черкесией. И поэт фиксирует свои первые, по-видимому, пока еще не отрефлексированные впечатления о Кавказе как о черкесском крае:

Я видел Азии бесплодные пределы;
Кавказа дальний край, долины обгорелы,
Жилище дикое черкесских табунов...
Ужасный край чудес! ...там жаркие ручьи
Кипят в утесах раскаленных...

Гений поэта схватывает Кавказ в целостности и формирует образ, в котором отражается в единстве практически все природное и культурное, чем Кавказ характерен: «седых, румяных, синих гор великолепные картины», «стремнины дикие – долины», Арагва, Терек, их стремнины,

«гостеприимство», «жажда брани», «противоречия страстей». Но больше всего Пушкина интересуют, конечно же, люди, носители этой необычной культурной стихии – «Кавказа дочери, сыны». Он настойчиво выявляет, исследует и поэтически интерпретирует их архетипические качества прежде всего в поэме «Кавказский пленник»:

В ауле, на своих порогах
Черкесы праздные сидят.
Сыны Кавказа говорят
О бранных, гибельных тревогах,
О красоте своих коней,
О наслажденьях дикой неги;
Воспоминаний прежних дней,
Неотразимые набеги,
Обманы хитрых узденей,
Удары шашек их жестоких
И *меткость неизбежных стрел*,
И пепел разоренных сел,
И ласки пленниц чернооких.

Эти строки характерны не только поразительной пластикой и образной насыщенностью, но и абсолютной научно-этнографической точностью. Однако заметим – этот портрет схвачен как бы «ракурсом извне». Для Пушкина этого явно недостаточно, он обнажает глубинные качества, необычайные контрасты черкесской культуры «рыцарства» и «обыденности», разворачивающиеся *в противоречивую реальность черкесского (кавказского) мира*, неизбежно чреватого драматическими сменами и конфликтами. Рельефно это проявляется в череде мирно-идиллических и грозно-батальных сюжетов поэмы:

Когда же с мирною семьей
Черкес в отеческом жилище
Сидит ненастною порой
И тлеют угли в пепелище;
И, спрянув с верного коня,
В горах пустынных запоздалый
К нему прийдет пришелец усталый
И робко сядет у огня:
Тогда хозяин благосклонный
С приветом ласково встает
И гостю в чаше благовонной
Чихирь отрадный подает....
...Но скучен мир однообразный
Сердцам, рожденным для войны,
Нередко шашки грозно блещут...

При этом главное для Пушкина, как показывает развитие сюжета, не бытописание Кавказа, а историческая драма соприкосновения культур, точнее, культурно-исторических парадигм: вольнолюбивой, дикой рыцарской Черкесии, обреченной исторически, и просвещенно-державной *российской цивилизации, надменно наступающей на Кавказ. Этой цели* подчинены как сюжетная канва – «русский пленник в черкесском мире», так и образный и художественно-драматургический арсенал осмысления и разрешения конфликта столкновения двух культурных миров. И в этой ситуации назревающего неизбежного конфликта двух культурных миров на авансцену судьбы выходит черкешенка, олицетворяющая и аккумулирующая культурный мир Кавказа – она во власти нежных и, конечно же, роковых чувств к русскому пленнику.

Очнулся русский. Перед ним
С приветом нежным и немым
Стоит черкешенка младая...

Он ловит жадною душой
Приятной речи звук волшебный
И взоры девы молодой.
Он чуждых слов не понимает,
Но взор умильный, жар ланит
И голос нежный говорит:
Живи! И пленник оживает.

Понятно, что в ключе драматического столкновения культур, принадлежащих разным историческим эпохам, каждая фраза поэмы имеет философский смысл. Сюжетная же канва в данном случае – лишь дань законам жанра: герои поэмы даже не имеют собственного имени, – в этом и нет необходимости: они выражают нечто больше, чем отдельная личность и ее судьба. Они выражают культурные миры, к которым сами принадлежат и вступают через них (культур) судьбы в драматическую схватку на арене истории. Таким образом, драма любви, как это ни парадоксально, обретает подчиненный, а точнее символический характер и служит поводом к осуществлению философско-исследовательского замысла Пушкина в форме литературной драматургии: ведь самой судьбой заранее предрешено пленнику остаться равнодушным к пылким чувствам черкешенки, поскольку она (а точнее, – ее средневековая рыцарская эпоха, ее культурный мир) обречена на гибель самим ходом истории. Естественно, что ответ пленника в такой ситуации лапидарен, надменен, железно-бездушен:

– Оставь же мне мои железы,
Уединенные мечты...
Прости... дай руку – на прощанье.

Наступает неизбежная драматическая развязка – черкешенка высвобождает возлюбленного из плена, а сама кончает жизнь самоубийством. Характерен и эпилог поэмы:

Кавказа гордые сыны,
Сражались, гибли вы ужасно;
Но не спасла вас наша кровь,
Ни очарованные брони,
Ни горы, ни лихие кони,
Ни дикой вольности любовь!

который итожит именно исследовательскую программу Пушкина, а не любовную драму и, естественно, оперирует не литературно-образными и лирико-драматическими формами, а историко-культурными и социально-политическими категориями.

В традиционном литературоведении поэма «Кавказский пленник» рассматривается как плод первых поэтических опытов А.С. Пушкина, поскольку еще не сложился пушкинский энциклопедизм, всем ведомый по «Евгению Онегину», еще только предстоят философские осмысления истории России и человечества («Граф Нулин», «Медный всадник», «Борис Годунов», «Маленькие трагедии»). Но эти оценки, на наш взгляд, верны лишь отчасти. Эта поэма именно тем и характерна, что в ней уже обозначились те принципы и позиции пушкинского видения мира – истории как непрерывной цепи драматических столкновений разных культур и идей, которые впоследствии составят суть и смысл многих самых значительных произведений поэта. Яркий кавказский мир культуры, по сути, вдохновляет Пушкина на «апробацию» вызревающих в его гениальном сознании схем понимания бытия. Столкновение А.С. Пушкина с совершенно необычным для него кавказским культурным миром, произведшем столь сильное впечатление на него, не могло не стать поводом для соотнесения исподволь складывающихся у поэта философских концепций и драматургических моделей с ощущениями от этой яркой и самобытной культурной фактуры. В этом смысле встреча с Кавказом стала важным поворотным моментом в творчестве поэта, на который, впрочем, и прежде обращали внимание биографы и исследователи Пушкина. Однако при этом суть поворота, так или иначе, сводили и сводят к чему-то внешнему, объектному, в частности, к появлению так называемых «восточных мотивов» в пушкинском творчестве [14]. Но еще Б. Томашевский подчеркивал, что увлечение Пушкина восточными мотивами имело место еще с лицейских лет, то есть задолго до встречи с Кавказом.

На самом же деле, как показывает анализ самых различных проявлений кавказской тематики, поворот в творчестве Пушкина под влиянием Кавказа выразился прежде всего во философских позициях поэта, в концептуализации творчества, в первых серьезных попытках синтеза литературной

драматургии с историко-философским толкованием времени и культур, синтеза исторических (историко-культурных) явлений и конкретных судеб, что в последующем ярко проявится в зрелом творчестве поэта. И, как подтверждение этого поворота, первым крупным поэтическим произведением концептуального, историко-культурного плана становится поэма «Кавказский пленник». А сам Кавказ и ее культурный мир тем и примечательны в судьбе А.С. Пушкина, что они дали возможность поэту стать живым свидетелем трагизма противостояния культур на арене истории, как бы в подтверждение его историко-философских концепций. Речь идет именно о взаимном влиянии гениального поэта и кавказского культурного мира, обретающем впоследствии различные формы отражения в пространстве российской культуры. Это взаимовлияние Кавказа, Пушкина и русской культуры не сводится и не может сводиться к феноменам преходяще-эпизодического порядка, к некоему ограниченному кругу (перечню) конкретных артефактов, поскольку в преломлении через духовный мир поэта оно (взаимовлияние культур России и Кавказа) обретает статус особого механизма российской культуры, постоянно продуцирующей новые смыслы, идеи и формы. В этом контексте Пушкин выступает не только как поэт и мыслитель, но и как «надавторская» и «надличностная» сущность, как медиум и общее (имманентное) пространство диалога двух культурных миров, независимо от сиюминутных перипетий и превратностей их повседневного существования, а его творчество – как всеохватная культурологическя мера истории и культуры Кавказа на одном из сложнейших ее этапов (на этапе Кавказской войны). Характерно, что в первую очередь к Пушкину и его творчеству обращались выходцы из кавказских этносов, пытаясь модернизировать собственные культуры, удержав при этом их гуманистический потенциал. Его произведения в первую очередь переводились на этнические языки Кавказа, как только у них появлялась собственная письменность. Даже в 90-е годы XX в., когда на гребне чеченских событий вновь заявила о себе былая вражда культурных миров, отбрасывая время вспять, Пушкина почитали, как и прежде. И сегодня благодарная память народов, как и исследовательская практика Кавказа, постоянно обращается к имени и наследию Пушкина, к пушкинскому гуманизму и его историческому свидетельствованию. Правда, основная идея подобных обращений часто сужает роль и значимость поэта в диалоге культурных миров России и Кавказа, сводя все к «сочувственному расположению» Пушкина к народам и культуре Кавказа, к набору ряда его деяний «как выразителя культурных контактов». Такой подход, на наш взгляд, не отражает самой сути пушкинской концепции Кавказа. А что касается Пушкина как «выразителя культурных контактов», сие относимо, как известно, и к культурам многих других народов мира (не только Кавказа). Эту особенность пушкинского гения Ф. Достоевский определял как всемирную отзывчивость Пушкина: «Самые величайшие из европейских поэтов

никогда не могли воплотить в себе с такой силою гений чужого, соседнего, может быть, с ними народа, дух его, всю затаенную глубину этого духа и всю тоску его призвания, как мог это проявлять Пушкин» [15].

Всемирная отзывчивость Пушкина в отношении кавказского мира выражена, как уже отмечалось выше, особым образом: всемирную череду цивилизаций поэт не мыслит без Кавказа, который в его философии становится одним из субъектов истории и процессов цивилизационного развития человечества.

Как известно, кавказский культурный мир издревле вызывал пристальный интерес многих выдающихся людей: историков, путешественников, этнографов, лингвистов, философов, в числе которых Гегель и Маркс. Но именно Пушкин сделал достоянием Европы и мира образ Кавказа, драму столкновения его хрупкой культуры с разрушительным напором нарождающейся капиталистической цивилизации тотальности, навсегда определив неразрывную связь мирового культурного процесса с культурным пространством этого края России.

Необходимо подчеркнуть еще раз: тема и образ Кавказа, как показывает анализ, не эпизод мимолетный в творчестве Пушкина, а средоточие идей, образов и сюжетов, что подтверждается на основе многих фактов и хорошо известных примеров из жизни и творчества поэта. Так, спустя почти десять лет после создания «Кавказского пленника» на пути в Эрзрум поэт вновь соприкасается с Центральным Кавказом – Черкесией и вновь увлеченно погружается в размышления о мире, нравах и судьбах этого края. Красноречивее всего об этом свидетельствует сам поэт в записках о путешествии в Эрзрум: «Здесь нашел я измаранный список «Кавказского пленника» и, признаюсь, перечел его с большим удовольствием. Все это слабо, неполно; но многое угадано и выражено верно». Любопытно, что поэт в своих размышлениях по пути в Эрзрум обнаруживает детальные знания не только о печальных последствиях Кавказской войны («мы вытеснили их из привольных пастбищ; ауды их разорены, целые племена уничтожены»), но и о пределах обитания черкесов, и даже о знаменательных фактах их истории и этнографии (например, относительно Татартупа, «бывшего некогда главным в Большой Кабарде»). Он, как и десять лет назад, с глубоким интересом обращается к образу и судьбе Кавказа – приступает к созданию поэмы «Тазит», увы, так и оставшейся незавершенной, хотя сохранились наброски ее плана, которые в достаточной мере проливают свет на замыслы поэта:

1. Похороны
2. Черкес-христианин
3. Купец
4. Раб
5. Убийца
6. Изгнание
7. Любовь
8. Сватовство
9. Отказ
10. Миссионер
11. Война
12. Сраженье
13. Смерть
14. Эпилог

Самое примечательное в этих набросках, на наш взгляд, заключается в настойчиво присутствующей идеи черкеса-христианина и христианина-миссионера. Ведь, Пушкин прекрасно знает, что «черкесы – иных верований», и сам об этом заявляет: «Черкесы очень недавно приняли магометанскую веру». Однако он хочет верить, что Кавказ «ожидает христианских миссионеров». Едва ли речь идет лишь о патриотическом радении поэта «за православие, царя и державу», скорее он ищет пути примирения культурных миров Кавказа и России, ведь Кавказ (Черкесия) давно стал частью его культурного мира. «Женщины их прекрасны» – этот рефрен можно встретить у Пушкина в разных мыслеобразных реконструкциях кавказского мира. И не только о внешней красоте идет речь. Образ романтичной черкешенки, готовой на любой риск, подвиг и самопожертвование во имя любви и любимого, настойчиво и деятельно обитает в мире Пушкина, впрочем, неизменно выходя на авансцену драмы жизни по первому зову Судьбы.

В этом отношении примечателен тот факт, что в планах неоконченной повести «Роман на Кавказских Водах» вновь появляется образ черкешенки. Героя этого произведения Гранева, преданного его соперником Якубовичем и попавшего таким образом в руки черкесов, опять-таки спасает от гибели черкешенка, как бы следуя кодексу рыцарской культуры, символизирующей образ Кавказа, где воля женщины так значима.

Пушкин – носитель и продолжатель петровских цивилизационных реформ, как никто другой, ощущает контрастность культур России и Кавказа. В этой ситуации надежду на примирение непримиримых начал он, вероятно, видит в духе и образе христианства и замысливает вывести на этот путь Тазита (т. е. культурный мир Кавказа), как бы предчувствуя грядущие новые драмы и намереваясь отвести их.

Образ Кавказа, созданный Пушкиным, как это часто бывает с литературными образами философской глубины, аккумулирующими смыслы и судьбы культуры, обрел в литературе собственную жизнь, вновь и вновь подвигая писателей и поэтов, художников и композиторов России (и не только России) к самым различным интерпретациям. Это в наиболее развернутой форме проявилось в творчестве Лермонтова, увлеченного и захваченного миром Кавказа. При этом характерно, что у поэта в общем сохраняется обозначенная Пушкиным внутренняя структура образа Кавказа – поэзия природы, поэзия и драма нравов дикого рыцарства и романтическая черкешенка (или грузинка). Но исходные позиции у Пушкина и Лермонтова разные: в интерпретациях Лермонтова нет исследовательской программы исторической перспективы Кавказа в контексте мирового культурно-цивилизационного процесса, что характерно для Пушкина. Если и говорить о программе Лермонтова, она по сути поэтическая («люблю я Кавказ»), он углубляется в захватывающее культурное пространство Кавказа; населяет его героями с именами и характерами, наполняет жизненными

перипетиями текущего времени. Кавказская тематика Лермонтова необычайно обширна, и она не только воспроизводит пушкинский образ Кавказа, но во многом и преодолевает его (образа) вневременной и метафизический характер. В лермонтовской тематике Кавказ предстает не только как некий суровый и таинственный мир «диких» рыцарей и обольстительных черкешенок, но и как социальное пространство-повседневность, где обитают люди с конкретными именами и судьбами, полными не только геройства и рыцарского бескорыстия, но и обмана, трусости, подлости, расчетливости и т. д. Более того, подобная конкретизация и детализация сопровождается проекцией образа Кавказа на общий культурно-исторический поток, на эпоху, а сами носители этого образа трактуются как «герои нашего времени», т. е. XIX в. Соответственно, у Лермонтова образ Кавказа уже не носит универсального, общеисторического и культурно-философского масштаба и смысла. Да и конфликтные коллизии в его кавказской тематике далеко не всегда претендуют на родовой, всечеловеческий, историко-цивилизационный уровень. Они (кавказские образы) скорее конкретно-видовые и личностные – межэтнические, межплеменные, внутриобщинные, межпоколенные («отцов и детей»). Лермонтов как бы перепрочитывает Пушкина, полемизирует с ним. Показательны в этом плане повторы в сюжетных и драматических решениях одноименной поэмы «Кавказский пленник» у Пушкина и Лермонтова.

Лермонтов, в общем, повторив практически всю сюжетную канву пушкинского «Кавказского пленника», принципиально меняет финал, то есть как бы отменяет исход смысловой драмы «безответная любовь черкешенки к пленному русскому». Теперь сначала погибает пленник-русский (от рокового выстрела черкеса-отца влюбленной героини), а затем безутешная черкешенка кончает жизнь самоубийством (у Пушкина, как известно, русский пленный, спасенный черкешенкой, возвращается к своим). Так, в версии Лермонтова гибель черкешенки (от рокового выстрела ее отца) обретает смысл конфликта отцов и детей, а не культур и цивилизаций, не культурных эпох, как это следует из историко-философской концепций и драматургического решения Пушкина.

Впрочем, у Лермонтова были и вполне определенные основания к подобным трактовкам. Он создает свой вариант «Кавказского пленника» в иное время, спустя более десяти лет после написания пушкинского варианта. За это время многое изменилось на Кавказе, да и российская экспансия в основном уже завершена. Момент схватки двух типов культур уже позади, в действие вступили механизмы адаптации исторически обреченной «дикой рыцарской» культуры Кавказа к новым условиям. Военные гарнизоны разместились по всему Кавказу, сселение (вытеснение) кавказцев со «стратегических территорий» ведется планомерно и интенсивно. Глобальное столкновение культурных миров Кавказа и России перешло в стадию

болезненных и противоречивых культуро-конвергентных и трансфузных процессов. Появились не только светские школы, где кавказцы усваивают российскую цивилизацию, но уже началось (с 1828 года) формирование лейб-гвардии Кавказско-горского полуэскадрона, в составе которого они будут нести службу в Петербурге, охранять самого императора России [4]. И Пушкин, вновь оказавшись на юге России через десять лет после написания «Кавказского пленника» (на пути в Эрзрум), в отношении горцев заметит: «дух их дикого рыцарства заметно упал», по существу, фиксируя иное, культурное состояние, а точнее, свершившийся культурный надлом.

Образ Кавказа после Пушкина и Лермонтова еще долго оставался смыслопорождающим (генеративным) и достаточно заметным феноменом в русской литературе, общественной и художественной мысли. «Я начинаю любить Кавказ, – писал Л. Толстой уже во второй половине XIX в., – хотя посмертной, но сильной любовью. Действительно хорош этот край дикий, в котором так странно и поэтически соединяются две самые противоположные вещи – война и свобода» [16], по сути, вновь манифестируя то ощущение Кавказа и его культурного мира, которое берет начало от Пушкина. Характерно, что и Толстой, соприкоснувшись с Кавказом, вновь обращается к многозначному образу «кавказского пленника», который и на сей раз обретает свободу благодаря помощи горской девушки Дины. Кавказская тематика Толстого, конечно же, имеет и новые смысловые акценты и паттерны (неоднородность и противоречивость кавказского культурного мира, утверждающееся в российском обществе понимание значимости ценностей этого культурного мира и т. д.), которые особенно настойчиво зазвучали в повестях «Казаки» и «Хаджи-Мурат». Но самое главное в данном случае заключается в том, что Толстой, обращаясь к кавказской тематике спустя десятилетия после Пушкина, свидетельствует не только о существовании пространства образно-смыслового и диспозиционно-поведенческого влияния Кавказа на российскую культуру, но и о реальной действенности этого влияния. Так, в повести «Набег» Толстой, с присущей ему глубиной и точностью бытописания, так характеризует тип поведения одного из действующих лиц: «Это был один из наших молодых офицеров, удальцов-джигитов, образовавшихся по Марлинскому и Лермонтову. Эти люди смотрят на Кавказ не иначе как сквозь призму героев нашего времени, Мулла-Нуров и т. п., и во всех своих действиях руководствуются не собственными наклонностями, а примером этих образцов». Еще ярче кавказское влияние проявляется во внешнем облике (костюме) и привычках героя. На нем был черный бешмет, такие же ноговицы, желтая черкеска и высокая папаха. Впрочем, этот герой и своих приятелей называет не иначе, как кунаками и, по свидетельству Толстого, старается «во всем быть похожим на татарина» (а точнее – кавказца). Характерно, что, перечисляя создателей и проводников образа Кавказа в русскую культуру, Толстой не упоминает Пушкина, который, как известно,

был редко упоминаем в ту пору, хотя именно от него, его творчества берет начало этот образ.

Настоящим ренессансом пушкинского образа Кавказа стала эпоха демократических перемен 1980–90-х годов XX в., сопровождавшаяся бурными всплесками национального самосознания, новой культурной самоидентификацией кавказских этносов. Именно образ Кавказа, созданный русской литературой и русской культурой XIX в. – края вольности духа и «дикого рыцарства», стал неким ориентиром культурно-этнической самоидентификации кавказских этносов в те годы, поскольку большинство людей в советскую пору мало что знало о своей этнической истории и культуре, а Пушкина, Лермонтова и Толстого читали практически все. Так проявились парадоксы диалога культур и пока мало изученные сложности механизмов взаимного отражения культур, превратив романтические порывы культурно-этнической самоидентификации к пушкинскому образцу в предтечу многих варварств 90-х годов – этнического экстремизма, азиатского всевластия различных кланов и группировок, которые увидели в суверенизации этносов, а значит, в их противопоставлении друг другу легкий путь к бесконтрольной власти и нечестивому обогащению.

В заключение заметим, что процессы адаптации Кавказа к цивилизации России пока только разворачиваются, актуализируя поиск путей и форм активизации взаимного влияния и взаимного отражения российского и кавказского культурного миров в духе гуманистических традиции XIX в. – в духе Пушкина, Лермонтова, Льва Толстого. Тем более что едва ли не все сферы отношений этносов и культур в России ныне монополизированы чиновничеством и властью, интеллигенция почти вытеснена из арены публичной мысли и культурной политики, а культурное подвижничество на фоне капитализма первоначального накопления массовому сознанию представляется не иначе как рудиментарная форма существования тех, «кто не вписался» в рыночную прагматику (автоматически наделяя гуманитариев вообще и этнических гуманитариев в особенности низким социальным статусом).

3. К становлению персонализма в культуре Северного Кавказа

Как уже подчеркивалось, XIX в. стал для кавказского этнокультурного мира эпохой глубокого кризиса, прелварившего длительный цикл трансформации, завершившийся в 60–70 годы XX в. формированием новой, – советской парадигмальной архитектоники культуры этого региона. Кризис этнических культур Кавказа, спровоцированный Кавказской войной XIX в., как и любой системный кризис, заключал в себе и принципиально новые возможности, направления и механизмы развития. Дело в том, что *переход Кавказа под непосредственное управление России означал и* радикальное изменение общего политического и социально-экономического

уклада региона, форм управления, форм, норм и средств социальной коммуникации. В этом контексте в рассматриваемую эпоху в регионе начинают складываться и играть активную роль городская культура, светское образование, капиталистические формы хозяйственного уклада, а главное – сопутствующие им процессы социальной и профессиональной дифференциации. К этому надо добавить, что в условиях практикуемого царской администрацией диффузного расселения автохтонных народов Кавказа и русского населения многие формы русско-европейской культуры и искусства (например, театр, живопись) стали активно проникать в культуры кавказских этносов. Таким образом, на фоне общего кризиса этнических культур объективно возникли предпосылки к появлению персоналистических форм культуры, доселе неведомых культурному миру Кавказа, в рамках которого единственным способом легитимации и функционирования культурных форм было стать частью традиции, стать традицией. Сферой их проявления стала прежде всего художественная литература. В этом плане характерно творчество адыгских литераторов XIX в.: Кази-Гирея, Хан-Гирея, Адиль-Гирея и Ш. Ногмова [17]. Так, в первом томе журнала «Современник», изданном в 1836 г. А. Пушкиным, наряду с произведениями В. Жуковского, Н. Гоголя и самого издателя опубликована повесть Кази-Гирея «Долина Аджигутай». Пушкин, восторженно приветствуя это событие, писал: «Вот явление, неожиданное в нашей литературе! Сын полудикого Кавказа становится в ряды наших писателей, черкес изъясняется на русском языке свободно, сильно, живописно. Мы ни одного слова не хотели переменять в предлагаемом отрывке». Произведения Хан-Гирея и Адиль-Гирея публиковались в журнале «Русский вестник» и других российских изданиях. Характерно, что кавказские деятели персоналистической культуры придерживаются демократических позиций просветительства, они, как правило, пытаются создавать письменность, открыть широкий доступ к образованию для своих народов, реконструировать их истории, выдвигают различные проекты более справедливого социально-политического устройства Кавказа и бытия кавказских социумов. Например, упомянутый выше Ш. Ногмов не только писал стихи, но и создавал кабардинскую письменность на кириллической основе, научную грамматику кабардинского языка. Практически одновременно с ним (в 20-х годах XIX в.) разработкой осетинского алфавита на основе грузинского письма занимался известный деятель осетинской культуры И. Ягулидзе [18]. Но, судя по всему, исторически первыми носителями персоналистических культур в Северо-Кавказском регионе, вероятно, являются выдающиеся представители дагестанских алимов (ученых), которые отличались широтой научных интересов, создавали оригинальные авторские произведения, в том числе и в стихотворной форме уже в XVIII в. Эти традиции своеобразного энциклопедизма алимов в XIX в. получают продолжение и развитие в деятельности дагестанцев

Д.М. Шихалиева, М. Кази-бека, Гасана Алкадарского, Гасана Гузунова [19]. Они проникают и в другие кавказские культуры: адыгскую, осетинскую, ингушскую усилиями А.Г. Кешева, К. Хетагурова, Ч. Ахриева. Но все же решающую роль в становлении персоналистических типов культуры и профессиональных форм искусства на Северном Кавказе сыграло влияние русской культуры. Да и просвещенчество, чему отдавали много сил и энергии кавказские творцы персоналистической культуры, по существу, носило «отраженный» характер, следуя идеям и лозунгам либерального и либерально-демократического течений российской общественной мысли.

Как уже подчеркивалось, художественная литература, а точнее – ее выход за пределы фольклорно-эпических рамок (форм) стал отправным моментом развития персоналистических типов культур в пространстве кавказского этнокультурного мира. Соответственно, XIX в. ознаменовался появлением собственных поэтов и прозаиков практически у каждого этноса региона. В их числе выходцы из дагестанских народов Ирчи Козак, Омарл Батырай, Сукур Курбан, Мунги Ахмед, Етим Эмин, Магомед Эльбарилав, Тажутдина Чанки, Гамзат Цадаса, ингуш Асланбек Базоркин, балкарец Кязим Мечиев, выходцы из адыгских народов Бекмурза Пачев, Умар Берсей, Адильгирей Кешев, осетины Темирбулат Мамсиров, Инал Кануков, Коста Хетагуров [4].

В XIX в. на Северном Кавказе значительно ускоряется и развитие городов, а городская культура фактически становится ведущим системообразующим фактором формирующегося в регионе нового, многополярного и многослойного культурного пространства, создавая новые возможности и для развития всех типов и форм культур, в том числе персоналистических. Во второй половине девятнадцатого века их спектр уже не ограничивается рамками художественной литературы и просветительской деятельности, начинает активно развиваться театр, музыкальное искусство, живопись. В этом плане характерны деятельность и судьбы П. Захарова-Чеченца, первого художника Чечни и Ингушетии, ставшего членом Санкт-Петербургской академии художеств, М. Абаева, талантливого балкарского скрипача, Коста Хетагурова, который был не только поэтом, просветителем и общественным деятелем, но и театральным режиссером и оригинальным художником – живописцем и декоратором. Однако персоналистические элементы культуры пока еще очень слабы, их носители малочисленны и диффузно рассеяны по всему культурному пространству региона, соответственно, облик и дух этнокультурного мира региона по-прежнему определяется традиционными культурными нормами и формами, которые, как подчеркивалось, переживают системный кризис и постепенно приходят в упадок. Характерно, что в развитии кризиса, нарастании процессов распада традиционных культур кавказских этносов обнаруживаются и свои закономерности, которые проявляются прежде всего через универсальный механизм – через

отчуждение (посредством отчуждения). При этом речь идет не только и не столько об отчуждении политического плана, на что всегда акцентировал марксизм (например, отчуждение и вытеснение из обихода кавказских этносов тех культурных форм и механизмов социальной организации и самоорганизации, которые базируются на потестарных отношениях политическим путем – введением централизованно-государственного административного управления), сколько об отчуждении вне политического, сугубо культурного, можно сказать, «органистического» порядка, т. е. вследствие конкуренции культур (русско-европейской и кавказских), культурной инфильтрации и культурной диффузии. Так, по мере развития сети городов в регионе и городской, профессиональной культуры труда многие формы ремесел (в частности, изготовление предметов и деталей конной упряжи, гужевого транспорта, производства сельскохозяйственного инвентаря, мебели и т. д.) прекращают свое существование в рамках этнических культур (отчуждаются от них), уступают место специализированным и массовым формам производства на городских промышленных предприятиях. Это относится и к значительной части технологий, связанных с переработкой сельскохозяйственной продукции – от мукомольного производства до переработки кожи и шерсти. Но поскольку городское население было преимущественно русским, то получается так, что указанные элементы (формы) хозяйственной культуры, перемещаясь в города (отчуждаясь от этнических культур, этносоциумов, сел и аулов), перемещаются в подпространство русской культуры, которое складывается и активно расширяется в региональном пространстве культур. В реальной действительности отчуждение культурных форм и сжатие пространства этнокультур, как правило, происходило под влиянием факторов как политического, так и культурного порядка. Например, военное поражение горцев в Кавказской войне привело к свертыванию и ликвидации целой сферы технологий и специфических ремесел – производства оружия и военного снаряжения, включая даже литье пушек (что было неплохо поставлено в иммамате Шамиля, на Кавказе) и изготовление пороха. А перевод кавказских этносов, по настоянию царской администрации, с общинно-надельной формы землепользования на общинную форму, как полагают кавказоведы [20], привел к общему упадку сельского хозяйства. «Отчуждающее» и тотальное наступление русско-городской культуры на пространство кавказских этнокультур проявлялось и в возникновении совершенно новых отраслей (сфер) хозяйственной культуры, замкнутых на профессиональную культуру города, в частности горнодобывающих, развитие которых по сути означало отчуждение этносов и от природного мира их укорененного обитания. Суть всех этих явлений и процессов с позиции культурологии состоит в том, что адаптивно-адаптирующие механизмы этнических культур уже не справляются (в плане освоения-усвоения) с обрушившимся на них многообразием новых («инокультурных») системообразующих элементов (форм).

В такой ситуации смысловой мир и спектр форм этнических культур все более замыкаются на семейно-бытовую сферу и сферу народных искусств. В итоге, по мере вытеснения (под напором новых политических реальностей) традиционных норм, форм и механизмов культуры из сфер социальной коммуникации (где теперь доминируют законы Российской империи, административная власть, силовое принуждение), хозяйственно-экономической деятельности (которая оказалась во власти товарно-денежных отношений и в зависимости от промышленно-городских технологий), межэтнических отношений (поскольку административная власть ограничивает всякие передвижения и контакты), основной сферой их средоточия и функционирования становятся семейно-бытовые отношения и народное искусство. В этом контексте народное искусство и его жанры получают новое развитие как по тематике, так и по формам. При этом ядром его новой тематики становится историко-культурная драма самой эпохи – Кавказская война, подвиги ее героев, горе и страдания, чинимые войной. Широкое распространение получает жанр плача – авторизованной песни, в которой воспеваются подвиги тех, кто сложил голову на этой войне, защищая отчий дом. Авторизованный характер начинает обретать и сатирический жанр народного театра (прототеатра). Таким образом, персоналистические элементы и формы культуры не только заимствуются из русско-европейской культуры и ее арсенала, но начинают вызревать, дополняться и складываться в недрах самих этнических культур региона, в их трансформирующемся архитектоническом пространстве.

В заключение подчеркнем еще раз, что XIX в. в истории культуры юга России и Северного Кавказа характерен острыми межкультурными противоречиями, разрушительными явлениями, глубоким системным кризисом, связанным с последствиями Кавказской войны, с одной стороны, с другой – *изменением векторной направленности процессов культурогенеза*, возникновением предпосылок к радикальной, парадигмально-нарративной трансформации кавказских этнических культур, к выходу культурогенетических процессов этого региона на пути формирования нового культурно-цивилизационного пространства – российского. Этот вектор развития был *значительно приторможен (и в чем-то даже поставлен под вопрос)* на этапах горбачевской «перестройки» и начала либералистских реформ в России (в 80–90-е годы), однако ныне в кавказском культурогенезе вновь абсолютно доминирует вектор глубокой адаптации кавказской культуры к российской цивилизации, конвергенции кавказской и российской культур [21, 22].

Примечания

1. Болотоков В.Х., Шевлоков В.А. Синергетическая концепция этноса // Мир этноса, Нальчик, 1999. – С. 3–39; Боров А.Х. Условия и возможности применения синергетического подхода в историческом адыговедении (там же). – С. 39–57.

2. Пшемурзов В.Х. Этническая психология и этническое самосознание // Известия Кабардино-Балкарского научного центра РАН. 2001, № 2 (7). – С. 139–148.

3. История народов Северного Кавказа с древнейших времен до XVIII в. Под ред. Б.Б. Пиотровского. – М., Наука, 1988.

4. История народов Северного Кавказа, конец XVIII в. – 1917 г. Под ред. А.Л. Нарочницкого. – М., Наука, 1988.

5. Каймаразов Г.Ш. Очерки истории культуры народов Дагестана. – М., Наука, 1971.

6. Гамзатов Г.Г. К вопросу о мотивах извращения истории Кавказской войны// Вестник Дагестанского научного центра РАН, 1998, № 1. – С. 74–80; Блиев М. М., Дегоев В.В. Кавказская война. – М., Россет, 1994.

7. Дубровин Н.Ф. История войны и владычества России на Кавказе. – Спб., 1871, т 1. – Раевский Н.Н. Архив Кавказского армейского корпуса.– Тифлис, Т. 9, ч 1. – С. 505.

8. Николаенко А.И. Кавказская война глазами Н.Кукольника // Научная мысль Кавказа, 2002, № 1. – С. 92–95.

9. Чекменев С.А. Мухаджирство, переселение, выселение горцев Северного Кавказа в Турцию // Тарих. 1994, № 1. С. – 14–19.

10 Касумов А.Х., Касумов Х.А. Геноцид адыгов. – Нальчик, 1992.

11. Дамения О. Н. Кавказская культурная общность: миф или реальность? // Научная мысль Кавказа. – 2002, № 1. – С. 45–56.

12. Вся жизнь – один чудесный миг // Сб. пушкинских материалов, составитель М. Сергеев. – М. 1969. – 270 с.

13. Каган М.С. Опыт культурологического анализа «маленьких трагедий» А.С. Пушкина // Сб. Мировая художественная культура в памятниках. – СПб., 1997. – С. 7–13.

14. Забабурова Н.В. Пушкинский Восток и ориентальная традиция европейской литературы // Научная мысль Кавказа, 1998, № 1. – С. 58–72.

15. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. Т. 26. – Л., 1984. – 129 с.

16. Толстой Л.Н. Собрание сочинений в 12 томах. – М., Правда, 1987.

17. Хашхожева Р.Х. Адыгские просветители. – Нальчик, 1992.

18. Блиев М.М., Бзаров Р.С. История Осетии. – Владикавказ, ИР, 2000.

19. Абдуллаев М.А. Из истории философской и общественно-политической мысли Дагестана в XIX в. – М., Наука, 1968.

20. Хасбулатов А. И. Формы землевладения и землепользования в Чечне и Ингушетии во второй половине XIX в. – начале XX в. // Научная мысль Кавказа, 2002, № 2. – С. 58–71.

21. Тхагапсоев Х. Г. Пушкин как предтеча диалога российской и кавказских культур // Научная мысль Кавказа. № 3, 2004.

22. *Боров А. Х. Северный Кавказ в российском цивилизационном процессе.* Нальчик, Кабардино-Балкарский госуниверситет, 2007.

Примечание. Произведения А.С. Пушкина «Кавказский пленник», «Путешествие в Арзрум», «Тазит» и планы этой поэмы, а также планы незаконченного произведения «Роман на Кавказских Водах» цитируются по собр. соч. в X томах. – М., 1981; М.Ю. Лермонтова – по собр. соч. в 4-х томах. – М., 1986.; Л.Н. Толстого – по собр. соч. в 12-ти томах, 1987.

ГЛАВА VII. ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ КАВКАЗА В XX ВЕКЕ

1. К периодизации Новейшей истории культуры Кавказского региона

Двадцатый век в истории России и ее южного региона характерен не только необычайно высокой динамичностью культурных процессов, но и резкими сменами их векторной направленности, а главное – неоднозначным характером и противоречивостью смыслопорождающих доминант культурного развития в эту эпоху. Это обстоятельство с особой остротой выдвигает не только проблемы периодизации истории развития культуры региона и ее критериев, которые имеют принципиальную значимость на любом этапе культурогенеза, поскольку периодизация являет собой не что иное, как отображение структуры историко-культурного процесса в наиболее обобщенной форме, но и проблему языка описания (реконструкции), как сущности культурных процессов рассматриваемой эпохи, так и их результатов. Дело в том, что советский цикл культурного развития, который и доминирует в данном случае, долгие годы описывался и интерпретировался на особом языке – «языке подчинения» культуры идеологии и политике. В частности – в лексико-семиотическом дискурсе (в семиозисе) «соцреализма», победного «строительства новой жизни», «невиданного расцвета культуры народов», т. е. на языке, который переводил процессы культуры в идеологические и политические феномены, а значит, не был и не мог быть адекватным самим культурным артефактам и процессам. Впрочем, справедливости ради необходимо подчеркнуть, что советский цикл развития все же, в общем, был продуктивным в истории этнических культур России, всех российских этносов. В то же время культурный кризис 80–90-х годов минувшего века, который с особой остротой заявил о себе именно на юге России, был порождением этого же цикла, а точнее, изначальной установки советского цикла «культурного строительства» на игнорирование реальных внутренних закономерностей развития культуры (культур) и его нацеленности ради подчинения культуры идеологическим целям, как уже подчеркивалось. Понятно, что культурные процессы в любом обществе так или иначе подвержены влиянию политики и идеологии. Но, как

показала история советского периода, культура даже в условиях идеологического давления развивается главным образом по своим внутренним законам, продолжая подчиняться импульсам собственных архетипов, оставаясь в рамках собственного смыслового мира (или незначительно корректируя его), следуя собственной темпоральности. Эти особенности советского цикла достаточно четко проявляются при и анализе культурных процессов XX в. на юге России (заметим, настойчиво выдвигая как проблему методологии подобного анализа в целом, так и вопросов медологии периодизации истории культуры в советскую эпоху и в XX в.).

Исторические и историко-культурные процессы XX в. в рассматриваемом регионе, как показывает анализ, распадается на следующие четыре периода: до 20–30-х годов, 30–60-е годы, 70–90-е годы, с 90-х годов по настоящее время. Период до 20-х годов (дореволюционный период) практически для всех этнических культур юга России характерен продолжением стагнации, обусловленной Кавказской войной и ее тяжелыми последствиями, а также трудностями (проблемами) адаптации кавказских культур к новым, российским капиталистическим условиям – экономическим, политическим, социокультурным и т. д. В то же время следует заметить, что в отношении этого периода в кавказоведении (и в кавказской культурологии) существуют различные оценки, в частности, при интерпретации характера развития конкретных сфер культуры. Например, в ряде исследований, а точнее – рядом исследователей характер развития художественной литературы дагестанских народов в конце XIX в. – начале XX в. определяется (квалифицируется) как «ренессанс» [1]. Однако трудно согласиться с подобной позицией, если иметь в виду, что общий пафос и суть ренессанса не только и не столько в гуманизме, критериям которого несомненно отвечает художественное творчество дагестанских народов, сколько в утверждении идеала раскрепощенной творческой личности, т. е. личности нигилистической по общепринятым критериям культуры, трудно себе представить такую фигуру культурного деятеля в рамках кавказских этнических культур конца XIX – начала XXвв. Речь скорее идет о трансфузии (проникновении) национально-демократических идей, которые в ту пору доминировали по сути во всем культурном пространстве Евразии, в художественные литературы дагестанских народов, которые, как известно, зародились еще XVII–XVIII вв. [2] и длительное время развивались под влиянием арабской культуры и ее художественных традиций, продолжая существовать в арабской письменности (графике) чуть ли не до 30–40-х годов двадцатого века.

По-видимому, на оценку характера развития культуры в конце XIX – начале XX вв. (а точнее, на различие позиций кавказоведов в этом вопросе) так или иначе влияет и то обстоятельство, что тяжелые последствия Кавказской войны в истории и в культурных судьбах различных кавказских этносов проявились неодинаково, они оказались наиболее катастрофичными для

адыгских и нахских (особенно чеченского) этносов, которые лишь в советскую эпоху начали выходить из кризиса, обусловленного этой войной.

Период 20–30-х годов в истории культуры рассматриваемого региона, при всех тяготах и лишениях Гражданской войны, издержках насильственной коллективизации и зигзагов культурной политики, все же стал этапом интенсивной адаптации этнических культур региона к условиям развития в рамках техногенной, индустриальной цивилизации, предопределив таким образом последующий подъем культуры в невиданных темпах. И, наконец, период с 30-х до 60–70-х годов стал временем интенсивного развития культуры региона и поразительных культурных достижений всех российских этносов, которые едва ли были лишь продуктом «политики партии и правительства», как это интерпретировалось в прошлом. На самом же деле успешность советского цикла культурного развития, как это будет детально показано в ходе дальнейшего анализа, обусловлена прежде всего действием глубинных механизмов культурной преемственности, а также продолжением и «массовизацией» диалогических отношений российской (русско-европейской) культуры и этнических культур южного региона (которые, впрочем, обозначились еще V–IX вв.). Но советский цикл культурного развития кавказских этносов сопровождался не только общим подъемом культур, но и накоплением множества противоречий, что остро заявило о себе в 80–90-х годах минувшего века в самых различных формах – в всплеске национального самосознания, культурно-возрожденческих движениях, политическом сепаратизме, этническом экстремизме и т. д.

С 90-х годов начинается новый, чрезвычайно сложный и противоречивый этап культурного развития региона – этап адаптации в пространстве экономической и информационной глобализации, в пространстве открытых коммуникативных отношении с современным миром культурного многообразия, пропитанного непривычным для этнических культур духом постмодерна, который причудливым образом сочетается с настойчивыми попытками этнических культур «вернуться к собственным корням».

2. Базисные предпосылки и региональные особенности развития кавказской культуры в советскую эпоху

К концу XIX в. культурные пространства России и этносов рассматриваемого региона пришли в тесное, непосредственное соприкосновение и начались процессы адаптации южно-российских этносов к этой новой архитектонике общего культурного пространства. Принципиальная особенность этого культурного пространства заключалось в том, что в нем технологическое и политико-экономическое лидерство (доминирование) было за российской (русско-европейской) культурой, а этнические культуры функционировали в режиме рецепции российской индустриальной технологии, хозяйственных форм капиталистического уклада, механизмов

централизованного политического управления и социальной организации. А что касается духовных сфер культуры, то отношения здесь были весьма ограниченными в силу многих причин языковых барьеров, конфессиональных различий, крайне низкого уровня образования (в начале XX в. уровень грамотности в регионе едва достигал 0,3–0,5%). К этому следует добавить, что, поскольку культурная память кумулятивна, на особенности культурного развития рассматриваемого региона в начале XX в. так или иначе сказывалось историческое прошлое региона, его незажившие раны от Кавказской войны. В этом смысле для большинства кавказских этносов именно тень Кавказской войны, ее катастрофические последствия вплоть до 20-х годов двадцатого века определяют общую атмосферу отношений русской и этнических культур, их напряженно-конфронтационный характер, на что указывают и современные российские исследователи [3].

Здесь необходимо еще раз подчеркнуть, что процессы исторического сближения и сотрудничества на основе баланса интересов (т. е. «мягкий» диалог культур) России и кавказских народов, которые берут начало в глубине веков – от контактов восточных славян с этносами Северного Кавказа и Причерноморья (прежде всего с адыгскими племенами) еще в V в., – к середине XIX в. сменились враждой, противостоянием и открытым конфликтом. В итоге в южном регионе сложилась уникальная архитектоника культурного пространства, представленного двумя географически и политически сопряженными, но в то же время и конфронтирующими подпространствами, что и определяет характер и особенности культурных процессов в этом регионе вплоть до начала советского цикла развития.

Что касается советского цикла, то его особенность на начальных этапах заключается в преодолении языковых и прочих коммуникационных барьеров между культурами за рекордно короткие сроки: уже к 30-м годам в Кавказском регионе (как и во всей России) была преодолена массовая безграмотность, а русский язык стал языком диалога всех российских культур и их коммуникации с европейскими культурами, что резко расширяло базисные (ресурсные) основы развития этнических культур. В этом смысле советский цикл развития, особенно на его начальных этапах – это уникальный процесс полилога российских культур и их самоопределения в новых условиях, в условиях советско-социалистического романтизма, породившего, как уже подчеркивалось, подъем большинства этнических культур. Тем не менее советский цикл культурного развития ныне чаще всего интерпретируется, как правило, в негативных тонах и оценках. Не вдаваясь в детали подобных интерпретаций и их аргументов, заметим, что они, на наш взгляд, грешат прежде всего в методологическом отношении, явно или не явно подменяя культурные процессы советской эпохи процессами манипуляции власти культурой в идеологических и политических целях, чем эта эпоха, как известно, отличалась. Однако при всей настойчивости

попыток власти подчинить культуру идеологическим догмам этнические культуры и в советскую эпоху развались прежде всего следуя собственным принципам «ментальных предпочтений». В этом плане характерны многие феномены советской культуры, особенно – провинциальный характер большинства индустриальных технологии советской поры (особенно сфер технологии, именуемых гражданскими и ориентированными на производство потребительских товаров) и патриархальная сущность советских форм социальности (коллективизма), которые в конечном итоге и привели к системному кризису советской «социально-культурной парадигмы». А между тем, как показывает анализ, этнические культуры по-своему преломляли сущностные качества советской культуры.

В этом плане характерно, что практически все этносы региона восприняли советскую форму хозяйственного уклада, в том числе колхозную, без существенного сопротивления, если не считать локальных выступлений в горных районах Чечни и Карачая, об экзистенциально-культурных истоках которых речь пойдет ниже.

Причина такого благоволения к формам советского бытия (массового восприятия этносами советского уклада жизни) кроется, на наш взгляд, вовсе не в «беспросветной нищете и отсталости окраинных народов», которые якобы воспринимали советские реформы «как спасение», как это утверждалось в советскую эпоху.

Тем более что в силу объективных факторов – природных и климатических условий (плодородия земли, обилия прочих ресурсов) – население этого региона просто не могло быть и не было беднейшим в России.

Реальная причина позитивного восприятия советских реформ кавказскими этносами кроется прежде всего в особенностях культур этих этносов, ведь активно интерпретирующий характер большевистской коммуникации (пропаганды), коллективно-митинговое управление (или попытки управления) социальными процессами весьма схожи с социально-коммуникативными стереотипами лектонизма (лектонической цивилизации), глубоко укорененного в этнических культурах этого региона России.

Показательно в этом плане, что после Октябрьской революции на Северном Кавказе сразу заявила о себе идея создания Горской республики, объединяющей все народы этого региона, – так заявило о себе самосознание кавказских этносов, а точнее, их самосоотнесение с единым культурным миром, с общей локальной цивилизацией, которая может и должна быть оформлена как общее политическое пространство, т. е. государство, претендующее на союзнические, конфедеративные отношения с Россией. Так новая ситуация самоопределения, возникшая с падением царской России и приходом советской власти, по сути привела к объективации укорененного культурного самосознания «кавказской общности». Горская республика была создана, и она просуществовала ряд лет, до создания по сталинским

алгоритмам автономных республик по этническим признакам, они, как известно, и стали институциональной формой воплощения принципов советской национальной политики.

Как уже подчеркивалось, не вызвало отторжения у южно-российских этносов и коллективизация сельского хозяйства, в то время как казачество, которое находилось в схожих с ними природных и хозяйственных условиях, активно сопротивлялось насаждению колхозного уклада. И в этом случае, как нам представляется, «сработали» этнокультурные факторы. Дело в том, что создание колхозов, как правило, небольших, да еще и подразделяемых на бригады и даже звенья, в которых часто оказывались люди, связанные близкими родственными отношениями, как бы восстанавливало в правах традиционные общинные формы землепользования, издавна практикуемые кавказскими этносами, но порушенные в XIX в. царской властью – российскими реформами земельных отношений (в результате чего общинные земли оказались в руках небольшого круга состоятельных людей).

К тому же создание колхозов в степных и предгорных зонах, где преобладало зерновое производство, означало индустриализацию этого сектора экономики со всеми вытекающими оттуда социально-культурными последствиями. Иное дело – навязывание колхозной формы в высокогорных условиях, где в силу экосферно-ландшафтных условий ведущим сектором экономики остается «пастушество» (выращивание крупного и мелкого скота), которое и сегодня не имеет индустриальной технологической базы, поскольку эффективно только в форме небольшого фермерского, индивидуального хозяйства. Если учитывать эти обстоятельства, то очевидно, что причины негативного отношения обитателей кавказского высокогорья к советским формам хозяйствования были обусловлены не идеологическими или политическими причинами, а культурно-экзистенциальными факторами. А именно: однозначной и жесткой зависимостью хозяйственной культуры и возможных форм ее эффективной организации от экологических (экосферных) условий, что игнорировалось в советских догматических реформах сельского хозяйства. Если точнее, тем обстоятельством, что универсалистско-догматические принципы переустройства общества, которые императивно доминировали в советскую эпоху, оказывались в явном противоречии с уникальными адаптивно-адантационными механизмами высокогорных этнических культур.

В целом советские реформы 20-30-х годов лишь в пропагандистской риторике представали как «революционные», а по сути они не шли далее общинного уклада в сферах экономики и быта. А в механизмах коммуникации и социальной организации, как уже подчеркивалось, советская практика (особенно в 20-х годах) по сути сводилась к понятным для этносов данного региона принципам лектонизма, т. е. к активно интерпретирующей (пропагандистской) коммуникации, к спонтанным, открыто-митинговым формам

принятия решения и локальной самоорганизации. Более того, практически все реформы на начальных этапах утверждения советской власти носили явно выраженный этноцентрический характер, фактически следуя традиционным представлениям и устремлениям этнических культур. В этом плане характерны не только принципы формирования автономных республик (квазигосударств) по этническим признакам, но и подходы к созданию письменности для этносов региона. Так, вплоть до 40-х годов в регионе преобладали попытки создания этнических вариантов письменности на основе арабской, а позже – латинской графики (алфавита), и только в 40-х годах был взят курс на формирование письменности кавказских этносов на основе русского (кириллического) алфавита. Своеобразным фактором «этнизации» культурного сознания кавказских народов стала и стратегия советского кавказоведения, которое сосредоточило основное внимание на изучении традиций и устного народного творчества, – мифов, сказаний, пословиц, поговорок, ритуалов, ориентируя усилия этой отрасли науки главным образом на поиск этнодифференцирующих феноменов. К этому следует добавить, что политика расказачивания, форсированная индустриализации экономики, а главное – стратегический курс на выравнивание культурно-образовательного уровня русского населения и кавказских этносов сами по себе снижали влияние русской (русско-казачьей) культуры как в регионе в целом, так и на конкретные этнические культуры. Таким образом, советские реформы сопровождались изменением архитектоники культурного пространства региона – доминирующее положение русской традиционной культуры, которое к концу XIX в. стало главным фактором развития культурных процессов в этом регионе, теперь, как это ни парадоксально, постепенно сходит на нет, уступая место «социалистической культуре». Подобное развитие ситуации вытекало из стратегии советского «культурного строительства», которая была направлена по сути на формирование «советской» культуры, чуть ли не на принципах аддитивности – «представленности» всех этнических культур, которые по замыслу должны были обрести «социалистическое содержание», сохраняя собственные, т. е. национальные (этнические) формы. Такая, изначально противоречивая стратегия, пытаясь выстроить некие, формально равные и идеологически контролируемые горизонтальные отношения между культурами, объективно приводила к мозаичности культурного пространства региона, а главное – к парализации и деградации большинства тех механизмов цивилизационного взаимодействия культур региона, которые складывались веками. В рамках такой стратегии за русской традиционной культурой не признавалось интегрирующей роли – подобная роль отводилась советской идеологии. В итоге по мере формирования отрядов национальной интеллигенции этнические культуры стали выступать как элементы советской культуры, сохраняя при этом традиционное ядро (смыслов и форм), обеспечивающее

воспроизводство этничности [3, 4]. В целом же стратегия советского цикла развития, догматически руководствуясь универсалистскими принципами социальной инженерии, на деле (практически) опиралась на архаические механизмы общинного коллективизма – патернализма, фиксируя (и консервируя) мозаичность культурного пространства региона, сегментарный характер отношений русской и этнических культур в этом пространстве, ограничивая свободное взаимодействие культур (а значит, – и базисных элементов их развития), хотя все это трактовалось как формирование «советской многонациональной» культуры. В то же время подобная стратегия, в сочетании с курсом на «выравнивание культурно-образовательного уровня народов», объективно сработала на преодоление кризисного состояния этнических культур региона и ускорение их развития, что особенно убедительно проявилось в 60-х годах – в годы «расцвета национальных культур». Успехи развития этнических культур в ту пору и в самом деле были впечатляющими, однако, как уже отмечалось, существует проблема языка описания и критериев оценки сути и масштабов культурной успешности, т. е. методологии анализа результатов совесткого цикла культурного развития.

Дело в том, что в советских условиях форсированной индустриализации общественного бытия повсеместной стала унификация материальной культуры и ее форм, что практически не оставляло места этно-специфическим формам хозяйственного уклада, жилища, ремесел и даже прикладного искусства – железная кровать вытеснила деревянную резную мебель; киизы и домотканные ковры (ручной работы) уступили место холщовым гобеленам массового (печатного) изготовления, а ювелирные украшения расценивались не иначе «как буржуазные». Индустриальная технология проникала во все сферы этнического бытия: горнодобывающая промышленность, металлургия, нефтепереработка, машиностроение, электроэнергетика теперь составляли системное основание материальной культуры этнических республики и региона в целом, подхлестывая развитие городов и городской культуры рекордными темпами. В итоге к 60-м годам двадцатого века общий облик материальной культуры южно-российского региона, по сути, ничем не отличался от облика других регионов России, если не считать то небольшое количество архитектурных сооружений, которые были возведены еще в конце XIX – начале XX вв. в курортных зонах и сохраняли архитектурно-стилистическую самобытность Южной России и Кавказа. Вероятно, если учитывать изложенные обстоятельства, нет смысла и в подробном анализе общей инфраструктуры культуры – сети учебных заведений, научных учреждений, театров, библиотек, музеев, клубов, поскольку, при всей ее (инфраструктурной сети)развитости, она, будучи создана на директивно – нормативных принципах и основаниях, не отражает реального состояния этнических культур, а тем более – сути их взаимоотношений. О каких же тогда критериях оценки развития этнических

культур в советскую пору может идти речь? В этом плане, на наш взгляд, заслуживают пристального внимания закономерности развития искусства и ее различных сфер. В частности, характерно, что наиболее масштабное и системное развитие в рамках советского цикла практически у всех этносов региона получило театральное искусство, которое подпитывалось, с одной стороны, традициями самих народов, с другой – потребностями советской системы, ее установкой на «показ и пропаганду новой» жизни. Быстрое развитие (уже в 20–30-х годах) получила и художественная литература, особенно поэзия, традиции которой, как известно, глубоко укоренены в этнических культурах юга России (здесь следует подчеркнуть, что в Дагестане подъем поэзии заявил о себе значительно раньше – в конце XIX в. [1]. А что касается крупных форм, в частности романа, то они получают заметное развитие и заявляют о себе в культурах этносов региона лишь к 60-м годам [5–10]. Впрочем, становление главных сфер художественной литературы практически во всех этнических культурах региона проявляет схожую закономерность – вначале заявляет о себе поэзия и драматургия (к 20–30-м годам), затем проза в малых формах (в 40–50-е годы), а становление романа приходится на 60-е годы – на период пика развития этнических культур в рамках советского цикла. При этом для процессов становления художественной литературы этносов региона характерна ее тесная связь с фольклором (особенно на начальных этапах становления), проявляющаяся прежде всего в форме фольклорно-романтической типизации героев и настойчивого обращения к героико-исторической тематике, а также в следовании идеям и эстетическим принципам эпической мифологии. Только к 60-м годам в этнокультурном пространстве региона складывается психологический роман, в котором тематизируется современность [6]. При этом она (современность), как правило, интерпретируется в рамках тематического «меню», изобразительных средств и эстетических принципов «соцреализма», отдавая предпочтение революционной, военной и трудовой героике. Именно по этой причине даже наиболее яркие романисты региона Т. Керашев, К. Базоркин, А. Кешоков и др. известны лишь региональному читателю. В этнических культурах региона не получило развития и балетное искусство, хотя настойчивые попытки в этом направлении предпринимались, особенно в 60-70-х годах. Своеобразный характер носит и развитие музыкальной культуры в регионе – при хорошо известном мелодическом богатстве этнических культур региона и распространенности народных певческих традиций певческая культура здесь так и не получила воплощения в опере (ее формах). Но при этом музыкальная культура именно южного региона стала «точкой роста» выдающихся дирижеров Ю. Темирканова, В. Гергиева, В. Дударовой.

Если встать на позицию М. Бахтина, полагавшего, что «роман – единственный становящийся жанр среди давно готовых и частично уже мертвых

жанров», то в 60-е годы этническая художественная культура юга России заявляет о себе как сложившаяся. Как бы в подтверждение подобного вывода именно в это время в регионе складываются и такие сферы культуры и искусства, как живопись, графика, скульптура, которые не имели национальных истоков и были, по существу, «имплантантами» европейской (русско-европейской)культуры. Но, что характерно, за короткое время живопись практически во всех этнических культурах региона получила динамичное развитие, сумела освоить современные идейно-художественные, эстетико-стилистические и технические принципы, методы, формы, приемы, включая и арсенал концептуальной живописи, которая стала особенно популярна среди художников региона с 90-х годов. В этом контексте можно говорить о характерной закономерности – традиционалистские, цензурно-ограничительные рамки и требования культуры кавказского этноса срабатывают, сковывая пространство и механизмы роста, лишь в отношении тех форм культуры и искусств, которые своими корнями и истоками восходят (нисходят)к архетипам данной этнической культуры, укоренены в ней. Но при этом этническая культура «не критична» в отношении неведомых ей жанров, с энтузиазмом приобщается к ним, лишь позднее находя пути их синтеза с имманентными формами собственной культуры. В этом плане уместно заметить, что развитие живописи и графики имело последствия и для других сфер культуры, в частности, оно пробудило активный интерес к богатому прошлому опыту декоративно-прикладного искусства этносов южного региона России, поспособствовав тем самым его возрождению.

Как уже подчеркивалось, сложившийся в советскую эпоху язык отображения процессов культурного развития и их результатов на фоне (и в контексте) современного культуро-духовного потока предстает как нечто рудиментарное, малоинформативное, чуждое духу и сути культуры (уже в силу гипертрофированной идеологизации, характерной для этого языка). Но если все же придерживаться этого языка, то в советскую эпоху развитие культуры Северо-Кавказского региона (впрочем, как и прочих многоэтничных регионов России) достигла впечатляющих успехов, а именно практически сплошной грамотности населения и высокого уровня образования, освоения индустриально-технологических достижений своего времени (правда, в сфере военной технологии, главным образом), а также всего спектра форм культуры и искусств Европы. Социально-культурные статусы ученого (доктора наук, академика), поэта, писателя, космонавта, композитора стали обычными практически для каждой этнической культуры региона.

Однако, как это ни парадоксально, чем подробнее перечень подобных достижений (фактов, феноменов), тем более мы отдаляемся от реального положения вещей в процессах культурогенеза в советскую эпоху. Дело в том, что советский цикл развития, как уже неоднократно подчеркивалось,

изначально был сопряжен с глубокими противоречиями. Не вдаваясь в подробности (отдельные примеры подобных противоречий уже приводились), заметим только – речь о явном (кричащем) несоответствии универсалистских политико-идеологических установок советской эпохи и провинциально-индустриальных, и даже этно-патриархальных механизмов их воплощения (т. е. о несоответствиях между целью и средствами, содержанием и формой, структурой и функциями). В реальных культурных процессах это проявлялось повсеместно. Так, провозглашался курс на интернационализацию социального бытия и культуры, но тут же создавались республики (квазигосударства) по этническим признакам. Заявлялась установка на формирование «социалистической по содержанию культуры», но тут же ей предписывалась «национальная форма», игнорируя тем самым неизбежную взаимообусловленность формы и содержания. Все это приводило к сдерживанию (торможению) естественных процессов взаимовлияния культур, их смыслов и форм, т. е. к сдерживанию процессов конвергенции, диффузии, трансфузии культур, к замыканию каждой культуры в собственном локальном пространстве, в итоге – к консервации ее архаических форм. К тому же на фоне установок на создание единства и «уникальной общности» советских народов все жизненные и культурные вопросы регулировались на основе жестких национальных квот. Подобные явные несоответствия целей и средств часто обретали абсурдные формы, порождая политическое лицемерие. Например, этнические языки формально имели статус деловых языков, каковыми они в реальной советской практике не являлись. В итоге этнические языки превращались в язык протестной («кухонной») коммуникации и этнической самоидентификации, что особенно громко заявило о себе в тревожных 80-90-х годах. В рассматриваемом аспекте характерен и такой пример. В этнических республиках были созданы специальные исследовательские институты истории и филологии (в Дагестане – филиал советской Академии наук), однако этнические истории не включались в содержание образования (школьного, прежде всего). Перечень подобных примеров можно продолжить. Но, пожалуй, наиболее болезненно (к тому же постоянно и повсеместно) в данном регионе напоминали о себе явные несоответствия советских коллективно-индустриальных принципов хозяйствования и экосферной специфики горных территорий, в условиях которых наиболее эффективными оказываются именно «архаичные», на первый взгляд, формы хозяйственной культуры – пастушество, домашние ремесла, малое предпринимательство, принципиально нуждающиеся в свободном товарообмене. Поскольку эта проблема не находила решения, в реальной жизни сложилась фигура «лица кавказской национальности» – героя черного рынка (и его нравов). Впрочем, в мире этнического самосознания существуют не менее колоритные стереотипы русских, о чем речь пойдет позже.

Итак, при всех позитивных и значимых достижениях культурного развития советского цикла, он породил ярусно-сегментированную конструкцию культурного пространства региона, в котором формально общий (идеологизированный и охраняемый жесткой цензурой власти) ярус «советской культуры» (безнациональной, схематизированной, догматичной) критически отражался (если не сказать дезавуировался) в сегментированном пространстве этнических культур, а точнее, в культурном мире (не формальном) каждого этноса. Такая, внутренне конфликтная конструкция культурного пространства не могла быть прочной и устойчивой, что и проявилась в 80–90-х годах, – культурное пространство этого региона (да и всей России) вновь (и за короткое время) обрело мозаичность, состоящую из типологически различающихся культур – православной, исламской, традиционно-этнических, казачьей, западной массовой и фрагментов советской культуры. Более того, эта ситуация объективировалась в социальном и политическом бытие региона, особенно национальных республик, в которых активно заявили о себе, а то и стали доминирующими этно-феодальные и даже родоплеменные формы социальных отношений и культурной коммуникации; при этом экономика и мораль за короткое время пришли к катастрофическому упадку.

На этом фоне, как уже подчеркивалось, особенно остро встает вопрос о критериях оценки итогов советского цикла культурного развития. Вероятно, для этого не годятся материально-вещественные, артефактные «измерители» – едва ли состояние технологии или архитектуры в советскую пору, количество библиотек или филармоний может прояснить причину столь быстрого сползания республик «развитого социализма» в социальное пространство кланового феодализма (или компрадорского капитализма), обрушение пестуемых десятилетиями принципов интернационализма и межнациональной толерантности, их смену острыми межнациональными конфликтами. Таким образом, речь, вероятно, может идти лишь о смысловом континууме этнических культур или культурной ментальности этносов, об их культурно-историческом самоощущении, о реальном состоянии «социального времени-пространства» (здесь-бытия) этих этносов в советскую эпоху (на что в советское время практически не обращалось внимания). Но, в свою очередь, возникает вопрос о том, каким образом возможна объективация и, если угодно, верификация реального состояния «здесь-бытия», внутреннего мира этнических культур в советскую пору. И возможно ли это? Анализ показывает, что возможно и довольно объективным отражением этнокультурного «здесь-бытия» советской эпохи, может быть, и является художественное творчество этносов в ту пору, разумеется, в его вершинных достижениях (в данном случае – в поэзии региона, которая получила широкую известность в России и мире).

3. Семиозис кавказской поэзии советской эпохи как форма объективации культурного сознания этносов

С учетом уже изложенных методологических позиций в качестве критериальных «измерителей» социального «времени-пространства» этнических культур, особенностей его состояния в советскую эпоху выбраны произведения (творчество) выдающихся поэтов региона – Расула Гамзатова, Кайсына Кулиева, Алима Кешокова, Давида Кугультинова. Отдавая себе отчет в относительности предлагаемого критерия, хотелось бы все же заметить, что онтологичность семиозиса (семиосферы) поэзии, а также общность философии и поэзии в устремленности выразить дух культуры и ее предельные основания общеизвестны. Здесь следует также подчеркнуть неизбежную закрепленность (вплетенность) значений культуры, ее смыслов, исторически конкретизированного социального самоощущения («здесь-сейчас-бытия») в семиозисе [11] и в знаково-символическом арсенале любого поэта, репрезентирующего собственную культуру, «социо-психо-логос» (Г. Гачев) этноса, к которому он принадлежит. При этом мы *рассматриваем семиозис как оператор отношения (отношений) между* формами выражения и содержания (означающим и означаемым [12]. Если учитывать эти обстоятельства, предлагаемый подход к оценке культурного наследия и итогов советского цикла развития не представляется лишенным смысла и операциональности.

Как уже подчеркивалось, анализу нами подверглись произведения Р. Гамзатова, К. Кулиева, А. Кешокова, Д. Кугультинова, а точнее, их семиозис – знаково-символический арсенал их творчества, особенности отображения в них картин мира, т. е. объективации «здесь-бытие» стоящих за ними этносов. При этом проявился ряд любопытных закономерностей.

Так, семиозис и образный мир указанных поэтов, при всех идейно-философских и эстетико-стилевых различиях их творчества, обнаруживают много общего. Понятно, что и творчество этих поэтов не свободно от идеологических меток, тематического меню и демонстративного оптимизма советского цикла культурного развития. Соответственно, заметное место в творчестве указанных поэтов занимают героика и поэтика советской эпохи. Но, что принципиально важно, одной из постоянных и ведущих доминант в поэзии каждого из указанных литераторов является активный диалог с русской культурой, прежде всего напрямую обращенный к предтечам русско-кавказских культурных взаимовлияний, к Пушкину и Лермонтову. Особенно характерно в этом плане творчество Д. Кугультинова [13], в котором представлен целый цикл произведений, посвященных Пушкину («Пушкин», «Воспоминание о Пушкине», «Понятие Пушкин», «Чудо Пушкина», «Возраст Пушкина», «Читая Пушкина»,

«Здесь у каждого свой Пушкин»). Так, творчество указанных поэтов, как бы не замечая курса советской стратегии на выстраивание сегментарных (формально равных) отношений между культурами, продолжает диалог с русской культурой по некоей внутренней интенцией. Впрочем, выделенность Пушкина и Лермонтова в этом диалоге имеет и иной аспект: они напрямую соприкасались с культурами юга России, по сути прокладывая путь встречного движения культур. Это особенно явственно ощущается в стихах Кугультинова:

Три слова – «друг степей калмык»
Вместили больше толстых книг.
Светилась в них, добром дыша,
Поэта щедрая душа…
Три слова – «друг степей калмык»,
Смягчив народа строгий лик,
Судьбы предначертали путь.

Как уже подчеркивалось, диалог с Пушкиным и Лермонтовым, а точнее, с русской культурой, занимает значительное место и в творчестве Гамзатова, Кулиева, Кешокова. Поэты не обходят вниманием и современный им мир (эпоху), в его «общечеловеческой» представленности. Однако основное смысловое и тематическое ядро их творчества составляют культурные миры представляемых ими народов. И здесь эти, очень несхожие своими эстетическими позициями и темпераментами поэты обнаруживают удивительную общность семиозиса и образно-символического мира, что особенно характерно для Гамзатова, Кулиева и Кешокова. Такие семиозисные конструкции, как «очаг», «у очага», «всадник», «кинжал», «кодекс чести», «скала», «горный орел», «письмена», «старец», четко указывающие на дивергенцию отображаемого социального времени и времени календарного, характерны для всех указанных поэтов. В плане подобной демаркации «здесь-бытия» культуры этноса особенно характерна семиозисная конструкция Р. Гамзатова «Письмена» [14]. Она в творчестве поэта разворачивается в своеобразной жанровой форме, несущей печать указанной выше дивергенции социального времени этнического «здесь-бытия» и времени по календарю (советского времени). Этот жанр строится как двух-трех-четырехстишья, воспроизводящие надписи на воротах, дверях, очагах, кинжалах, могильных камнях, седлах, колыбелях, знаменах, часах и прочих символически значимых вещах в стилистике назидательной восточной мудрости, идущей из глубин веков. Так этническая культура, ее смысловой мир в поэзии Гамзатова постоянно манифестирует себя, а сама поэзия выступает как инструмент реконструкции этнической идентичности. Вот некоторые типичные образцы этого жанра:

Входи, прохожий, отворяй ворота.
Я не спрошу, откуда, чей ты, кто ты.»
(«Надпись на воротах»)

Он мудрецом не слыл
И храбрецом не слыл.
Но поклонись ему –
Он человеком был.
(«Надпись на могильном камне»).

Как уже отмечалось, при наличии существенной общности в семиозисе каждый из указанных поэтов глубоко самобытен и по-своему отражает сложные, драматические переплетения «ментального времени» этнических культур и текущего времени в судьбах этносов. Но в этом отношении, пожалуй, наиболее показателен семиозис К. Кулиева, который отличается спектральным многообразием, а главное, выстраивается в некую целостную метафизическую систему, охватывающую весь эстетический мир этноса.

Конечно, метафизика Кулиева не дискурсивна в общепринятом понимании, не замешана на всяких методологических и прочих «измах». А точнее, она просто не имеет ничего общего с академической заумью абстрактных суждений о сверхопытных началах и принципах бытия. Она сама и есть безграничный мир духа и форм его явленности, выражение начал и принципов бытия этноса. Иначе говоря, метафизика Кулиева глубоко экзистенциальна, пытается охватить и выразить бытие в его нерасчлененной «гносеологизмами» целостности, в его непосредственной данности человеку – как жизненный мир, как духовный и природный ойкос (ойкумена). Но, конечно, было бы наивно искать в этой метафизике хайдеггеровские экзистенциалии «фундаментальной онтологии», а тем более фаталистический дух «бытия к смерти» или «жизни-абсурда» – Кулиев просто не приемлет подобного пафоса. О какой же метафизике и экзистенциальной философии тогда идет речь? Эта метафизика выстроена, как уже подчеркивалось, как семиозисная пресуппозиция, «схваченность бытия» сердцем и взором поэта. Она рождена той гениальной формой созерцания бытия в ее целостности, от которой берет начало всякая философия – Востока и Запада, рационализма и мистицизма, глубокой древности и нашей постмодернистской современности. Видеть мир как есть, зреть дух в ее беспредельности, воспринимать жизнь в ее неизбывной драматичности – вот ее принципы. Указанным принципам адекватен и язык (семиозис) этой метафизики. Здесь практически нет места категориям всеобщего, ведь всеобщее, как известно, нивелирует неугомонное многообразие проявлений природы и духа. Впрочем, семиозис поэта отторгает и единичное. Это и естественно, нескончаемая череда дробящихся деталей (единичного) привносит в мир прозаическую унылость. Но приглушенность всеобщего и единичного с лихвой восполняется своеобразием

семиозиса «особенного» и статусом «особенного» в поэзии Кулиева, как бы подчеркивая сохраняющуюся синкретичность этнического сознания. Особенное в данном случае предстает как архетипическая форма, в которой духовно-всеобщее сливается с образно-конкретным.

Систематизация семиозисного арсенала упомянутого поэта – задача отдельная, мы только отметим одну особенность этого арсенала: он особым образом структурирует бытие, придает ему уникально-своеобразную топологию и смыслонасыщенность, релевантную, как мы полагаем, этнической картине мире, «здесь-бытию» этноса. Кулиев преодолевает обезличенность (безмолвность и бесцветность) всеобщего в бытии, трансформируя его в целостное единство огромного множества топосов (т. е. пространственно-временных, пространственно-предметных, духовно-пространственных миров), которые получают идентификацию и закрепление в общем контексте семиозисного арсенала поэта. Как же выглядит картина мира Кулиева, его топосная структурация бытия? Выделим, не претендуя на исчерпывающую полноту, ту группу семиозисов, которая проходит через все творчество, по существу, создавая и выражая его смысловой и художественный колорит. Главенствующее положение здесь занимают «укрупненные семомзисы» («ойкумена», «человек», «мать», «детство», «женщина», «любовь», «война» и др), которые не отграничены категорично друг от друга, дополняют и пронизывают друг друга, создавая сквозную образно-смысловую линию творчества Кайсына Кулиева. При этом указанные семиозисные блоки у поэта разворачиваются в целые системы образно-смысловых топосов. В итоге создается самобытная топосно-иерархическая структура бытия этноса (и его культуры), где каждый топос, в зависимости от общего контекста и его положения в этой иерархии, получает конкретное наполнение. Так, например, культурно-смысловой мир, заключенный в семиозисе «детство», конкретно разворачивается в релевантном «здесь-бытию» этнической культуры топосном ряду: «ослик», «молоко», «мать», «колыбель», «мудрый старец», в который ситуативно (контекстно) могут добавляться недостающие символы, но всегда органично соотнесенные со всеми другими топосами. Именно эта взаимосоотнесенность и взаимообусловленность топосов и стоящих за ними семиозисов создает парадоксальную, но, впрочем, глубоко органичную сочлененность самых разных эпох и времен, разнородных культурных пространств, т. е. отображение того самого реального «здесь-сейчас-бытия» этнической культуры. В этом плане особенно характерен семиозис «ойкумена». Кулиев, на первый взгляд, как бы манифестирует себя в локальной кавказской (даже чегемской) ойкосной укорененности, в укорененности в родной культуре, в завораживающей стихии родного балкарского языка. Однако всегда (практически в каждом произведении) он реально проявляется, ощущается и воспринимается как гражданин

Вселенной. Так и получается: гражданин Вселенной – Обитатель чегемский, поскольку семиозис «ойкумена» дифференцируется иерархическим топосным рядом «Вселенная», «Земля», «Кавказ», «Эльбрус», «Казбек», «Бештау», «Чегем», «Ущелье», «Скала». Но поэт и этим не ограничивается – он все глубже и глубже проникает в природно-духовную суть ойкоса, разворачивая все новые и новые ряды дифференцирующих топосов. Вот их далеко не полный перечень: «седая горная вершина», «горы грозные», «горная дорога», «шум горных рек», «скалы в лунном свете», «чинара», «одинокий всадник», «крыши спящего аула», «рассвет в горах», «горная луговина», «кизиловый отсвет». В итоге в поэзии Кулиева ойкумена предстает не просто как природно-ландшафтная данность, но как некое индивидуальное единство места-времени-духа социума, как «здесь-бытие» этноса. При этом прослеживается любопытная зависимость семиозисно-топосных, знаково-символических средств отображения той или иной конкретной ойкумены от укорененности автора в нем (от степени «манифестированной» сопричастности поэта с конкретной ойкуменой). Так, предельной ритмико-голосовой насыщенностью отмечена не только «поэзия кавказско-чегемской ойкумены» (родной для поэта), но и ойкумены «Средняя Азия» (где поэт жил многие годы). Более того, среднеазиатская ойкумена, объемный и поразительно точный зрительный образ Кулиевым витуозно создается лаконичным рядом ассоциативно-смысловых топосов, лишенных внешней изобразительности: «Печаль пустынь. Скрипучий звук песка» [15]. В то же время, обращаясь к ойкумене «Россия», Кулиев переходит на арсенал внешней изобразительности, характерный разве что для художника-пейзажиста: «сосны русские, равнины, степь», «вешних заливных лугов просторы», «синие глаза, такие синие».

Не претендуя на исчерпывающую полноту, приведем еще ряд типичных элементов семиозисно-топосной системы Кулиева, иллюстрирующих их интенциональность в отношении этонкультурного «здесь-бытия»: «раненый камень», «тень орла», «конь вороной», «цветок на каменной скале», «одинокое дерево», «одинокий всадник», «черный снег», «лунная дорога», «песня камня», «кизиловый отсвет». Здесь все: жизнь и смерть, любовь и ненависть, взлет и падение, гармония природы и тяжкий труд, радость и горе, прошлое и будущее, вечное и миг переплетены в единый, тугой узел по имени «здесь-бытие» культуры этноса. Подобная интенциональность характерна и для семиозиса А. Кешокова («Родник», «Согретые камни», «Путь всадника», «Горный ветер», «Горы молчат» и др. [16]). Даже беглое соотнесение семиозиса Гамзатова, Кулиева, Кешокова и Кугультинова [13–16] с семиозисом Блока, Маяковского, Пастернака, Бродского, Евтушенко подтверждает дивергенцию социально-пространственных модусов культурных миров, стоящих за творчеством этих поэтов, а точнее – разительное различие эстетики этих миров.

Изложенное, как нам представляется, позволяет заключить, что противоречивость советской культурной стратегии и дисгармоничность советской культуры в пространствах этнических культур компенсировались их латентным сопротивлением вектору советского развития – самозамыканием на собственный смысловой и архетипический мир, что явно объективировалось даже в советскую эпоху, прежде всего в художественном творчестве. В 80-90-х годах этот факт (факт пребывания смыслового мира этнических культур «в поэтическом подполье») громко заявил о себе в социально-политическом бытии. Увы, в национальных республиках это обернулось (заметим – за очень короткое время) социально-политической архитектоникой, сильно напоминающей феодализм. Но главное заключается в том, что советский цикл развития, при всей настойчивости и жесткости в своих идеологических и политических интенциях, так и не смог преодолеть многомерности социального времени, множественности культурных и этно-социальных миров на охватываемом им геополитическом пространстве. Это фиксируется во множестве культурных фактов, лишь малую часть коих мы здесь затронули. Вероятно, заслуживает внимания и еще одно обстоятельство – системное исследование семиозиса этнической поэзии советской эпохи, как показывает и опыт автора этих строк, может стать эффективным компонентом междисциплинарной методологии анализа культурных процессов советской эпохи, к тому же гарантируя эту методологию от идеологической ангажированности [17, 18].

Примечания

1. Гамзатов Г. Г. XIX век национальной литературы: модель дагестанского «Ренессанса» // Научная мысль Кавказа. 1999, № 3, С. 61–69.

2. Каймаразов Г. Ш. Очерки истории культуры народов Дагестана., М., «Наука», 1971.

3. Черноус В. В. Россия и народы Северного Кавказа: проблемы культурно -цивилизационного диалога // Научная мысль Кавказа, 1999, № 3, С. 154–167.

4. Черноус В. В. Кавказ -- контактная зона цивилизаций и культур // Научная мысль Кавказа, 2000, № 2, С. 30–34.

5. Шадже А. Ю. Феномен кавказской идентичности // Научная мысль Кавказа. 2002, № 1, С. 36–45.

6. Вагабова Ф. Формирование лезгинской национальной литературы. – Махачкала, 1970.

7. Чеченский и ингушский роман (сб. научных статей). – Грозный, 1986.

8. Мусукаева А. Северо-Кавказский роман., Нальчик, 1993.

9. Суменова З. Идеи интернационализма в осетинской литературе. - Орджоникидзе, 1989.

10. Панеш У. Типологические связи и формирование художественно-эстетического единства адыгских литератур. – Майкоп, 1990.

11. Щедрина Г. К. Понятие «модель мира», его междисциплинарный статус // Культурологические исследования. – Спб., РГПУ, 2001. – С. 3–12.

12. Яковлева М. Н. О формах рефлексии над семиозисом (к проблеме генезиса) // Там же. – С. 12–19.

13. Кугультинов Д. Собрание сочинений в 3-х томах. – Норильск, 2002.

14. Гамзатов Р. Стихотворения и поэмы в 5-ти томах. – М., 1981.

15. Кулиев К. Избранные произведения в 3-х томах, М., 1977.

16. Кешоков А. Собрание сочинений в 4-х томах. – М., 1982.

17. Тхагапсоев Х. Г. Художественные процессы на Северном Кавказе в Новое и Новейшее время // Регионы России: художественные процессы Нового и Новейшего времени (Сб. научных статей). – СПб., 2001. – С. 34-55.

18. Тхагапсоев Х. Г. Метафизика Кайсына Кулиева // Кайсын Кулиев – 85 лет со дня рождения поэта. Нальчик, 2002. – С. 29–34.

ГЛАВА VIII. СОВРЕМЕННЫЕ КУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ И ТЕНДЕНЦИИ ИХ РАЗВИТИЯ

1. Особенности культурных процессов в регионе в постсоветскую эпоху

Как уже неоднократно подчеркивалось, при всех недостатках советского цикла культурного развития он сформировал и поддерживал на огромном геополитическом пространстве некий культурный баланс, который, хотя и базировался на идеологии, в общем иноположенный этническим культурам, в то же время подпитывался идеями и принципами дружественности народов, а главное – духовным богатством русской культуры, прежде всего художественной. Более того, этот баланс, будучи в известной мере динамичным, на протяжении десятилетий сочетался с процессами развития этнических культур на всем советском пространстве. Но уже с 60-х годов (двадцатого века) ситуация начала принципиально меняться: в советской стратегии развития резко обозначились тенденции к ускоренному формированию «новой исторической общности – советского народа», что объективно вело к нивелированию культур, свертыванию культурного пространства функционирования этнических языков, к их изгнанию из сферы образования. Все это в этническом сознании воспринималось не иначе как «руссификация», порождая различные формы недовольства и скрытого сопротивления. На этом фоне в 80-х годах разразился системный кризис советской идеологии и советских институциональных структур. Одним из проявлений (последствий) этого кризиса стал распад баланса культур на советском геополитическом пространстве и последовавший за этим острый кризис социальной и культурной идентичности на всем этом пространстве. В такой ситуации практически все этнические культуры устремились в поисках новой идентичности и новых смысло-жизненных перспектив к собственным истокам – архетипам и смысловым мирам. В итоге за короткое время южно-российский регион, как и все постсоветское пространство, обрел культуро-мозаичную структуру, состоящую из весьма разнородных в типологическом отношении элементов и систем –

традиционных этнических, православной, исламской, казачьей (русско-казачьей), современной (западной) массовой культур и элементов советской культуры, которые находятся в сложных взаимоотношениях, а точнее – в состоянии открытой или латентной конфликтности. Столь быстрый распад советской культурной системы и кризис советской социокультурной идентичности актуализировали все формы самоидентификации социума (социальных групп) – этнической, религиозной, локально-цивилизационной, что и составляет глубинную основу развернувшихся в этом регионе за последние десятилетия сложных, противоречивых и конфликтных процессов. В общем разделяя подобный взгляд на причины (истоки) постсоветских конфликтных процессов в этом регионе, кавказоведы по-разному оценивают сущность самих процессов: одни усматривают в происходящем феномены национального (этнического) возрождения [1], другие трактуют их как опасное позиционирование (самопозиционирование) кавказских этносов в отношении России, русской культуры и российской цивилизации [2]. Как нам представляется, обе эти позиции грешат крайностями, поскольку возрожденческие порывы этнических культур и их субъектов, как показало время, свелись в основном к реставрации (или к попыткам реставрации) некоего круга архаических форм культуры, норм и стереотипов поведения, к мифологизации истории и истории культуры. А что касается заключения о «оппозиционировании» этнических культур и русской культуры, то оно больше базируется на явлениях внешнего порядка и их политизации, а также на недостаточной изученности культурного аспекта распада советской системы и закономерностей современной российской социокультурной трансформации. Если и проявлялись факты и феномены критичности и дистанцирования этнических культур региона в отношении русской культуры, то речь скорее всего идет о «легализации» той критичности, которая, как уже отмечалось, латентно накапливалась в этническом сознании, а значит, в этнических культурах и их отношениях к «советской культуре». Дело в том, что, в силу ведущей роли русских (русского народа) и русской культуры в советском цикле культурного развития («культурного строительства»), изъяны этого цикла в массовом этническом сознании так или иначе ассоциировалось с русскими, с «их культурой». Соответственно, в советскую эпоху в этнических культурах сложилась целая система стереотипов восприятия русского человека и его культуры, которые прежде находились в «теневом обороте» (в арсенале «кухонного общения») этносоциумов, но активно выплеснулись наружу в 80–90-е годы, особенно в публицистике, в поведенческих диспозициях маргинальных групп, этнических сепаратистов и экстремистов, а также политических лоббистов регионализации и федерализации в России по известной формуле «берите суверенитета столько, сколько можете проглотить». Вот некоторые образцы подобных стереотипов: «русский обыватель как носитель разрушенной

(безосновной, космополитической) культуры», «бытие русского как питие (возлияние)», «мат как языковая компетенция русского обывателя » и др. [3]. Подобные стереотипы в отношении «другого» (иного) существуют, как известно, в любой культуре, в том числе и в русской. Например, «немцы – педанты и упрямцы», «англичане высокомерны», «итальянцы словоохотливы», «испанцы безрассудно страстны» и т. д. Но, как известно, эти стереотипы вовсе не определяют сути взаимоотношений русской, немецкой, английской, итальянской и испанской культур, оставаясь всего лишь локальными критико-рефлексивными паттернами ментальности русского этноса (русского человека), массового этнического сознания. Разумеется, в свою очередь, далеко не комплиментарны стереотипы русского этнического сознания в отношении российских этносов, в том числе и этносов южного региона, которые в постсоветскую эпоху синтезировались в неприглядный образ «лица кавказской национальности». Но подобные стереотипы, как правило, остаются локальными и периферийными элементами культуры и ментальности, если они не актуализируются сознательно, в политических, экономических, идеологических или иных целях социумов, а точнее – их корпоративных групп. В этом плане характерны культурные процессы постсоветского периода (особенно в этнических регионах), которые находятся в тесном переплетении с политическими процессами, требуя анализа и осмысления прежде всего в общем контексте политических процессов последних 10–15 лет и в ракурсе политического поведения различных этносоциальных групп (корпораций), в частности – этнических политических элит («партхозактива») советской эпохи. Именно они в 80–90-е годы превратили этнические культуры и их возрожденческие порывы в такой политический ресурс, который обеспечил им политическое долголетие и плавную (благополучную) трансформацию статуса «партийно-советского руководителя» в статус олигарха суверенной этнической республики (государства). Эти обстоятельства (впрочем, пока недостаточно изученные), подчеркнем еще раз, настоятельно требуют анализа современных культурных процессов в этнических регионах прежде всего через призму политических процессов, предопределяя методологические позиции данной главы. Но социокультурные процессы в этнических регионах, при всей их специфичности, являются лишь частью российских социокультурных трансформаций, в общем контексте которых выстраиваются новые политическое и культурное пространства, детонируя огромное количество больших и малых геополитических проблем.

Впрочем, фактор политики (геополитики) всегда был чрезвычайно значимым для культурных процессов в этом регионе, он определял векторные повороты в культурогенезе и на предшествующих этапах истории культуры. В советское время, например, это проявлялось в настойчивом стремлении власти идеологизировать культуру, чтобы в конечном итоге освободить

ее от национальной специфичности и превратить в придаток политики. В постсоветский период характер отношений политики и культуры изменился в корне, широко заявила о себе практика превращения культуры и ее этничности в действенный политический инструмент и геополитический фактор (впрочем, в интересах узких групп людей).

Дело в том, что реформенная политическая практика России, не справившись с бурным всплеском этнического самосознания и этнокультурной активности 90-х годов, перевела ситуацию в русло политических решений «незамедлительного умиротворения» по уже упоминавшейся выше формуле «берите суверенитета столько, сколько можете проглотить». Однако время показало, что подобная тактика диктовалась не столько этническим фактором, сколько отсутствием широкой социальной базы у ельцинских «реформ сверху», за которым реально стояли лишь узкие корпоративные группы, и желанием реформаторов заручиться поддержкой региональных элит, таким образом придавая реформам (хотя бы в пропаганде) видимость широких и демократических процессов. Однако региональные элиты, а точнее, этнокланы, воспользовались этой ситуацией, что называется, сполна, выдвинув, в свою очередь, идею «прерванного нациестроительства». Существовали ли основания говорить о том, что в советское время этносы шли по пути становления нациями (превращения в нации)? Очевидно, что нет, ведь стратегия национальной политики, по существу, была направлена на формирование «единого советского народа». Более того, этнические (автономные) республики советского периода никак не тянули на уровень государства, в рамках которого могли бы идти процессы становления (формирования) нации. Создание этих псевдогосударств (автономных республик) в то время, когда уровень грамотности населения едва достигал 0,3–0,5%, а языковые и прочие коммуникационные барьеры были чрезвычайно высоки, было просто управленческой необходимостью. Так, власть отправлялась на этнических языках, с учетом существующих культурных и культурно-языковых реальностей. Но ситуация не стояла на месте. Уже с 20-х годов в этнических регионах повсеместно создавалась письменность, русский язык стал доступен практически всем этносам; иными стали также демографический облик, этносоциальная структура населения, структура культурного пространства – не стало барьеров не только в общении, но в заключении межнациональных браков. Показательна в этом отношении национальная структура населения большинства северокавказских республик накануне современных российских реформ – в 1987 году. Кабардино-Балкарская Республика – всего населения 732 тыс., в том числе: кабардинцев – 304 тыс., балкарцев – 60 тыс., а русских и «русскоязычного» населения – 320 тыс. Адыгейская Республика – всего 426 тыс., в том числе адыгейцев – 87 тыс. Осетия – население 629 тыс., в том числе осетин – 211 тыс. Чечено-Ингушская Республика (как она тогда называлась) – всего населения 1235 тыс., в том числе чеченцев – 611 тыс., ингушей – 135 тыс.,

русских – 500 тыс. К этому следует добавить преобладание чересполосного и диффузного расселения людей разных национальностей в южно-российских республиках, а также широкую распространенность межэтнических браков (до 15–18%) в этом регионе. Это бытийные данности, которые говорят о том, что к началу нынешних реформ в данном регионе (как и в России в целом), как бы ни относиться к советской социально-культурной стратегии, реально действовала модель развития этнополитических отношений по вектору формирования единой, «российской» нации, а значит, и не было оснований говорить о прерванных процессах формирования каждого этноса в отдельную нацию. Теперь, после десятилетия реформ, картина совсем иная: идет отток (сокращение) русского населения во всех республиках региона, а в самих республиках под эгидой национальной суверенности сформировалась идеология этнического этатизма, которая в реальном воплощении породила множество форм отчуждения и авторитарные порядки «задавленности» человека (общества, социума) государством.

Дело в том, что власть в условиях этнического этатизма закреплена не только и не столько в формальных нормах (конституции, закона), сколько в многочисленных механизмах (отношениях, связях) неформального характера и неформального действия, которые в этнических республиках, как известно, имеют куда большую значимость, чем формальные. В этом плане уместно заметить, что состояние современного российского федерализма разные исследователи характеризуют по-разному. При этом используются оценки от относительно мягких (типа российский федерализм – это недостаточно определившаяся форма государственного устройства) до самых жестких («современный федерализм – результат беспринципных компромиссов с региональными корпорациями власти, элитами, кланами» [4] и даже – форма «неофеодализма» [5]). Подобные оценки, увы, имеют основания, поскольку, хотя суверенность республик формально устранена, фактически она давно и прочно закреплена не только в культурно-символических формах (гимн, герб, флаг) и государственных институтах (президент, парламент, конституционный суд и т. д.), но в системной идеологии. Дело в том, что доминирующие в республиках этноклановые группировки ассоциируют себя (и идентифицируют) с организованными формами этничности и этнической активности. Более того, они манифестируют и выражают свои интересы (экономические, политические, корпоративные) именно через них. Речь при этом идет о самых разных формах – от этнического государства (высшей формы) до архаичных, родоплеменных союзов и объединений. В этом плане характерно, что, организационное (институциональное) оформление родовых содружеств стало весьма распространенным явлением в республиках Северного Кавказа еще с 90-х годов, что и поныне сохраняется.

Этатизм в национальных республиках, как уже подчеркивалось, изначально был ориентирован не столько на решение каких-то специфических

этнокультурных проблем, сколько на гарантированное закрепление привилегированного положения советской элиты бывших автономных республик в новых условиях, хотя это достигалось именно за счет политической мобилизации этничности и этнокультурного фактора. При этом подобная мобилизация строилась прежде всего на эксплуатации почти стандартного набора мифологем об «угнетенных языках», «грозящей культурной ассимиляции», «необходимости восстановления исторической справедливости», «возрождения национальных традиций», имевших хождение в национальных республиках в 90-х годах. Но при этом вектор активности направлялся именно на решение самого важного для этноклановых группировок вопроса – на обретение спасительного суверенитета и строительство «своего» государства, в рамках которого уже легко решались вопросы сохранения ими власти. О характере суверенитета этнических республик, а главное – об объеме власти и полномочий, которые стояли за суверенностью, говорят следующие примеры: верховенство законов этнореспублики над российскими, регулирование структуры власти и продолжительности действия их полномочий, право президента этнической республики вводить чрезвычайное положение «на своей территории» и даже право объявлять войну (справедливости ради заметим, что такое положение содержалось в конституции лишь одной республики – Тывы). По сути, на территории каждой этнической республики было создано герметично замкнутое в правовом отношении мини-государство. Естественно, в республиках со столь своеобразной правовой и политической конструкцией и судьба культуры, всех аспектов бытия человека была непростой. При этом на первом плане стоял вопрос о собственности, здесь власть и собственность, как правило, сосуществуют в одних и тех же лицах, а во власти находятся в основном родственно связанные люди узкоклановых кругов. Эту ситуацию в республиках отдельные исследования и характеризовали, не без основания, как «неофеодализм». Культурное выражение подобной ситуации очевидно: откат и деградация практически всех форм бытия этнической культуры.

Естественно, возникает вопрос о роли национальной интеллигенции в становлении подобного пространства власти и подобной судьбы культуры, где человек оказывается в атмосфере давно минувших веков, тем более что в российском сознании все происходящее в этнических республиках так или иначе ассоциируется с интеллигенцией.

Действительно, в 80-90-х годах конструированием, а также митинговой и публицистической «презентацией» этнических мифологем, о которых выше уже говорилось, занималась в основном «гуманитарная» часть национальной интеллигенции – те, чьи профессиональные занятия были непосредственно связаны с проблематикой истории, языков и культуры этносов. Они создавали и различные общественные структуры «национального возрождения» (конгрессы, ассоциации, конфедерации этносов) и возглавляли

их. При этом подобные структуры (движения) всерьез пытались совмещать идеи и лозунги «национального возрождения» с демократизацией общества и социальных отношений, что привлекало к ним значительную часть интеллигенции. Впрочем, участие интеллигенции в структурах и акциях «национального возрождения» на начальных этапах их развития имеет и причины не только политического, но и культурно-стилевого порядка. Дело в том, что культура постмодерна, ее ироничность, ее болезненная тяга к деконструкции, к фрагментации духа и тела культуры в постсоветском культуро-ментальном пространстве порождали атмосферу некоей глобальной опасности для культуры вообще (атмосферы, «грозящей гибелью всякой культуры»). И на начальных этапах национально-возрожденческого движения мотивы неприятия культуры постмодерна и, конечно же, противостояния ей были выражены настоятельно, что, как уже подчеркивалось, привлекало интеллигенцию в его ряды. Однако ситуация менялась по мере роста явного или скрытого влияния этноклановых группировок советской эпохи на характер движений «национального возрождения», эти движения все больше сосредоточивались на «политическом», на идеях суверенитета республик, на лозунгах учреждения президентской формы правления, т. е. на идеях устройства власти «с учетом национально-культурной специфики». Но когда эта задача в основном была решена, «движения за возрождение» либо прекратили свое существование, либо стали идеологически обслуживать власть этнических кланов, либо превратились в локализованные маргинальные и протестные движения, по-прежнему апеллирующие к идеям «национального возрождения». Впрочем, существование подобных структур отвечало и отвечает интересам кланов власти, поскольку это позволяло и позволяет выставлять себя перед федеральными властями в роли демиургов «мира» и «согласия» в конкретной этнической республике.

Таким образом, современный этап культуро-цивилизационных процессов в этнических регионах России характерен прежде всего превращением культурной специфичности этносоциумов в политическую специфичность их уклада (речь идет о системе патронажа и широкой сети клиентальных отношений, в которые правящие кланы включены, решая любые вопросы). Это положение сохраняется и ныне [6], несмотря на постельцинские реформы, поскольку они меняют лишь формальные аспекты власти и управления, а этноэтатизм опирается на развитую систему неформальных (родственных, клиентальных, финансовых, собственнических и прочих) отношений.

До сих пор мы акцентировали внимание в основном на процессах воплощения культурной специфичности в специфические нормы, институты и механизмы власти, экономики и правоотношений. Естественно, возникает вопрос о культуре и ее судьбе в рамках этой специфичной социально-

политической организации, тем более, что они выстраивались на волне и идеях «национально-культурного возрождения».

Начнем с культурно-языковых процессов, которые особенно остро стояли на повестке дня с 80-х годов. В этом плане подвижки, на первый взгляд, существенные: этнические языки формально получили статус государственных, в культурный обиход этносов вернулись некоторые традиции, активное развитие получили национальная (этническая) историография и этнология в целом. Однако, если учитывать исторически сложившиеся особенности российской социолингвистической среды, в которой этнические языки (каждый в отдельности) объективно находятся в отношениях «дополнительности» с русским языком, а функциональность большинства из этих языков такова, что на их арсенале трудно выразить современные реалии жизни (политической, экономической, юридической, научно-информационной), то придание им статуса «государственных языков» не более чем политическая манифестация «суверенности» республики, ничего по сути не меняющая в реальном социальном и культурном статусе данного этнического языка. На самом деле ситуация такова, что этнические языки в республиках южного региона и сегодня практически функционируют в таком же режиме, что и в советское время, оставаясь в основном языком бытового общения и национальной (художественной) литературы. Единственное отличие («новация последних лет») в этом плане заключается в том, что национальные языки снова вернулись в систему образования (преимущественно начального образования или в роли факультативного предмета изучения в вузах). А что касается других сфер культуры, то культурологи с тревогой отмечают неэффективность культурной политики эпохи этноэтатизма, более того, ее разрушительность в отношении этнических культур. Характерна в этом плане оценка известного северокавказского культуролога Б. Бгажнокова: «Последние 7–8 лет так называемых реформ нанесли культуре адыгов, и прежде всего культуре кабардинцев и черкесов, удар огромной силы; сознательно или неосознанно делается все, чтобы сломить дух народа, чтобы процесс дегуманизации общества стал необратимым» [7]. При этом автор в данном случае обращает упрек не к процессам современной российской социокультурной трансформации вообще, не к демократическим реформам, а конкретно в адрес местной элиты (клана) власти, которая использует традиционные социорегулятивные нормы адыгской культуры «не по своему назначению – в спекулятивных, корыстных целях» власть предержащих. Суть этих оценок в том, что созданная в национальных республиках система этноэтатизма не работала (и не работает) на сохранение самого главного в культуре – ее гуманистического потенциала. Напротив, этноэтатизм реанимирует и использует далеко не лучшие традиционалистские элементы культуры, в частности ее достаточно жесткие регулятивные нормы, в целях повсеместного культивирования

«дисциплины послушания» (разумеется – властям). На активное привнесение этническими элитами (кланами) традиционалистских элементов в политическую культуру наших дней указывают и другие исследования [6]. При этом привносится прежде всего принцип «первичности естественных связей» (этнических, родственных, земляческих, клановых) по сравнению с любыми иными (профессиональными, политическими и т. д.), с неизбежностью вытекающей оттуда склонностью (ориентированностью) элит национальных республик к применению неформальных связей и традиционалистских процедур при решении любых значимых проблем и даже их предпочтение формальным, юридическим («законническим»).

Конечно, на состояние культуры и на культурные процессы в республиках оказывают влияние доминирующие в России культурные процессы: коммерциализация и «визуализация» культуры, засилье масскультуры и «сексизма», оттеснение на задний план чуть ли не всех форм классического искусства и, наконец, продолжающаяся деградация материальной и кадровой базы «некоммерческих» сфер культуры, к анализу которых мы еще вернемся. Пока же речь идет о том, что этноэтатизм, который в начале 90-х годов провозглашал как свою главную цель «национально-культурное возрождение», фактически ограничился тем, что поставил на службу своим узкогрупповым (клановым, корпоративным) целям традиционалистский «подчиняющий» потенциал этнических культур.

Таким образом, отчуждающий дух этноэтатизма проявляется всюду. При этом, как уже подчеркивалось, клановые группировки, стоящие за подобным укладом политического бытия республик, умело эксплуатируют особенности национального (этнического) самосознания, которое имеет сложное, многослойное строение, а главное, допускает некритичное совмещение (соединение) различных форм идентичности (этническую и гражданскую, например). И тем не менее существует много признаков, указывающих на то, что этноэтатизм отторгается и самой этнической культурой. Ведь мегамашина власти (ее иерархическая организация) исторически так и не сформировалась в культурах этносов данного региона и не получила культуро-ментального укоренения (если не считать исторических эпизодов существования локальных квазигосударственных образований (ханств, княжеств и их ассоциаций в Дагестане и Кабарде). К тому же, авторитарные управленческие формы этноэтатизма, с которыми повседневно сталкивается население республик, находятся в явной конфронтации с открыто-дискурсивными формами лектонизма, в разрыве с этническими традициями прямого выражения власти демоса, закрепленными в различных нормах и формах социальной коммуникации и социальных регулятивов. Особенность последних заключается в том, что они принципиально ориентированы на локально-горизонтальные формы самоорганизации, т. е. на власть (формы власти) «досягаемого уровня» (сельскую, аульную,

муниципальную), по сути отторгая иерархизацию власти и ее сосредоточение на «недосягаемом уровне», в форме вертикализованного президентского правления, например. В этом плане характерен отказ самой сложной и самой многоэтничной республики этого региона – Дагестана от президентской формы власти. Ко всему этому следует добавить, что в условиях современной практики этноэтатизма и досягаемая власть отчуждается от человека, поскольку все уровни власти формируются через назначения сверху. Как нам представляется, не спадающее социальное напряжение на Кавказе и опасное расползание псевдодемократической идеологии ваххабизма в этом регионе далеко не в последнюю очередь связаны именно с особенностями современного этатизма в национальных республиках и порождаемыми им многочисленными формами отчуждения.

Вопросы переплетения политики и культуры столь подробно анализируются в силу их доминантного положения в современных культурных процессах на протяжении последних 20-25 лет. Современный этап культурного развития в этнических регионах именно тем и уникален, что культура в ее традиционных формах оказалась действенным политическим ресурсом и инструментом. Но, как это ни парадоксально, будучи задействован в рамках бытующего ныне этнического этатизма (и в корпоративных интересах тех, кто стоит за этой политической конструкцией), этот своеобразный ресурс политики оказывается разрушительным для самой этнической культуры. Но главное заключается в том, что реформы последних лет (постельцинские реформы), делая упор целиком на формальные нормы (конституции, законов) и структуры, практически не затрагивают сути этноэтатизма. Причина такого положения, на наш взгляд, заключается в том, что российская политическая практика подменяет национально-культурную проблематику пресловутым «национальным вопросом», сводя последний к интересам властных (клановых) элит в этнических республиках, а «решенность» или «нерешенность» национального вопроса она определяет чуть ли не по активности демонстрации кланами власти «своей лояльности» российским властям.

Подобная практика глубоко порочна, поскольку пребывает в замкнутом цикле ошибок (относительно сути решаемого вопроса) и иллюзий (относительно его решенности), а главное – исключает из субъектности российской культурной этнические культуры и их носителей, замещая их структурами власти. Преодолеть эту абсурдную ситуацию, как нам представляется, возможно лишь при соорганизации культурных и политических процессов, разумеется, на основе предельно широкой субъектной базы. Если подходить с таких позиций, то речь должна идти не о «национальном вопросе», а о национально-культурной проблематике, о соорганизации пространств всех культур России. Более того, и федерализм, вероятно, не может сводиться к «разграничению» полномочий или «регионализации» деятельности, а должен выступать как форма демократической самоорганизации граждан

и согласования их индивидуальных и коллективно-групповых интересов (в том числе этнокультурного и этно-социального порядка), что значительно шире, чем «национальный вопрос». Игнорирование этих культурологических аксиом, ошибочное выстраивание федерализма от «национального вопроса» привело к такому уродливому явлению культуры и политики, как этатизм.

Если учитывать эти обстоятельства, очевидно, что успех и неуспех современных (постельцинских) реформ зависит от их культурологического обеспечения. А в реальной же действительности реформы по-прежнему носят экономический характер, не различая облика культуры, равнодушно формализуя продукты ее духа и сводя все к затасканным схематическим конструкциям (структурам) типа «национальный вопрос», «традиционализм-консерватизм», «объективность институциональных структур и права – субъективность культурной детерминации», а главное – предпочитая всем структурам социокультурной реальности одну структуру – корпорацию и ее интересы. Вероятно, лишь отсутствием культурологического обеспечения российской политической практики можно объяснить игнорирование того обстоятельства, что именно в зависимости от особенностей культурного пространства формальная объективность права и институций в реальной действительности оборачивается легизмом (в угоду определенных корпораций), а локальный по своей сущности национальный вопрос вырастает (не без режиссерства конкретных корпораций) до абсурдно масштабных размеров, заслоняя и подавляя всеобщее, вплоть до принципов гуманизма и неотъемлемых прав человека. В то же время в открытом диалоге культур традиционализм модернизируется, а субъективность культурной детерминации становится самым объективным контролером эффективности и нравственности политики. Как видим, взаимоотношения культурных и политических процессов на постсоветском пространстве дают множество подтверждений такого заключения.

2. Общая характеристика современных культурных процессов на Северном Кавказе

Культурные процессы постсоветского времени, конечно же, не сводятся лишь к превращению культуры в политический ресурс, тем более не исчерпывается этим. За последние 10–12 лет в культурном пространстве рассматриваемого региона развернулось множество противоречивых и разнонаправленных процессов, большая часть которых напрямую и не связана с политикой, отражает внутренние, имманентные закономерности культурного развития. Не претендуя на исчерпывающую полноту, можно выделить из этого множества процессов следующие группы (направления):

– процессы возрождения традиционных этнических культур;

– широкое распространение западной массовой культуры;

– кризисные и модернизационные процессы в сфере профессионального искусства;

– сложные противоречивые процессы «ренессанса-кризиса» в религиозной сфере.

Культуровозрожденческие процессы, которые настойчиво заявлялись и провозглашались с 80-х годов, но активно развернулись лишь в 90-х, по сути определяя атмосферу начальных этапов демократического развития в российских (особенно в национальных) регионах, развивались неравномерно, противоречиво, меняя, что называется, на ходу целевые установки, жанровые и тематические предпочтения. Эти процессы, по существу, носили (и носят) характер «модифицированного Ренессанса» (А. Лосский), т. е. непрерывного переосмысления собственной культуры, поиска и корректировки смысла и целей культурно-исторических перспектив, выступая как некое «всеобщее преодоление», выводящее в конечном итоге на новое ощущение времени и собственно этнического бытия, на новое видение мира. Первые волны (первые порывы) этих процессов были обращены, как уже отмечалось, в основном к этническому (родному) языку, к традиционной культуре, к ее формам и нормам, особенно к массовым – к хореографии, к нормам и формам социальной коммуникации. На этом этапе остро ставятся и вопросы обучения на этнических языках, всюду создаются как взрослые, так и детские хореографические (фольклорные) коллективы, активно заявляют о себе традиционные этнические апеллятивно-коммуникативные традиции. Одновременно предпринимаются попытки воссоздания (возрождения) традиционных форм (в основном горизонтальных) социальной самоорганизации и социального управления (сходы, казачьи круг, тере, хасэ и т. д.). Нарастает и понимание необходимости гармонии «с новым» (с современностью), необходимости (актуальности) перетрансформации собственной (этнической) культуры в модус нового времени. Так, постепенно доминирующей идеей процессов этнокультурного возрождения становится идея вмонтирования современной технологии (цивилизационных достижений) в сохранную культурную субстанцию этноса. На таком генерализующем идейном фоне в этнических регионах начинают создаваться общественные движения и структуры этнического (республиканского) масштаба (значения), которые провозглашают демократические лозунги, привлекая основную массу населения и оказывая непосредственное влияние на структуры власти на местах и ее культурную политику. Однако постепенно внутри этих движений свою сложную игру, о которой подробно говорилось выше, затевает остававшаяся у власти этническая партийно-советская номенклатура, которая заканчивается перехватом инициативы, сменой доминант и целевых ориентиров возрожденческих процессов, теперь на первый план выходит идея суверенитета и учреждения президентской власти в этнических республиках. Своеобразным выпадом здесь стал многоэтничный

Дагестан, который отказался от президентской формы правления, избрав своеобразный вариант парламентской республики, в условиях которой все этносы получают представительство во власти.

Свежеиспеченные суверенные республики (государства) поначалу как бы продолжали следовать идеям возрождения, придавая этническим языкам статус государственных, принимая законы о культурах (этнических), открывая сферу образования для национальных языков и культур. Следует заметить, что процессы возрождения этнических культур имели еще одну особенность: они, по существу, возвращали культуры к самосознанию «кавказской общности», что выразилось прежде всего в активизации отношений (коммуникации, диалога) этнических культур внутри региона. Так, появились различные «межэтнические» культурные акции, которые стали проводиться регулярно (например, «Мир на Кавказе через культуры», «Студенческая весна» (фестиваль северокавказских вузов), региональные конкурсы театров, артистов). Эти процессы находили и политическое отражение. Так, еще в 90-х годах была создана ассоциация «Северный Кавказ», в состав которой входили республики и края этого региона. Создавались и структуры, еще больше отмеченные этнической специфичностью, например, «парламентский союз Адыгских Республик» (Кабардино-Балкарии, Адыгеи, Карачаево-Черкесской Республики). В этих процессах, как нам представляется, вновь и вновь проявляется присущая большинству этнических культур этого региона ориентированность на «общекавказскую самоидентификацию».

Начальный период российских социокультурных трансформаций ознаменовался не только порывами этнических культур к возрождению, но и их соприкосновением с современным культурным миром и медийным пространством, а главное – с их наиболее энергийным элементом – массовой культурой. Сложные процессы «столкновения – борьбы – диалога» этнических культур и современной западной масскультуры – это, вероятно, предмет отдельных исследований. Здесь мы только заметим, что именно столкновение с западной масскультурой, а точнее, резкое неприятие ее общего духа неопределенности и ироничности, ее устремленности на атомизацию культуры (и человека), стало своеобразным детонаторам энергии этнических культур к концентрации усилий по осмыслению собственной будущности в самых широких контекстных рамках. Однако при всей несовместимости общего духа этнического и массового модусов культуры формы и жанры последней с нарастающей активностью вторгаются в пространство этнической культуры. Широко известны факты распространения концептуальной живописи в изобразительном искусстве этносов Кавказского региона. Но самое широкое и активное распространение постмодернизма в пространстве этнических культур происходит прежде всего через формы и жанры шоу-бизнеса и электронных массмедиа, которые теперь становятся неотъемлемой частью каждой этнической культуры. При этом характерно,

что этническая культура, в свою очередь, вносит определенные коррективы в эти жанры и их формы, что скорее носит характер моральной цензуры, особенно в отношении секса и «истеризации» женского тела. Но и в этом плане происходят заметные подвижки: табу на эротику практически снято в шоу-культуре всех этнических социумов Кавказского региона. Правда, в этнической шоу-культуре пока активнее всего это проявляется в периферийных жанрах: в рекламных и музыкальных клипах (имеется в виду – местной тематики и местного производства).

В целом же, массовая культура на данном этапе оказала наибольшее влияние на музыкальную культуру этносов региона. Если на протяжении всего советского цикла развития, вплоть до 90-х годов, этномузыкальная культура строилась на подчеркивании (сохранении, развитии) различий в мелосе и ритмике у различных этносов, т. е. на акцентах «узнаваемости», то теперь доминирует смешение («микширование») этнических мелодий и ритмов с русской и европейской музыкой, что по сути снимает «характерность этнического порядка мелоса», заменяя ее (пока, во всяком случае) характерностью «большего масштаба» – стемлением к захвату предельно широкой аудитории (региональной, северокавказской, южно-российской, российской). В этом контексте в последние годы практически перестали быть различаемыми мелодии кавказских этносов. Вероятно, определенное исключение в этом плане представляют музыкальные культуры дагестанских народов и Калмыкии, которые образуют собственные субпростран-ства, пока так и сохраняя свою ритмико-мелодическую специфичность, а точнее – ее « восточность», а значит, и узнаваемость. Что касается современной музыкальной культуры (прежде всего эстрадной, шоу-музыкальной культуры) адыгских этносов, осетин, балкарцев, карачаевцев, то они подобную узнаваемость демонстрируют, как уже подчеркивалось, все реже и реже. В итоге под влиянием массовой шоу-культуры в музыкальной культуре этносов региона фактически произошло размежевание музыкального фольклора (средоточия этнической узнаваемости) и современной музыки, что вполне соответствует общим принципам развития мировой музыкальной культуры. Конечно, и в советское время этнический мелос (музыкальный фольклор) в какой-то мере подвергался трансформации, переработке – на его основе создавались новые жанры – массовые песни гражданского пафоса, оркестровая музыка и т. д. Но при этом сохранение «узнаваемости» оставалось главным требованием (в соответствии с принципами социалистического реализма), что, так или иначе, замыкало всю музыкальную культуру этноса в фольклорные рамки. Теперь ситуация в этом плане изменилась радикально: доминирует принцип «все со всем», фактически указывая на распространение и углубление процессов культурной конвергенции в этом регионе (конвергенции культур).

Модернизирующее влияние постсоветского времени испытывают и другие сферы культуры, в том числе театр. Однако развитие национального театра в годы либеральных реформ было противоречивым; оно было сопряжено с кризисами, откатами и новой динамизацией деятельности. Именно с кризиса идей, а точнее, с кризиса репертуара начался постсоветский период жизни национальных театров. Затем последовал период активного «служения» театра идеям национального возрождения (новое обращение к национальной истории, эпосу, этнической героике и т. д.), который, хотя и стал периодом своеобразного ренессанса, все же ограничивал идейно-репертуарное пространство развития театрального искусства, а саму жизнь театра ставил в прямую зависимость от политических перипетий. Постепенно преодолена и эта ситуация – национальная театральная культура теперь становится все более разнообразной: в республиках начали развиваться наряду с классическим театром и иные его формы – мимический, эстрадный и т. д. (например, в Дагестане ныне насчитывается около полусотни театров). А что касается репертуара театров национальных республик, то он теперь включает, по сути, весь спектр тематики и жанров литературы: от этнического эпоса, европейской классики, русской драмы, комедии всякого толка (русской, европейской, этнической) до изысков постмодерна и жанров «синтетического театра». Это, впрочем, не означает процветания театров в плане коммерческой успешности и зрительской активности, но, несомненно, означает преодоления тех табу и «самозапретов», которые прежде ограничивали развитие национального театра. Понятно, что данный «рывок» в развитии этнического театра достигается за счет неких «утрат этнической специфичности» и трансформирующего влияния глобального пространства культурного плюрализма. В этом смысле и этнокультурные процессы захвачены процессами культурной глобализации мира.

Как известно, в культуре все взаимосвязано: развитие одних ее сфер стимулирует развитие культуры в целом. Это подтверждается и на примерах современного культурного бытия этносов Кавказского региона, хотя уровень жизни населения невысок и культура в целом пока так и остается в кризисе, взаимодействие этнических культур с современным, открытым многообразием культур уже привело к значительным сдвигам в таких сферах, как музыка, живопись, театр, что, в свою очередь, начинает менять облик этнических культур в целом, спектр представленных в ней форм, а главное – уровень профессиональности культуры, ее эстетику.

Вероятно, нет смысла детально рассматривать процессы в сферах материальной культуры, теперь в южном регионе, как и в России в целом, все изменения в этих сферах связаны с постоянным и активным влиянием европейских технологий, «вещного мира» и потребительской философии.

В общем же, несмотря на указанные выше серьезные подвижки в развитии различных сфер и отраслей культуры, свидетельствующие о нарастании

процессов адаптации этносов к мировому культурному пространству (к многообразию его смыслов и форм), в целом этнические культуры региона, судя по всему, находятся в кризисе. Более того, по многим признакам кризисные тенденции продолжают нарастать и углубляться. О каких признаках идет речь? Дело в том, что в самосознании этнических (локальных) культур Кавказа и их носителей, как уже подчеркивалось, явно выражен дискурс целостности, завершенности культуры [8], что так или иначе обусловливает направленность их (культур) регулятивов на «демонстрацию культуры», на императивность действия ее принципов. Эти внутренние установки (интенции) этнических культур региона всегда активно проявлялись в свойственной им особой, императивно-интерпретативной (лектонической) форме коммуникации. Как подчеркивалось в предыдущих главах, в рамках подобной коммуникативной культуры сама коммуникация превращается в актуализацию и мобилизацию всей совокупности культурного опыта этноса, а значит, она ориентирована и на контроль за воплощением этого опыта. И в самом деле, известная внешняя «этикетность» (а точнее, зрелищная ритуализованность, как правило, комплиментарно подмечаемая инокультурными наблюдателями) форм коммуникации в северокавказских этнических культурах сопряжена с нормами и принципами, которые выглядели бы в европейских культурах как абсолютно неприемлемые. Например, публичные замечания и даже возмущения по поводу любого нарушения норм и правил этнической культуры. Суть этого принципа легче всего проиллюстрировать на простейших примерах: положено уступать дорогу и место (скажем, в общественном транспорте) старшему по возрасту. Следует вставать при появлении женщины. Нельзя приветствовать кого-либо сидя и т. д. Нарушение этих правил повлечет публичное, негодующее замечание присутствующих. В принципе подобному «открытому контролю» подлежат все нормы и форы культуры, а также точность их соблюдения во всех сферах социального бытия.

Понятно, что уклад жизни в наше время часто оказывается в столкновениях с такими принципами поведения, однако в этническом культурном самосознании эти нормы присутствуют и сегодня, как бы вырываясь наружу при любой подходящей ситуации. В этом плане характерны начальные этапы процессов культурного возрождения, особое внимание уделялось прежде всего соблюдению именно правил «этничности» (аварства, кабардинства, осетинскости и т. д.), а по сути – этническим регулятивам самоорганизации и самоидентификации. Однако эти регулятивы постепенно стали одним из инструментов формирования и укрепления власти на местах, что в конечном итоге привело к сворачиванию инициативных (общественных) начал в формировании и реализации программ и стратегии этнокультурного возрождения (т. е. привело к сосредоточению всех механизмов «публичного действия» в руках кланов власти), к многочисленным

формам отчуждения человека. А главное – к выхолащиванию сути самих регулятивов, к деформации их субъект-объектной (и субъект-субъектной) структуры и к превращению их в инструмент авторитарной власти, в механизм давления на человека и ограничения его свободы.

Последствия этой ситуации, по-видимому, будут проявляться еще долгое время [7]. Более того, общее состояние духа этнических культур региона теперь, вероятно, можно характеризовать как аномию. Это проявляется и в религиозной сфере, прежде всего в распространении религиозных течений, которые не характерны для этнических культур. Подобных течений много (от дзен-буддизма до сайентологии), но наибольшее распространение в регионе получил вакхабизм – течение исламского фундаментализма. Особенность этого религиозного течения заключается в том, что оно являет собой не столько вероучение, сколько совокупность практик (политических, экономических, правовых, моральных) и форму общественно-политического движения, движение «борьбы за справедливость, чистоту нравов и ислама», которое быстро находит социальную почву в условиях известной неудовлетворенности большинства населения политическими и экономическими итогами современных российских реформ. Но самая главная особенность вакхабизма заключается в том, что ключевым положением его идеологии (и практики) является джихад – вооруженная борьба против «неверных», которая вменяется в обязанность каждому, кто следует этому течению. При этом спектр «неверных» чрезвычайно широк, поскольку таковыми объявляются все, кто не согласен с вакхабитами, в том числе и мусульмане, придерживающиеся обычных канонов ислама (суннизма, шиизма). Подобные фундаменталистские установки в вакхабизме сочетаются с лозунгами социально-политического характера (борьба «за равенство» – против несправедливости и иерархичности в обществе, за искоренение «неправедной роскоши» богатых) и тактическими принципами равных горизонтальных отношений – все значимые решения принимаются на основе консенсуса общины [9]. Все это не только придает вакхабизму опасный характер, но, увы, и способствует его повсеместному закреплению (на почве, как уже неоднократно подчеркивалось, социальных и политических отчуждений, порождаемых неудачами российских реформ).

Вакхабизм уже получил распространение не только в Чечне и Дагестане, но и среди адыгских народов, которые всегда придерживались самого умеренного направления суннитского ислама – ханифатского, характерного тем, что допускает веротерпимость, сочетание коранических норм с традициями этнической культуры. Так проявляется кризис религиозной культуры этносов Северо-Кавказского региона, обусловленный общим кризисным состоянием этнических культур на данном историческом этапе.

В реальной политической практике региона (как и России в целом) эти сложные и опасные трансформации в религиозной сфере, к сожалению,

воспринимаются односторонне – в ключе борьбы с экстремизмом силовыми (принуждающими) мерами, что лишний раз подтверждает отсутствие культурологического обеспечения принимаемых в обществе политических решений. А в данном случае имеет место еще и непонимание того обстоятельства, что религиозная ситуация представляет одну из форм проявления общего кризиса (аномии) этнических культур и социумов.

Особенности культурных процессов последних 10–15 лет, как уже неоднократно подчеркивалось, во многом обусловлены советским циклом культурного развития России и его специфическими проявлениями в отношении этнических культур. В этом плане следует подчеркнуть, что в советской культурной системе парадоксально сочетались идеологические инновации с архаическими (коллективно-общинными) формами и структурами, институциями, а главное – в ней практически не создавались новые институции, затрагивающие базисные элементы культур, а в качестве глобального института гражданского общества выступала компартия. В итоге в унифицированной советской идентичности чуть ли не единственной санкционированной формой дивергенции выступала этничность (и этническая культура). В такой ситуации этнические культуры хотя и подвергались различным ограничениям, но все же не испытывали «необратимых» процессов деформации (разрушения). Именно этим, на наш взгляд, объясняется неколебимая устремленность российских культур «к возрождению» в 90-х годах – на исходе советского цикла.

Однако в силу известных обстоятельств, отчасти изложенных выше, кратковременный порыв к возрождению сменился глубоким кризисом этнических культур. Столкновение с открытым мировым культурным пространством идей, форм, жанров, структур, норм, ценностей привело к сложным и противоречивым процессам, которые размывают «этничность» культур. К тому же попытки возродить гуманные горизонтальные отношения в этническом социуме, будучи перехвачены этноэтатизмом, обернулись невиданным усилением вертикально-иерархических отношений, отчуждающих человека от собственности, власти и самой культуры. Более того, в отличие от советского цикла, современная социально-экономическая и политическая ситуация выдвигает множество новых вызовов этническим культурам, создает такие институции, которые замещают нормы культуры, а главное – порождает многообразие культурной идентичности, которое не укладывается в пространство этничности. Таким образом, этнические культуры вновь (сегодня), как и 15 лет назад, находятся в ситуации «поиска новой идентичности». Но теперь эта ситуация характерна не пафосом подъема и «грядущего возрождения», как это было на заре 90-х годов, а растерянностью и апатией, трудным поиском пути в современных лабиринтах культурной и социальной идентичности (к чему мы еще вернемся в следующей главе).

3. Образование в современных культурных стратегиях региона

Образование в современных условиях, когда традиционные, т. е. «преконфигуративные» механизмы трансляции культуры («от родителей к детям») уже не играют доминирующей роли, становится глобальной социокультурной технологией, от которой в первую очередь зависит культура (культурное бытие) и культурная перспектива социума. Соответственно, в культурных стратегиях этнических социумов оно (образование) занимает ключевое положение. В то же время следует заметить, что отношения культуры и образования, механизмы их взаимовлияния претерпевают серьезные изменения в общем контексте современных социокультурных трансформаций, которые характерны тем, что практически снимают определенность границ пространства образования и его структурных систем. Речь идет прежде всего о динамично нарастающем влиянии культуры массмедиа (телевидения, интернет-структур и т. д.) на образование, более того – о «перехвате» структурами массмедиа функций образования. Что же касается традиционных институтов образования (общеобразовательной школы прежде всего), то их роль и предназначение в культурных стратегиях региона и его этнических сообществ также меняется в зависимости от общего контекста – доминирующих идей и процессов социокультурной трансформации в постсоветскую эпоху. Так, на начальных этапах (в 80-е и начале 90-х годов) во главу угла ставились проблемы преодоления «разрыва между школой и культурой», «возвращения родного языка, собственной культуры и истории в школу». На этом этапе в национальных республиках образование стало фактически главной ареной борьбы различных политических сил – демократических, консервативно-советских, культуро-возрожденческих, национально-сепаратистских и т. д. за влияние на общество и стратегию реформ.

Впрочем, несмотря на известную стихийность (отсутствие каких-либо выверенных программных ориентиров), этот этап сыграл серьезную позитивную роль в переосмыслении роли образования в культурных стратегиях социума, поскольку создал такую ситуацию открытости образования, которой в истории отечественного образования, возможно, не было прежде, как нет и сейчас. В этой ситуации демократия и ее самый главный принцип – возможность выбора форм культурного бытия и жизненных перспектив – стали утверждаться прежде всего именно в школе, в сфере образования. В итоге появилось огромное многообразие школ – «национальных», культуротворческих, профильных, лицейных, гимназических и т. д. В противоречивых и, как уже подчеркивалось, во многом стихийных процессах взаимодействия общества и институтов образования фактически обозначились как давно назревшие проблемы развития самого образования и педагогической деятельности, так и механизмы

функционирования образования в культурных стратегиях постсоветского развития России. Речь шла прежде всего о необходимости варьировать формы, методы и содержание образования, а значит, – профили и содержание самой педагогической деятельности. На этом этапе образование осознается как конструируемое культурное пространство, открытое каждому субъекту культуры и всем актуальным культурам. Однако этот период в национальных республиках постепенно, по мере укрепления порядков этатизма, уступает место процессам реанимации административного регулирования всех сторон деятельности образования, стандартизации содержания, т. е. ограничению форм многообразия. В рамках такого «упорядочивающего» подхода (т. е. *сворачивания вариативности школ, программ и учебников*) с неизбежностью заявляет о себе усиление механизмов административного управления образованием, которое является частью (аспектом) общей практики укрепления (сохранения) этатизма. В такой ситуации школа вновь начинает превращаться в закрытое от общества и культуры «образовательное» пространство, подопечное власти и чиновнику. Понятно, что возврат к советской конструкции школы (образования) невозможен, но дух формальности отношений культуры и образования, характерный для этой конструкции, уже ощущается в большинстве школ. А между тем многие проблемы соорганизации образования и этнических культур пока так и не решены. Речь, в частности, идет о стратегии функционирования этнических языков в сфере образования (с учетом особенностей конкретной социолингвистической среды), о форматах и объемах представления этнической культуры и истории в содержании образования. Поскольку эти вопросы еще с 80-х годов поднимались и ставились больше в политизированной, нежели в профессиональной плоскости, то их решение также стали ассоциировать с политикой. Впрочем, в стране и во всех этнических республиках приняты – законы о языках народов России, об образовании, культуре, и они формально создают нормативные предпосылки для решения вопросов *роли и места этнического фактора в системе образования. Однако проблемы* культурной архитектоники образовательного пространства, в том числе в аспекте соорганизации образования и этнических культур по-прежнему далеки от решения. И не только потому, что законы сферы культуры и образования работают плохо или вовсе не работают (как и все российские законы), но и по той причине, что для этих сфер дух свободы, подвижничества и общественного подъема, как известно, значит куда больше, чем буква закона. А порывы к «возрождению» в этнических культурах, как уже подчеркивалось, давно пошли на спад, сами же этнические культуры, по всем признакам, находятся в новой кризисной полосе. Но это не меняет решающей роли образования в культурных стратегиях развития региона. Более того, особенности развития профессионального образования (его направлений, динамики) как нельзя лучше проявляют особенности архитектоники

культурного пространства, складывающегося в настоящее время на юге России. В регионе количество вузов за последние 10-15 лет возросло почти втрое; особенно быстро развивается подготовка юристов, экономистов, социологов – «проводников» глобализации социального и культурного бытия. В итоге на данном этапе складывается такая архитектоника культурного пространства, в которой элементы глобализма, с одной стороны, русской и этнических культур, с другой, находятся в дисгармоничном и неустойчивом состоянии. Дело в том, что всплеск этнического самосознания 90-х годов, последовавшая за этим «суверенизация» республик и порожденный ею этноэтатизм значительно ослабили влияние русской духовной культуры на мир этнических культур региона, а реформы последних лет, как уже подчеркивалось, не переломили эту ситуацию. Более того, кавказоведы полагают, что реальная культурная ситуация на юге России пока еще колеблется между комплиментарностью, локально-конфликтными отношениями и консенсусом культур, бытующих в регионе. Изменение этой ситуации в перспективе видится в интегрирующем влиянии русской культуры, сочетающей в своей системе традиционалистские и модернистские ценности, а главное – имеющей опыт комплиментарных отношений с исламом и этническими культурами региона [10]. Если учитывать эти обстоятельства, то культуротворческую деятельность образования следовало бы строить в рамках общей стратегии формирования новой, устойчивой архитектоники культурного пространства региона. Это, на наш взгляд, требует пересмотра и принципов отражения этнической культуры и истории в сфере образования, например, «допустимого масштаба локализации образования». При подходе с таких позиций курсы локальной истории в школьном образовании можно было бы строить не в этническом масштабе (как это практикуется с 90-х годов), а в региональном (как «История народов юга России»). Подобное «укрупнение масштаба» (в противовес этноцентрическому субъективизму) можно было бы практиковать и в отношении культурологических дисциплин.

Вероятно, минувших 10–15 лет постсоветской эпохи недостаточно, чтобы всерьез говорить о каких-либо устойчивых закономерностях нового этапа культурогенеза, однако несомненно, что проявляются определенные тенденции в культурных процессах, в частности феномены, имеющие системные последствия для всех аспектов социального и культурного бытия на постсоветском пространстве. Речь идет о политической мобилизации этнических специфик культуры, порождающей феномен этатизма, что, в свою очередь, обрекает политическую культуру на аморализм, социальное бытие – на архаизм, а культуру этноса в целом – на деградацию. При этом в российском общественном (политическом) сознании образ этноэтатизма некритично переносится на этнические культуры, что порождает и подпитывает межкультурную конфронтацию и этнофобию.

Сохранение подобной ситуации чревато опасным нарастанием межкультурной конфронтации. К тому же характер и направленность современных культурных процессов: нарастание «внутренней» кризисности этнических культур и имплантация культурных «иноформ» в их системы, резкое изменение «внешней» среды (социальной, экономической, информационной), с которой этнокультуры находятся в сложных и противоречивых отношениях «диалога – конфронтации – конвергенции» и, наконец, общая неустойчивость конфигурации культурного пространства региона, на наш взгляд, создают критическую ситуацию, чреватую «бифуркацией» этнических культур с непредсказуемым исходом (последствиями). В этом плане радикально меняется и роль образования в культурных процессах – оно фактически становится решающим механизмом воспроизводства и легитимации культурной идентичности, а главное – инструментом конвергенции российских культур и их адаптации к современным глобализационным процессам [11-13].

Примечания

1. Унежев К.Х. Феномен адыгской культуры. – Нальчик, 1996.

2. Черноус В.В. Россия и народы Северного Кавказа: проблемы культурно-цивилизационного диалога// Научная мысль Кавказа, 1999, № 3. – С. 154–167.

3. Цуциев А.А. Русские и кавказцы // Научная мысль Кавказа, 2001, № 3. – С. 46–55.

4. Федотова В.Г. Когда нет протестантской этики // Вопросы философии, 2001, № 10. – С. 27-44.

5. Нерсесянц В.С. Национальная идея России во всемирно-историческом прогрессе. Манифест о цивилизме. – М., 2000. – С. 235.

6. Битова Е.Г. Модернизирующие реформы на Северном Кавказе и местная политическая традиция // RESPUBLIKA. Альманах социально – политических и правовых исследований. Вып. 1. – Нальчик, 2000. – С. 163–195.

7. Бгажноков Б.Х. Адыгская этика. – Нальчик, 1999, С. 96.

8. Интервью с В.В. Мироновым // Вопросы философии, 2002, № 5. – С. 89–111.

9. Добаев И.П. Ваххабизм как социально-политический феномен в Саудовской Аравии и на Северном Кавказе // Научная мысль Кавказа, 2001, № 3. – С. 56–67.

10. Черноус В.В. Поликультурность Северного Кавказа: философия сотрудничества // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия (труды третьего Российского философского конгресса). – Ростов-на-Дону, 2002, т. 2. – С. 294–295.

11. Тхагапсоев Х.Г. Об особенностях развития этнорегиональной системы образования // Сб. научных статей «Реформа образования на Северном Кавказе: проблемы и решения». – Пятигорск, из-во ПГЛУ, 1997. – С. 112–128.

12. Мазаева Т.А. Этнокультурная инновационность. Нальчик, издательство Котляровых, 2007.

13. Боров А.Х. Северный Кавказ в российском цивилизационном процессе, Нальчик, Кабардино-Балкарский государственный университет, 2007.

ГЛАВА IX. КАВКАЗСКАЯ КУЛЬТУРА В ПРОЦЕССАХ СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ: ПАРАДОКСЫ ИДЕНТИЧНОСТИ

1. Идентичность как мера культурогенетических процессов

Россия ныне, как уже подчеркивалось, проходит один из сложнейших этапов своей истории – этап преодоления советского модуса социально-культурного бытия и далеко не во всем удачных социально-экономических реформ, которые к тому же разворачиваются в условиях глобализации мира. Эта ситуация ставит страну перед лицом множества новых вызовов и острых проблем, в числе которых и проблема российской социально-культурной идентичности. В многоэтничной и поликультурной России формирование национальной идентичности, означающее становление единой нации, – сложный, болезненный и противоречивый процесс уже хотя бы потому, что требует трансформации множества идентичностей, что, соответственно, пробуждает множество вопросов. Какие барьеры встают на этом пути? Каковы возможные механизмы их преодоления? И главное – какова роль специфики (специфических особенностей) того или иного этноса, его культуры и идентичности в процессах формирования российской национальной идентичности? В этом контексте очевидна актуальность проблемы кавказской идентичности, ее роли и места в общей системе процессов современной российской социально-культурной трансформации. Этой проблематике, требующей, как нам представляется, пристального внимания социально-гуманитарной науки, посвящена данная глава.

Категория «идентичность» активно используется в современной дискурсивной практике. При этом принято различать два варианта ее смысловой интерпретации [1].

Первый – идентичность как форма отношения, т. е. субъективный конструкт сознания (самосознания) индивида, его рефлексии. Здесь идентичность понимается как акт сознания, мотивируемый и направляемый неустранимой потребностью человека как-то самоопределиться в мире,

в социальном бытии, культурном пространстве, иначе говоря, экзистенциальным вопросом «Кто я?». При таком понимании (интерпретации) идентичность являет собой всего лишь момент интенции, отношение-позиционирование «Я» в социальном бытии и культурной реальности, т. е. аспект внутреннего мира человека, а значит, нечто такое, что не поддается объективации. Однако существует, как уже подчеркивалось, и второй вариант интерпретации смысла идентичности, который рассматривает ее как некое целостное единство вполне поддающихся объективации и репрезентации маркеров (паттернов) – культурных, психологических, поведенческих. В этом случае идентичность соотносится не только с миром сознания, но и с субстанциональными сущностями – социумом (социальная идентичность), культурой (культурная идентичность), политикой (геополитическая идентичность), с социально-культурной средой в целом (цивилизационная идентичность). Такое онтологизированное понимание переводит идентичность из области метафизических спекуляций и психологизмов в пространство социологической, культурологической и социально-философской аналитики.

Заметим, данный вариант интерпретации идентичности восходит к идеям Э. Эриксона [2], который увязывает идентичность не только с ценностно-смысловым позиционированием человека, но и со всеми значимыми аспектами бытия, включая типические формы организации жизненного мира человека, его адаптивную стратегию, стандарты поведения и даже характерные поступки, что без особого труда поддается объективации. Дискурс идентичности, как уже подчеркивалось, пока строится так, что приведенные варианты интерпретации идентичности, а точнее – модели идентичности, фактически рассматриваются как альтернативные [1, 3]. Однако, как показывает анализ, альтернативность приведенных вариантов понимания сути идентичности не выдерживает критики, а точнее сказать, эти варианты интерпретации идентичности не являются альтернативными в общепринятом смысле. В самом деле, идентичность как отношение «Я» к остальному миру, как субъективно-рефлексивный ответ на вопрос «Кто я такой?» уже в силу социальной сущности человека предполагает сопряженные вопросы: «кто мы такие?», «кто они такие?», «в чем и как мы разные?». Иначе говоря, любая попытка ответить на вопрос «кто я такой?», определить и позиционировать себя в системе отношений с миром выводит в социально-культурное пространство коммуникации и интеракции, где отношение «Я» к миру не может ограничиться неповторимо-уникальными ощущениями, представлениями, переживаниями, ценностно-смысловыми ориентирами и оценками единичного индивида (т. е. внутренними рамками сознания индивида). Необходимо, чтобы в этом самом «неповторимо-уникальном» восприятии некоего конкретного «Я» содержалось еще нечто общее и сходное в восприятиях других членов «Мы-сообщества», к

которому принадлежит этот «Я». А точнее – содержался бы момент интерсубъективности, который предполагает, что общее, сходное, устойчивое и самотождественное в сознании и ценностном позиционировании членов «Мы – сообщества» обретает, следуя законам социальной коммуникации-интеракции, знаково-символические, а значит -- формализованные и отчуждаемые маркерные формы. Иначе говоря, идентичность есть самоощущение и самоопределение (позиционирование) человека в социально-культурном бытии, но она возможна и существует в интерсубъективном пространстве, посредством коммуникации и интеракции – на основе знаков, символов, означиваний, т. е. неких «маркеров» и их интерпретации. Если учитывать эти обстоятельства, очевидно, что два варианта понимания идентичности («системно-маркерная модель» и «модель субъективного Я-отношения») вовсе не исключают друг друга. Более того – могут рассматриваться в философских категориях «форма» (маркерный состав) и «содержание» (форма и тип отношения человека к социально-культурной реальности). При таком подходе решается и другая методологическая проблема идентичности – синтезируются различные смысловые аспекты и концептуальные толкования идентичности, выстроенные с позиций предметных наук (психологии, социологии, политологии, культурологи), а смысловой мир категории «идентичность» обретает философский уровень обобщения. Более того, на этом (философском) уровне идентичность предстает как один из важнейших аспектов социального бытия, а именно как форма условной социальной информации, предопределяющей культурно-коммуникативную позицию и стратегию социальной интеракции, поведения человека.

Очевидно, что в обыденной жизни (в повседневности) идентичность бытует в стереотипах («какие они», «какие мы», «какой я»), в которых в субъективной форме, а порой и с серьезными искажениями выражены маркерные составы идентичности. Таким образом, в повседневной жизни идентичность бытует и явлена прежде всего в опосредованно-превращенной форме – в форме расхожих культурных стереотипов. По этой причине при анализе социальной, а тем более – этнической идентичности невозможно обойтись без обращения к социально-психологическим стереотипам, разумеется, сочетая это с репрезентацией и системным анализом ее маркерного состава. Впрочем, и стереотип также является формой информации и может рассматриваться как фрейм, как сумма неких, недостаточно проясненных, критично не отфильтрованных, системно и рационально не организованных данных, присутствующих в сознании человека, оказывая влияние на коллективные и индивидуальные процессы понимания, коммуникации, интеракции. Таковы исходные методологические позиции нашего анализа роли и места кавказских культур (кавказского культурного фактора) в современных противоречивых процессах российской социально-культурной

трансформации, в том числе и в плане формирования российской культурно-цивилизационной идентичности.

Как нам представляется, уместно еще одно замечание предварительного характера: последние десятилетия («эпоха либеральных реформ») в нашей стране в силу различных причин ознаменовались взаимной дистанцированностью социально-гуманитарной науки и реальной политической практики. Своеобразным исключением из этого правила, по-видимому, явился дискурс идентичности: если тематизация «кризиса идентичности» и поиск ее новых модусов был и остается едва ли не главным мотивом социально-гуманитарной науки постсоветской России, то обретение «европейской идентичности» изначально стало императивом наших реформ (как это начиналось в 90-х годах). В реальной же действительности в ходе реформенных процессов обширный спектр идентичностей, свойственных российскому социуму, «сработал» таким образом, что сегодня мы имеем то крайне сложное, противоречивое и многомерное социально-политическое и культурное бытие, что имеем. В этом контексте встает вопрос не только о переосмыслении и рациональной корректировке либеральных реформ 90-х годов, что и происходит в последние годы, но также и о «перепрочтении» и переосмыслении всей проблематики современных трансформационных процессов в России в аспекте становления российской социально-культурной идентичности, российской нации. Здесь, как показало время, особое место занимает проблема кавказской идентичности, которая в острых конфликтах заявила о себе еще на исходе советской эпохи, в 80-е годы, и уже имеет собственную историю, реконструкция которой, хотя бы схематичная, напрашивается по соображениям методологического порядка, хотя эти вопросы в той или иной мере уже затрагивались в предыдущих главах (в частности, в гл. VIII).

2. От «войны» идентичностей к их конвергенции и синтезу: поиск путей

Хаотизация пространства советского бытия, дезорганизация и разрушение советских социальных связей-отношений и последовавшее за этим социально-политическое структурирование постсоветского пространства, а главное – легитимация множества произвольных государственных и административных границ на этом пространстве происходила под флагом «поиска» и «утверждения» идентичности – культурной, этнической, национальной, политической [4–6]. Поначалу подобное явление было вполне естественной реакцией массового сознания (и его локально-региональных модусов) на неопределенность курса «перестройки». Однако к 90-м годам оно обрело характер агрессивных политических действий по мобилизации идентичностей, прежде всего этнических – характер «войны идентичностей». Об этом как нельзя лучше свидетельствуют особенности развития

процессов самоидентификации на постсоветском пространстве. В генезисе этих процессов явно прослеживаются два этапа, резко различающихся по доминантным целям, составу лидеров «поиска идентичности» и по механизмам этого поиска. На первом, по сути стихийном и спонтанном этапе, этапе «всплеска» сознания, который развивался больше в форме публицистической активности гуманитарной интеллигенции, доминировали интенции культурного возрождения: «возрождения родных языков», традиций, обычаев, а по сути – интенции к дивергенции идентичностей, к поиску и манифестации их различий (как «бунт культурных различий» и идентичностей). Но вскоре на смену лингво-культурному этапу поиска культурной (социально-культурной) идентичностей пришел другой – этап политизации этнической идентичности, со всеми атрибутами сепаратистской, этнополитической активности: с мифологизацией истории [4], уникализацией этничности и сакрализацией этнических ценностей [5, 6]. Это уже выходило далеко за пределы исканий «своей культурной идентичности», по существу, являло собой теоретизацию «собственного пути» социально-исторического и культурного развития, мобилизацию политических ресурсов движения по такому пути. В этом плане постсоветские социально-политические процессы стали, как уже отмечалось, своеобразной войной – «войной идентичностей» и «террором культурных различий». Крайними формами ее проявления стали чеченский конфликт, суверенизация этнических республик России, феномены непризнанных государств на постсоветском пространстве и узаконенное в масштабах государства притеснение идентичности «иного» – так называемых «не граждан» в Прибалтийских республиках. Но дело в том, что конфликт идентичностей не сошел с арены вместе с острой фазой распада советской социально-политической системы, как принято негласно полагать. Он сохраняется и поныне, периодически обостряясь, что болезненно ощущается в российской повседневности, а порой и весьма масштабно, как это имело место в Кондопоге. В этом контексте порой и ставится вопрос о новой фазе российского самоопределения [7, 8]. Особый интерес в этом плане, как уже подчеркивалось, представляет кавказская идентичность, ее роль и место в современных процессах формирования российской национальной идентичности, а по сути – в процессах становления новой России. Речь идет прежде всего о путях и способах преодоления бытующей аспектальности и полярности интерпретации «кавказской культурной ситуации» и «кавказского культурного фактора» в социально-культурном бытии современной России, а главное – речь идет о формировании моделей прогнозирования и механизмов регулирования процессов консолидации российского сообщества культур и наций, иначе говоря, о стратегии движения к созданию российской социально-культурной идентичности и российской нации.

При анализе любой проблемы, как известно, встает вопрос о типе ее сложности и способах адекватного выражения этой проблемы. Как уже

подчеркивалось, проблема «кавказского фактора» в современных процессах российской социально-культурной трансформации к новому культурно-цивилизационному модусу требует анализа и осмысления прежде всего в категориальности и дискурсах идентичности.

3. Конфликтогенный потенциал кавказской социально-культурной идентичности и контекстекты его проявления

Серьезным препятствием к объективному анализу этнического бытия и его аспектов, в том числе культуро-идентификационных маркеров и измерений, является прочно укоренившаяся в нашей отечественной этнологической науке традиция – представлять все этническое лишь статично, к тому же в позитивных, комплиментарных и героико-драматических тонах и оценках. В прошлом (в советскую пору) неизбежные издержки подобной методологической традиции компенсировались тем, что этнос, этническая культура и этничность рассматривались как рудименты истории и социального бытия (таковы были санкционированные доминирующие исследовательские позиции). Но как показало время, «похороны этничности» оказались явно преждевременными: вырвавшись на просторы политической стихии 80-90-х годов минувшего века, она, по существу, стала главным ориентиром и инструментом социально-политического и культурного переустройства бывшего советского пространства, а заодно – и источником особенностей социально-политического бытия современной России. Однако это обстоятельство, как показывают факты, практически не повлияло на базисные установки отечественной этнологической науки (этнической культурологии тоже, если не считать, что за последние годы она позаимствовала западные модели теоритической концептуализации в том числе и идею-принцип «идентичность»), – наша этнология так и осталась на позициях комплиментарности в отношении своего объекта, этноса.

Очевидна непродуктивность подобной научной позиции, поскольку она игнорирует то непреложное обстоятельство, что социальный мир, в том числе и мир этноса, это бесконечная цепь латентных и открытых противоречий и конфликтов, их теневых аспектов. Мы научимся распознавать их причины и истоки, находить пути предотвращения и разрешения конфликтов культур и социумов лишь в той мере, в какой будем готовы видеть собственную причастность к происходящему, что называется, готовы и способны видеть себя и свою культуру в реальном свете. В этом контексте встает один из ключевых для рассматриваемой темы вопросов: «Какие особенности кавказской социально-культурной идентичности, ее структуры и маркерного состава становятся источниками тех социальных конфликтов, которые мы, увы, регулярно наблюдаем в разных весях России, а в массмедиа увязываются с «“лицами кавказской национальности”»,

их поведенческими установками. Подобные особенности, на наш взгляд, и в самом деле существуют, их по меньшей мере три:

– активность и действенность горизонтальных (горизонтально-сегментированных) социальных отношений в кавказском социуме и культурном мире;

– эффективность института «старшего», формализованный и ситуационно-ролевой характер этого института;

– коммуникативная активность кавказцев.

Эти особенности кавказской социальной идентичности известны достаточно широко (и сами по себе не являются конфликтогенными, все зависит от конкретных обстоятельств). Известна прежде всего коммуникативная активность кавказцев, а также чрезвычайно значимый характер горизонтальных отношений в пространстве их бытия, что уходит своими архетипическими корнями в традиционные на Кавказе сегментарно-горизонтальные формы социальной самоорганизации и регуляции в формах рода, тейпа, тухума, доминировавших длительное время. Вероятно, более детальных пояснений требует институт старшинства, а точнее, те специфические особенности, которые появились в этом институте в последнее время и, судя по всему, пока не всегда принимаются во внимание не только «массовым» человеком (россиянином), но и теми, кто занят культурологичесим анализом, а тем более – политическим управлением процессами российской трансформации. В стереотипах массового сознания кавказская социальная идентичность всегда ассоциировалась и ассоциируется прежде всего с особым статусом и влиянием, властью и привилегированным положением старшего по возрасту («тамады», «старейшины»). На самом же деле институт старшего в системе кавказских этносоциальных отношений в новое время под влиянием объективных обстоятельств историко-культурного, экономического и политического порядка претерпел серьезные изменения, в результате чего он («старший»), сохранив формализованный и высокостатусный модус, обрел к тому же ситуативно-ролевой характер. Иначе говоря, обрел рациональность и мобильность. «Старшим» ныне практически признается и оказывается тот, у кого наибольший ресурс (символический, экономический, властный) в данной группе и в данный момент времени, т. е. тот, кто имеет наибольший шанс ответить на вызовы ситуации («момента»). Подобная трансформация института старшего, которая фактически произошла еще в советское время и в общем воспринималась как «унижение», «деформация» и «забвение» этнических традиций (этничности), в эпоху современных либерально-демократических реформ обернулась, как показывают факты, резким ростом адаптивности кавказских этносов к новым, динамичным жизненным ситуациям. Данный пример, вероятно, примечателен и как иллюстрация к диалектике идентичности, которая, будучи ментальной репрезентацией и формой поведения (отождествлением

себя с некоей системой идей, ментальных образов, ценностей, форм социальных отношений и поведенческих схем), неизбежно подвержена влиянию среды, общего социально-культурного контекста и меняется под его влиянием. Конечно же, в мире кавказских этнических культур по-прежнему сохраняется и традиционный модус института старшинства, но теперь главным образом во «внутреннем пространстве» этнической культуры: на семейных, родовых, аульных традиционно-ритуальных мероприятиях (свадьбах, похоронах и т. д.), где возникновение кофликтов маловероятно.

Понятно, что в контексте рассматриваемой нами проблемы, роли и места кавказской идентичности в современной российской трансформации анализ перипетий института старшего носит не более чем факультативный (сопутствующий) характер. Главное в другом – как проявляются особенности кавказской идентичности в социально-культурном бытии современной России. Реальные факты показывают, что в тех крайне сложных условиях социального бытия, которые были порождены фундаментальными рыночными реформами и шоковой терапией 90-х годов и сопровождались социальной атомизацией и массовой аномией российского населения, иначе говоря, в условиях, когда коллективно-групповая (корпоративная) самоорганизация и коллективная мобилизация оказались в остром дефиците на всем пространстве России, отмеченные выше особенности кавказской социальной идентичности обеспечили более высокий уровень адаптивности и относительную социально-экономическую успешность для ее носителей. Это, естественно, спровоцировало приток кавказцев в центральные, экономически активные регионы России, породив в массовом сознании образ «нового номадизма» (нашествия «лиц кавказской национальности»), со всеми вытекающими оттуда нецростыми последствиями. Впрочем, следует заметить, что в обеспечении адаптивной успешности выходцев из Кавказа в «эпоху либеральных реформ», в силу специфических особенностей этих реформ, решающую роль сыграла не только и не столько уже отмеченная «корпоративная мобильность» субъектов кавказских этнических культур (носителей кавказской культурной идентичности), сколько живучесть в среде кавказцев некоторых специфических традиций прошлого – дарения и данничества. Дело в том, что наши либеральные реформы, казалось бы, долженствующие опираться на рационально-мотивированную активность «снизу» и горизонтальные отношения в социуме, изначально (с 90-х годов) строились сверху и на редкость императивно, как мессианское деяние; фактически строились в «превращенных формах». Соответственно, и плоды этих реформ изобилуют превращенными формами. В итоге социально-политическая и культурная среда в современной России, увы, структурирована скорее не принципом равных возможностей – самым главным в системе либеральных ценностей, – а олигархизмом (самых различных форм и масштабов), авторитаризмом, этатизмом и эгоистичным (если не сказать

агрессивно наступательным) корпоративизмом. Более того, эти «порождающие начала» реформ 90-х годов и их активность в ходе реформ отлились в особые социально-культурные формы, фиксирующие «состоявшееся» распределение ресурсов общества в современной России явно не принципу равных возможностей. Вот некоторые примеры этих «новейших социально-культурных форм», которые у нас ныне по всей России выступают как воплощение и символы «удавшейся жизни»: «муж мэр – жена успешный предприниматель» (варианты: муж – президент этнической республики, губернатор края-области, министр, прокурор, судья, а в качестве успешного предпринимателя – сын, дочь, зять, брат, тесть, теща, друг, друг семьи т. д.). Так принцип равных возможностей в «эпоху либеральных реформ» в стране обрел превращенную и деформированную форму – форму слитности власти и бизнеса, т. е. форму монополизации возможностей, что имеет особое значение в контексте рассматриваемой проблемы. При кажущемся, на первый взгляд, разнообразии форм слитности власти и бизнеса (форм «приватизации возможностей»), произросших на ниве наших реформ, за ними стоит фактически один и тот же тип совсем не либеральной экономики – экономика коррупции, «данническая экономика». А она в современной России, как показывают факты, чрезвычайно многообразна в механизмах и способах своего существования. Так, когда речь идет «об авторитетном мэре» крупного города (или «влиятельном губернаторе» региона), прочно встроенном в вертикаль власти, данническая экономика функционирует в форме повседневной, «рассроченной» конвертации политического влияния в «собственность – деньги – бизнес», а в роли данников выступает все бизнес-сообщество (по сути – все население) без явной персонификации. Подобная форма даннической экономики у нас стала практически «легитимной», во всяком случае, не вызывает в обществе серьезных протестов, а тем более-активного противодействия – остается темой спорадической активности структур власти. Другое дело, когда речь идет о чиновниках рангом пониже: префектах, мэрах небольших городов в российской глубинке, милицейских чинах. Здесь данническая экономика по понятным причинам падает на плечи конкретных данников, прежде всего «призванных лиц», каковыми чаще всего оказываются те, кого в России ныне именуют «лицами кавказской национальности». Их ценность обусловлена и заключается в уже указанных особенностях кавказской социальной идентичности – в приверженности к традициям дарения и данничества. Рекрут кавказца в вотчины российского чиновника средней руки – от Калининграда до Камчатки и Магадана – вот типичная форма проявления «успешной» адаптивности кавказцев к современным российским условиям. Это – реальность, которая требуют не только системного-культурологического, социологического, экономического осмысления, но и преломления на плоскость политической практики, практики управления процессами современной российской социально-культурной трансформации.

Подчеркнем еще раз, ситуативная, временная и явно относительная адаптивная успешность выходцев из Кавказа в российских регионах (в современном российском социально-экономическом пространстве) обусловлена, в первую очередь и более всего, явными дефектами реформ, а именно – их тотальной зависимостью от чиновника и коррупции. В итоге же получается так, что некие особенности кавказской культурной идентичности (и социальной адаптации), которые сами по себе не являются ни плохими, ни хорошими, а тем более вовсе не гарантируют какой-то особой креативности, оказались, с одной стороны, «основой» экономической «успешности» кавказца (подчеркнем еще раз, в силу превращенного и деформированного характера существующих сегодня в нашем обществе социально-экономических отношений и механизмов), а с другой – серьезным конфликтогенным фактором, подстегивающим этнофобию в России. Понятно, что «кавказский рекрут» носит временный и ситуативный характер, он, разумеется, исчезнет из обихода по мере роста экономики, становления развитого гражданского общества в России и роста культуры бизнеса. Вместе с тем следует заметить: «рекруты в данники» составляют малую толику от многочисленной армии безработных в южных (северокавказских), донельзя перенаселенных республиках. Более того, есть причины фундаментального порядка, которые настойчиво заявляют о себе и заставляют относиться с тревогой и озабоченностью к описанным выше формам адаптивной «успешности» отдельных кавказцев. Дело в том, что ныне этносы (и кавказские тоже), будучи захвачены в орбиты процессов глобализации, утрачивают один из ключевых идентификационных признаков, а именно – территориально-пространственную локализацию («географический маркер»), обретая диффузные и сквозные формы присутствия в социальном бытии мира, что проявляется в условиях современной России, где миграция и диаспоры все больше определяют демографический облик страны и наиболее проблемные особенности ее социально-культурного бытия. Факты свидетельствуют о том, что Россия, которая на протяжении последних пяти веков прирастала свое пространство этническими ареалами, ныне вступила в принципиально новую историческую полосу – в полосу качественных (парадигмальных) сдвигов в социально-демографическом и культурном бытии. Если до недавних пор в демографической картине России доминировал мозаичный (гетерогенный) тип расселения этнических социумов (на локальных этнических территориях, мозаично вкрапленных в общероссийское пространство), то теперь под давлением обстоятельств, созданных реформами последних десятилетий, российские этносы широким «диффузным фронтом» двинулись практически по всей территории страны, во все ее веси, явно указывая на развертывание процессов, объективно ведущих к становлению нового типа социокультурной идентичности. Реально складываются фундаментальные предпосылки к становлению

новой социально-культурной идентичности и единой российской нации, против чего, увы, направлена ныне активизирующаяся в России этнофобия (которая едва ли не чаще всего проявляется в виде кавказофобии).

4. Этнофобия как форма кризиса культурного сознания

В условиях жестких вызовов современного мира достижение глубокой культурно-технологической модернизации и сохранение политической стабильности становятся вопросами исторических перспектив России – ее целостности и шансов оставаться значимым актором мирового социально-политического пространства [7, 8]. В то же время, очевидно, что системная модернизация России и развитие ее по исторически перспективному пути консолидированной нации-государства будут успешны лишь в том случае, если в сознании политического класса страны, российской интеллигенции, россиян будут происходить «опережающие преобразования», которые ориентированы на это. При кажущейся, на первый взгляд, тривиальности такой постановки неготовность сознания политического класса «принять неизбежные решения» остается «проблемой номер один» в современной России. Если в отношении технологической и экономической модернизации страны острота проблем идет на убыль, то именно неготовность не только массового сознания, но и политического класса к принятию «неизбежных решений» в сфере национальных и национально-культурных отношений становится одной из острейших проблем современной России, проявляясь прежде всего в широко распространенных феноменах этнофобии и шовинизма.

Доминантный этнос страны – русский, который сегодня находится в ситуации политического и социально-культурного вызова стать гражданской нацией в синтезе со всеми этносами Федерации и решить таким образом экзистенциальную задачу обеспечения целостности и единства России на перспективу, пока, судя по всему, не готов к этому. Здесь явно сохраняется инерция культурно-политических импульсов 90-х годов – интенции массового этнического сознания на «культурное возрождение», что сегодня в реальной практике оборачивается редуцированием русской культуры к консервативным и даже архаическим формам, реанимацией былой субэтнической дифференциации русского этноса (казачества, мещер, поморов и т. д.), ренессансом религиозности. Все это объективно дистанцирует русское сознание от всего культурно и этнически «иного» (инородца). Ситуация усугубляется тем, что сознанием российской (прежде всего русской) молодежи с нарастающей активностью завладевает массовая культура, которая в своих ценностях, нормах, формах и идентификационных маркерах позиционируется негативно по отношению к этническим культурам.

Понятно, что культурное самопозиционирование человека или целостной группы людей (социума) – явление объективное и само по себе

не влечет негативного отношения к «иным культурам». Но новейшая история России складывалась так, что демонтаж советского уклада жизни в этнических республиках, как уже отмечалось, до сих пор разворачивался и разворачивается в форме демонтажа культур, культурных связей – отношений, более того – в форме острого конфликта культур и идентичностей, пробуждая этнофобию. Причины, подхлестнувшие в 90-х годах этнофобию в России, известны, парад суверенитетов республик и исход русских из них, чеченская война; монополизация торговли на продовольственных и вещевых рынках выходцами из стран СНГ. Ныне все эти проблемы, казалось бы, уже не имеют прежней остроты: чеченская война остановлена и ее последствия устраняются; в этнических республиках демонтирована суверенность и наведена вертикаль власти, а «инородцы» лишились монопольного положения в сфере торговли, но этнофобия не ослабевает. В чем причина такого положения? Факты свидетельствуют о том, что ныне этнофобия (особенно кавказофобия) уже обрела самостоятельную жизнь, бытует в культуре российского общества и в информационном пространстве, не только и столько отражая реальные феномены сознания, сколько навязывая ему нескончаемое «конфликтно-драматическое зрелище» – своеобразный сериал, шоу о лицах «кавказской национальности». Этнофобия в массмедиа в модусе «лицо кавказской национальности» фактически стала неплохо сбываемым информационно-культурным товаром, бытующим по циничнопрагматическим правилам рынка – минимум затрат (средств, усилий, таланта), максимум прибыли. К тому же этот товар просто необходим несчетному множеству малотиражных СМИ (распространенной в России форме малого бизнеса), изначально ориентированных на обывателя, психологически травмированного неудачами и тяжелыми социально-экономическими последствиями наших либералистских реформ. Этнофобию подпитывают и те политические силы и движения, которые с 90-х годов манифестировали себя как культуро-возрожденческие, хотя им нечего предложить обществу, кроме идеи борьбы с «инородцами», «лицами кавказской национальности», «незаконными мигрантами» (увы, они в восприятии российского обывателя ассоциируются с издержками реформ последних десятилетий).

Все это вновь и вновь актуализирует проблему выявления потенциала этнических культур к взаимному диалогу, к трансформации и синтезу новой российской культурной идентичности. Кавказские этнические культуры, как показывает анализ, располагают огромным потенциалом подобного плана, что пока явно недооценивается.

5. Культурный «неосинкретизм» как маркер современной кавказской идентичности

В исторической и культурологической науках принято увязывать кавказскую культурную специфику с «лимитрофным» положением

региона – на стыке восточных (тюркских), западных (греческой, византийской), южных (персидской, арабской) и русской (северной) цивилизаций [9]. Такая методологическая позиция во многом оправданна, когда культурный мир Кавказа рассматривается в диахроническом плане, в плане генезиса. Однако ситуация принципиально меняется при синхроническом анализе современного состояния культурного пространства: налицо яркий русско-кавказский (кавказско-русский) культурный синкретизм, а что касается влияния и следов других культур и цивилизаций, то они, что называется, лишь едва просматриваются, в неких паттернах [10]. Системный анализ феномена современного кавказского культурного синкретизма пока еще ждет своих исследователей – мы ограничимся лишь репрезентацией его некоторых аспектов, настойчиво заявляющих о себе в маркерной системе кавказской культурной идентичности. Речь идет прежде всего о языковом бытии кавказского культурного пространства (мира). Здесь уже с прошлого века монопольным языком социально-культурной коммуникации является русский. Понятно, что этому способствовали и политические обстоятельства (советская эпоха). Однако, как показала история, а точнее, сложный, противоречивый и конфликтный культурно-политический опыт 90-х годов, укоренение русского языка в кавказских культурах обрело уже экзистенциальный характер и в определении его культурного статуса политический фактор, судя по всему, уже не играет решающей роли. В этом плане характерны следующие факты. Радикальные этнические (сепаратистские) движения и организации, возникшие и действовавшие в 90-х годах (на гребне «всплеска этнического сознания»), настойчиво выдвигая вопросы о политическом суверенитете республик, о создании «кавказской конфедерации» вне России, не поднимали вопросов в отношении статуса русского языка. Разумеется, это не является плодом забывчивости северокавказских этнофундаменталистов. Тем более что в республиках-лидерах этнического фундаментализма, в Татарии и Башкирии, активно проводилась политика ограничения пространства действия русского языка, в том числе в средней и высшей школе, а также отказа от русской (кириллической) графической основы письма. Анализ показывает, что за этой кажущейся непоследовательностью культурно-политических порывов этнического движения 90-х стоит, как уже подчеркивалось, факт экзистенциального порядка, с которым были вынуждены считаться даже ревнители этнической суверенности, – русский язык стал языком культуры и образования, бытового общения и политической коммуникации кавказских этносов, средством их причастности к мировому культурному пространству. Если учитывать известную теорему Сепира-Уорфа [11], которая утверждает, что именно язык определяет (если угодно – предопределяет) мироощущение и мировосприятие человека, то четко фиксируемый в кавказских республиках культурный синкретизм и характер этого синкретизма

означает дрейф культурного сознания кавказских этносов в логос русского языка и российской цивилизации. Более того, в Кавказских республиках, эмпирически фиксируется тот факт, что тексты массовой коммуникации (газет, радио, телевидения), построенные на этнических языках, как правило, являются кальками русской устной и письменной речи [12]. В плане культурного синкретизма кавказских этносов, на наш взгляд, заслуживает внимания и культура костюма (одежды). Как известно, именно одежда прежде всего является символом и средством культурного позиционирования человека, манифестации его идентичности. В обиходе кавказских этносов уже давно доминирует европейский костюм, как и у русского этноса. А что касается национального костюма, то в современной культурной практике кавказцев он не выходит за пределы ритуально-зрелищных, культурно-этнографических действ. Столь же радикально задето культурным синкретизмом и жилище кавказских этносов – о специфике жилищной культуры на Кавказе можно говорить лишь довольно условно, с предикатами «с учетом горного ландшафта», поскольку облик жилища здесь (в регионе Северного Кавказа) давно стал русско-европейским. Иное дело – культура питания; ныне ее специфика активно подчеркивается и рекламируется, т. к. она стала предметом прибыльного бизнеса, особенно в российских городах. Но в реальной, повседневной жизни кавказских этносов давно преобладает кухня, мало чем отличающаяся от современной русской, а точнее, от советской, «общепитовской». Представления о том, что на Кавказе на завтрак подается хаш, на обед шашлык, а на ужин хычины с хачапури и все это сопровождается обильными потоками экзотических напитков «чача», «арака», «буза» и т. д., имеют мало общего с реальностью наших дней и отражают лишь стереотипные культурные мифологемы, сложившиеся давно (в эпоху «первичных культурных контактов»). Как видим, переплетение русской и кавказских культур проявляется практически во всех сферах культуры. Но *особое место здесь принадлежит профессиональному искусству: класси*ческий театр, опера, балет, крупные формы художественной и музыкальной культуры пришли в кавказское культурное пространство именно из русской культуры, став формой интеграции кавказских культур в российское цивилизационное пространство (в русский культурный мир). И, что принципиально важно, интегративный вектор в отношениях русской и кавказских культур, по сути, фиксируется в «демографической топологии» региона – русские и кавказцы здесь расселены практически во всех городах и районах диффузно, без территориальных обособлений, без «анклавов» и «гетто».

Вот здесь впору задаться вопросом: «Почему вразрез с бесспорными и многочисленными фактами интегрированности кавказцев в русское культурно-цивилизационное пространство устойчиво бытуют мифы и стереотипы о непроницаемости-герметичности кавказских культур, о средневековых

нравах кавказских социумов, формирующие в русском массовом сознании образ малоприглядного «"лица кавказской национальности"?». Ныне в кавказском культурном ареале, пожалуй, единственной сферой культуры, которая контрастирует с русской (предстает как явно «иное») является культура социальной коммуникации. Она и в самом деле специфична, по меньшей мере, в двух аспектах: ярко ритуализована и подчеркнуто демонстрирует мобилизационный потенциал культуры [13], что у неосвященного, возможно, оставляет ощущение культурной и коммуникативной агрессии. Но в последние десятилетия существенные изменения происходят и в этой, наиболее консервативной сфере культуры кавказских этносов, о чем еще пойдет речь.

6. Гендерный аспект кавказской культурной идентичности

Культурная идентичность (как и социальная), будучи формой отношения, обнаруживает (имеет) различающиеся модусы проявления в сознании носителя данного конкретного типа идентичности и для «внешнего наблюдателя» этой идентичности. Так, если носитель идентичности соотносит себя со смысловым миром и поведенческой схематикой культуры, к которой связана его идентичность, то «внешний наблюдатель» может судить о чужой ему культурной идентичности (и, как правило, судит) лишь на основе текстов или стереотипов – упрощенных, огрубленных, расхожих представлений. Исключением в этом плане не является и кавказская идентичность – в стереотипах массового российского сознания она окрашена настораживающими красками и тонами экспрессивности, напористости, групповой сплоченности, а то и агрессивности. При этом, как показывает анализ, в российских (русских) стереотипах кавказская идентичность соотнесена главным образом с мужчиной (с мужским поведенческим схематизмом), т. е. практически не «схватывают» и не отражают гендерной специфики.

А между тем кавказская социокультурная идентичность проявляет яркую гендерную специфичность, особенно в сфере межпоколенческих отношений. Суть этой специфики можно определить как гендерную асимметричность социально-культурных отношений. В реальной культурной практике это проявляется, в частности, в форме асимметрии отношений «солидарность – конкуренция» в мужских и женских группах. А именно в среде мужчин доминирует конкуренция, в женской среде – коллективная солидарность, компромисс. Разумеется, как и любая закономерность, соотносимая с культурой, социумом и социально-культурными явлениями, гендерная асимметрия «солидарно-конкурентных» отношений в кавказских социумах носит относительный характер. Однако она довольно устойчиво проявляется в целом ряде феноменов, в том числе в модели семьи и в межпоколенческих отношениях кавказских этносов, порождая ряд культурно-поведенческих особенностей, подлежащих учету, когда речь идет о

дискурсе идентичности, а тем более – о межкультурных контактах, диалоге культур, культурно-гуманитарных технологиях. О фундаментальном характере гендерной асимметричности социальных отношений в пространстве кавказских этнических культур свидетельствуют, как уже подчеркивалось, особенности формирования семьи. Здесь модель семьи такова, что женщина выходит замуж в буквальном смысле слова: она покидает родительский дом, свой род и переходит в семью мужа, а точнее, под «присмотр» и «управление» матери мужа, поскольку на Кавказе именно «старшая женщина» управляет семьей. В этой ситуации прочность семьи (брака) едва ли не в первую очередь зависит от того, как строятся (и как сложится) отношения невестки и свекрови, каким регулятивным нормам они подчинены. Так что хорошо известная прочность брака в пространстве кавказских этнических культур явно указывает на компромиссный и толерантный характер этих отношений. И в самом деле, установленные культурными традициями требования и нормы таковы, что отношения невестки и свекрови должны быть именно компромиссными, солидарными. В то же время трудно себе представить такую семейно-брачную ситуацию (модель семьи), когда кавказский мужчина (жених), заключая брак, переходит в семью своей жены, под «власть» родителей жены, ставя таким образом будущее своего брака в зависимость от межпоколенческих отношений двух мужчин: зятя и тестя. Такой брак в пространстве кавказских этнических культур будет восприниматься как маргинальный, ущербный, неприемлемый – так срабатывает гендерная асимметричность внутрисоциальных отношений. Необходимо подчеркнуть, что данная гендерная специфика кавказских этнических культур (и кавказской социально-культурной идентичности) проявляется и в форме своеобразной асимметрии межэтнического брака – в подобный брак чаще всего (по разным оценкам – до 90%) вступает кавказец-мужчина. В этом смысле присущая ей гендерная специфика фактически «размыкает» кавказскую идентичность, создавая предпосылки для интеграции ее носителей в «иные» культурные миры, т. е. опровергая представления о непроницаемости и замкнутости кавказских культур, носителей этой культурной идентичности.

Феномен гендерной асимметричности социально-культурных отношений проявился массовым образом в ходе радикальных ломок уклада жизни и культурных норм, обусловленных процессами либеральных реформ и социально-культурной трансформации в современной России – особенно на ранних, самых сложных этапах реформ, в пору «экономики челночества».

Понятно, что челночество, как и любая форма рыночно-экономической активности, предполагает конкуренцию, конкурентную борьбу, а значит, и способности сорганизоваться для такой борьбы, порой жесткой. Как свидетельствуют факты, именно солидарно-организованным группам челноков удавалось захватывать и удерживать конкретные товарные ниша.

В сложной ситуации 90-х годов гендерная специфика кавказских культур проявилась таким образом, что челночная экономика здесь стала исключительно «женской». Это представляется парадоксальным, поскольку принцип «мужчина – глава и кормилец семьи» является одним из непреложных аспектов ценностно-смыслового мира кавказских этнических культур и нормой бытия мужчин на Кавказе. Однако социально-поведенческие диспозиции (в частности, гендерные модели отношений «солидарность-конкуренция»), присущие кавказской идентичности (характерные для нее), в переломный для социальной самоорганизации момент сработали так, что на ролевые позиции «кормильца семьи» вышли женщины, изначально ориентированные регулятивными нормами культуры на солидарно-компромиссные отношения, резко отодвинув мужчин на задний план. При формально-социологическом подходе все это можно трактовать и как нечто тривиальное: мол, каждое общество отвечает на вызовы времени и объективных обстоятельств «как может». Однако, если рассматривать данный факт (впрочем, широко известный, эмпирический фиксируемый) в общем контексте принципов и норм кавказских этнических культур, если учитывать, что в данном случае мы сталкиваемся с социально-культурным феноменом фундаментального порядка, а именно – с переменой социальных ролей мужчины и женщины (с необычным феноменом гендерно-ролевой инверсии), с дрейфом культурных доминант от маскулинных к феминным, то кавказская социально-культурная идентичность и в самом деле предстает в необычном свете. Оказывается, что представления о средневековой застылости кавказской социально-культурной идентичности, о ее консервативности и неподвластности времени, об абсолютной непроницаемости культурно-смыслового мира кавказских этносов, на которых чаще всего и строятся дискурсы «ужасного Кавказа», не выдерживают критики. Кавказская идентичность принципиально открыта, отличается лабильностью маркерного состава, что особенно ярко проявляется в феномене инверсии гендерных ролей. Но в маркерной системе кавказской социально-культурной идентичности, разумеется, есть и такие элементы, которые носят консервативный и конфликтный характер, в частности, роль этатизма в системе социально-культурных ценностей.

7. Этатизм в системе кавказской идентичности

Социальная идентичность, будучи сложной, многосоставной и многоуровневой системой-процессом архетипических предрасположений, особенностей мироощущения, нормативно-ценностных ориентиров, поведенческих схем и диспозиций, постоянно эволюционирует и корректируется под влиянием различных факторов и обстоятельств. Исключением в этом плане не является и кавказская культурная идентичность, выше уже отмечался факт весьма существенной трансформации института старшинства в системе этой

идентичности: он ныне стал более рациональным и гибким в контексте требований времени и культурной модернизации; налицо и необычный, «кавказский» культурный синкретизм, который можно понимать как объективный этап интеграции и синтеза русской и кавказской культур.

Однако в последнее время в структуре кавказской идентичности произошли и изменения явно «откатного» и «регрессивного» характера, архаичной («попятной») направленности. В этом плане характерно следующее замечание уже цитировавшегося автора [9], высказанное в конце 90-х годов: «Северный Кавказ... обретает черты восточной культуры, восстанавливает восточную исламизированную ментальность, дрейфует в сторону исламской цивилизации». «Откат идентичности», о котором идет речь в данном случае, как нам представляется, носит частичный и аспектный характер, относится, главным образом, к такой интенции кавказской идентичности, как этатизм (этнический этатизм), и обусловлен им. Именно этнический этатизм еще на самых начальных этапах «всплеска» этнического сознания и эпохи поиска этносами собственной идентичности заявил о себе как главный ориентир этого поиска. Как известно, этнический этатизм имеет много измерений и аспектов [14], он бытует как форма идеологии и как политическая практика, обретая в этих измерениях субстанциональный характер и, таким образом, выходя за пределы идентичности конкретного этнического социума. Однако, как свидетельствуют факты, этнический этатизм бытует и как архетипическое предрасположение и культурная ценность этноса, что, на наш взгляд, превращает его в идентификационный признак, маркер. Анализ показывает, что одним из главнейших факторов (если не решающим), позволившим в 90-е годы выстроить в Кавказском регионе (и не только здесь) свои мини-государства и собственные кланово-автократические режимы власти не очень популярным этнократическим лидерам советского модуса (которые, заметим, не располагали в то время значимыми силовыми и финансовыми ресурсами), стала именно активная интенция этнического сознания и этнических культур Кавказа на этатизм. Подчеркнем еще раз, слепую энергию стихийного этнического подъема той поры удалось ввести в рамки некоего социального порядка в условиях явного дефицита властных ресурсов даже не очень популярным «первым лицам» разваливающейся советской власти. Это стало возможным именно вследствие манипуляции культурно-символической ценностью «свое государство» («суверенитет», «собственная государственность»). В этом плане примечателен, можно сказать, архетипичен, тот факт, что самая крупная и влиятельная структура этнического движения на Северном Кавказе в 90-е годы именовала себя «Конфедерация горских народов». Поскольку конфедеративные отношения, что называется, по определению предполагают автономию и суверенность вступающих в подобные отношения. Уже само название этой структуры

выражало главную интенцию этнического движения в регионе – создание конфедерации моноэтнических государств, позиционирующей себя в отношении России и «прочего внешнего мира» как крупная геополитическая единица. Так очередной раз в ситуации спонтанной активности этносов региона объективировалась интенция кавказской социально-культурной идентичности на этноэтатизм. Фактически подтверждая эту интенцию кавказской идентичности, в Новейшее время о себе заявили следующие факты: разделение Чечни и Ингушетии на два «собственных государства»; попытки учредить суверенную Кабарду и суверенную Балкарию; ползучая идея создания «карачаево-балкарского» и «общеадыгского» государств. Политические процессы последних лет (восстановление единого конституционного пространства страны, десуверенизация этнических республик, наведение вертикали власти, формальный демонтаж скомпрометировавших себя автократических режимов) пока существенным образом не изменили этого маркерного аспекта идентичности кавказского социума; увы, сохраняется интенция на этатизм. Однако, поскольку теперь гуманитарная интеллигенция дистанцируется от этого «символического капитала» и культурной ценности, этноэтатизм, как и следовало ожидать, обретает маргинальные формы проявления, в числе которых появление многочисленных вакхабитских джамаатов («микрогосударств») со своими амирами (вождями), идея «кавказского халифата», попытки исламистского «государственного переворота» то в одной, то в другой этнической республике Северо-Кавказского региона и т. д. В подобных своеобразных феноменах обнаруживается (проявляется) укорененность этнического этатизма в культурно-ценностной системе кавказских этносов, в этом плане он сродни биологическим механизмам борьбы популяции за свою территорию, что на ментально-когнитивном уровне артикулируется в категориях «коренной народ», «исконная территория», «историческое право на свободное распоряжение собственными природными ресурсами» посредством «своего государства». Здесь уместно еще раз напомнить, что социально-культурная идентичность так или иначе являет собой некую интенциональность сознания и алгоритм поведения человека, которые проявляются особенно четко в ситуациях «вызова», «выбора» и «позиционирования себя», иначе говоря, под влиянием внешних, довлеющих обстоятельств и вызовов. Вот здесь мы подходим к весьма значимому для социальной и культурной практики моменту. Дело в том, что именно социальная (социально-политическая) практика страны, а точнее, ее ошибки и промахи уже на протяжении целого века выступают как главный фактор активации и провоцирования интенций кавказской социальной идентичности на этнический этатизм. При этом, если в советское время эти интенции лишь едва теплились на зыбкой почве крайне противоречивой стратегии нациестроительства (в форме автономных

республик), то в далекой от рациональности политике России 90-х годов они получили исходящую от самой власти активацию и массированный выход в практике суверенизации этнических республик («берите суверенитета, сколько можете проглотить»). Сегодня, казалось бы, иная ситуация и триумф этнического этатизма – «уже пройденный этап» в истории современной России. Но в реальности все обстоит куда сложнее, опять-таки в силу ошибок и промахов российской политической практики. Дело в том, что этнический этатизм и сегодня провоцируется действующей политической практикой, действующими нормами российских законов. В этом плане характерен принятый в априоризмах российской политики 90-х годов закон о реабилитации репрессированных народов. Спору нет, реабилитация здесь необходима в максимально возможных объемах и максимально гуманных формах. Но получается так, что отдельные положения этого закона читаются неоднозначно, в частности, относительно территориальной реабилитации, изначально (еще в 90-е годы) интерпретированные в духе этноцентризма и этнической политической автономии, а по сути – в духе этнического сепаратизма и этатизма. Именно по этой причине посылы данного закона по поводу территориальной реабилитации репрессированных народов, долженствующие восстановить справедливость, сами стали источниками новых несправедливостей, антигуманных эксцессов, питательной почвой этнического экстремизма, а главное – легитимным основанием активности откровенно маргинальных и сепаратистских этнополитических движений и структур, так или иначе исповедующих этнический этатизм. Вот примеры провоцирующего действия указанного закона: ингушско-осетинский конфликт; постоянно будируемые радикальными балкарскими этнополитическими группами требования «восстановить балкарские районы периода депортации», что подталкивает республику к административному размежеванию по этническому признаку; ползучая идея «карачаево-балкарского объединения» и т. д. В контексте этих обстоятельств естественно напрашивается вопрос: «Не пора ли скорректировать указанный закон, который находится в явном противоречии с сегодняшним вектором внутриполитического курса России – курса на формирование единого российского гражданско-политического общества, да и единого культурного пространства?».

А между тем проблема этнического этатизма в системе кавказской социально-культурной идентичности, а шире – в этнополитическом бытии современной России, в последние годы обретает новые аспекты, требующие критического осмысления, в том числе методами культурологии. Речь идет о том, что курс на укрепление российского федеративного государства, необходимость которого остро заявила о себе на излете 90-х годов и в целом не вызывает сомнений, в последнее время все чаще заявляет о себе в идеологии и практиках этнического этатизма. В этом плане характерны

дискурсы в драматических тонах по поводу миграции «инородцев» в Россию, как и по поводу монополии «лиц не российской национальности» на рыночную торговлю, а также неослабевающая активность кавказофобии в российских регионах преобладания русского населения. Все это негативным образом отражается на общей социально-политической ситуации в стране, вновь и вновь напоминая об отсутствии четкой культурной стратегии в современной России, стратегии формирования российской многоуровневой национальной идентичности, современного модуса российской цивилизации.

8. Проблема конструирования социально-культурной идентичности в стратегиях новой России

Идентичность, как и любая теоретическая концепция (модель), является не более чем способом репрезентации и идеализации объекта исследования (познания) и социального регулирования. В этом смысле категория «кавказская идентичность» – это попытка выразить современный срез социального, социально-политического и культурного бытия кавказских этносов в массовом сознании этих же этносов, в их соотнесении «себя самих» с «остальным миром» (с миром российского социально-культурного бытия прежде всего). Но это и попытка представить кавказское этносоциальное и этнокультурное бытие как открытую и динамичную систему (систему-процесс), которая подвержена влиянию различных факторов, обусловленных прежде всего российским социальным бытием. Ныне главные из них – экономический и социально-трудовой. Дело в том, что Северный Кавказ в силу ряда причин, в том числе и неравномерного развития субъектов Российской Федерации, к сожалению, не учитываемых должным образом на уровне федерального Центра, находится в ситуации нарастающего отставания как по темпам, так и по качеству социально-экономического развития от средних показателей по стране, не говоря уже о мегаполисах России, которые воспринимаются как «норма новой жизни». Но главное и самое неприятное в том, что эта ситуация, как показывает ход событий, не может быть устранена лишь на основе рыночных механизмов, на которые уповает Центр, – требуется запуск на федеральном уровне некоей политики выравнивания условий развития субъектов РФ. Это особенно важно для южного региона, поскольку здесь существуют объективные причины (объективные факторы) нарастающего отставания в социально-экономическом развитии. Вот некоторые из них:

1. Россия, а точнее ее центральные промышленные регионы, как показывают реальные факты, уже переходят (или перешли) от периода политической и экономической стабилизации к этапу развития – здесь рыночные механизмы и факторы либерализации экономики работают достаточно

эффективно. Северо-Кавказский регион, напротив, в силу накопленных в прошлом отставаний, все еще находится в условиях («в зоне») переходной ситуации, когда рыночные механизмы не срабатывают должным образом, обрекая регион именно на нарастающее отставание.

2. К тому же экономический рост этнических республик сдерживается еще и целым рядом факторов внерыночного порядка. В их числе:

– высокий уровень инвестиционного риска в связи с общей ситуацией в регионе, ее сложностями;

– отсутствие в этнических республиках собственных инвестиционных ресурсов или их явная недостаточность;

– специфичный характер территориального распределения трудовых ресурсов, когда около 60% безработного (незанятого) населения в силу особенностей культуры сосредоточено в крупных селах этнических республик, практически лишенных инфраструктуры, необходимой для экономической, промышленно-производственной деятельности.

Но самое главное – ситуация нарастающего разрыва в уровнях социально-экономического развития России в целом и национальных республиках южного региона начинает обретать самовоспроизводящийся характер в силу неотвратимого действия следующего замкнутого цикла: высокий уровень инвестиционного риска и инфраструктурная неразвитость отталкивают потенциальных инвесторов (делает южные республики России неконкурентными на рынке инвестиций), а отсутствие масштабных инвестиций ускоряет деградацию производственно-технологического потенциала региона, сдерживая темпы и масштабы решения накапливающихся проблем. Речь идет о появлении своеобразной «петли отчуждения кавказского региона от развития» («петли нарастающего социально-экономического отката»). К чему ведет ее действие, видно на примере Кабардино-Балкарии, а точнее – по тенденциям развития структуры валового регионального продукта этой республики за последние 12 лет. Так, относительная доля промышленности в структуре ВРП КБР за указанный период сократилась с 25,5 до 12%, транспорта и связи – с 4,5 до 2,8%, отраслей обслуживания – с 27 до 16,8%. В то же время в структуре ВРП этой республики за означенный период резко возросли доли сельского хозяйства и торговли – соответственно с 14,2 до 27,8% и с 19,5 до 26,8%. Таким образом, за последние 12 лет социально-экономическое пространство КБР фактически трансформировалось «попятно» – от индустриально-аграрного типа к аграрно-торговому типу, явно указывая на откат исторического масштаба и культурно-парадигмального характера. Справедливости ради заметим – ныне в КБР принимаются меры к выходу из этой опасной ситуации. Но главное в том, что «петля отставания» в регионе пока так и сохраняется.

Если не переломить эту ситуацию, трудно рассчитывать на стабилизацию в регионе (со всеми вытекающими оттуда последствиями). В то же

время, как уже подчеркивалось, проблема «самовоспроизводящегося отставания» северокавказских республик в социально-экономическом развитии в существующих сегодня («здесь и сейчас») условиях не может быть решена лишь на основе либерально-рыночных подходов и механизмов – настоятельно требует сочетание мер как рыночного, так и политического регулирования.

Но самое главное – это создать в стране реальные условия для мобильности трудовых ресурсов (а значит, мобильности идентичностей и их конвергенций). Разумеется, эти условия должны содержать и особые механизмы политической регуляции – механизмы «откачки» избыточных трудовых ресурсов из Кавказских республик в другие регионы России. Именно здесь кроется самый тугой узел противоречий этнополитической ситуации в современной России, требующих разрешения. Пока не только не существует подобных механизмов, стимулирующих отток незанятых рабочих рук из республик ЮФО, но даже те кавказцы, которые пытаются самостоятельно, на свой страх и риск, решать эту задачу, наталкиваются на стену этнофобии, оказываются в ситуации «войны идентичностей».

Вероятно, можно ждать, «куда вывезет история», ограничиваясь сетованиями на сложность проблем, советами не «подстегивать» события и довериться «мудрости истории». Можно занять и такую позицию, что социально-экономическая, а тем более этнополитическая проблематика лежит за пределами культурологической науки и ее компетенций. Однако опыт кавказца, каковым является автор этих строк, убеждает, что проблемы культурной практики не имеют решения вне проблематики экономики и политики. Более того, «вызов кавказской ситуации» требует от культурологической науки системного и междисциплинарного подхода к осмыслению современных, скажем, очень непростых культурных процессов. Ныне все указывает на то, что необходимы системные действия на политическом уровне, пора начинать расчистку завалов на пути к становлению единого российского, гражданско-политического сообщества, устраняя при этом и такие конфликтно-превращенные формы социального бытия, как «кавказский рекрут», «номады-диаспоры» из граждан собственной страны. Речь идет о создании необходимых условий формирования российской нации, а значит – о социально-культурном конструировании в новой России, о возможных формах и масштабах использования подобной социальной практики. На арене научно-философской мысли эта проблема ставится еще шире – о «конструировании хорошего общества» в России [15]. Пока получается так, что тот негативизм к социальным практикам советской системы, которая, как известно, была завязана на тотальную социальную инженерию и идеологический прессинг, привел нас к другой крайности – к отсутствию сколь-либо значимой и массово разделяемой политической и культурной идеологии, к чрезмерному упованию на механизмы рынка и на

их «регулирующую рациональность». Но время показало, а политическая практика последних лет еще и подтвердила необходимость стратегии социального проектирования, а значит, культурного конструирования, т. е. системного применения гуманитарных и социально-гуманитарных технологий в массовой практике. Объектом такого конструирования и регулирования в современной России может и должна стать социально-культурная идентичность, если учитывать, что она (идентичность), будучи конструктом сознания, неустранимо содержит мотивационные, т. е. регулируемые аспекты. Более того, поскольку идентичность, как и любой продукт сознания, носит дискурсивный характер, коммуникация в ее самом широком понимании (политическая, культурная, экономическая) является реальным инструментом ее формирования и корректировки (впрочем, рациональная коммуникация в современных политических теориях интерпретируется еще шире – как главная основа социальной общности [16]). Цель дискурсивных и проективно-регулятивных (политических и гуманитарно-технологических) усилий в данном случае очевидна: синтез российских социальных идентичностей.

Мерой и основой задействования всего набора социально-политических практик и механизмов в интересах конвергенции и синтеза российских социально-культурных идентичностей в новую, многоуровневую социально-культурную идентичность, вероятно, могла бы стать идея инновационного развития, будучи спроецирована на плоскость культурной практики. Спроецирована так, чтобы правовая рационализация социума и экономическое принуждение в социуме сочетались бы еще и с механизмами мотивации процессов конвергенции идентичностей и синтезу культа, а значит, к движению российских этносов по пути формирования единой российской, полиидентичной нации. В этом контексте вполне уместно кое-что переосмыслить и в нашей недавней советской практике, которая, как бы к этому не относиться, сумела неплохо выстроить проект «единства и дружбы народов». Речь идет прежде всего о главнейших и объемлющих пространствах коммуникации и социального проектировани, каковыми, конечно же, являются сфера образования и СМИ. В частности, одним из элементов федерального компонента школьного образования мог бы стать предмет «Литература народов России» (как некогда и было), а культура и искусство российских этносов могли бы найти место на телеканале «Культура». Вероятно, в процессах синтеза новой российской идентичности должны быть задействованы и национальные проекты, которые обеспечивали бы стимулирование оттока свободных трудовых ресурсов Кавказского региона в другие регионы России и «диффузность» их размещения.

Понятно, что цель социального конструирования («конструирования идентичности») – это содействие преобразованию ментального мира россиянина, социальных и культурных форм его бытия к достижению

социальной конвенции в обществе. Ныне это главный исторический вызов России. А что касается кавказского этнокультурного мира, кавказской идентичности, результаты непредвзятого анализа убеждают, что они обладают (вопреки стереотипам массового российского сознания) лабильностью и адаптивностью, т. е. главными предпосылками к синтезу. Более того, процессы диалога и синтеза русской и кавказских этнических культур, а значит, процессы становления новой, российской идентичности налицо. Но пока эти процессы идут стихийно, противоречиво и конфликтно, требуя системного и мотивирующего политического регулирования и научно-культурологического внимания.

И в заключение – автора этой монографии на протяжении многолетней работы над ее текстом поддерживала мысль о том, что при всей сложности и противоречивости социально-культурных процессов на юге России и Северном Кавказе кавказская культура день ото дня все глубже врастает в российскую цивилизацию, что, вероятно, позволит с «минимальными потерями» адаптироваться к современным глобальным культурным процессам, а главное – обеспечит ей историческую перспективу.

Примечания

1. Малахов В.С. Идентичность // Новая философская энциклопедия. – М., 2001, т. 2. – С. 78–79. Неудобства с идентичностью //Вопросы философии, 1998, № 2.

2. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.

3. Жаде З.А., Куква Е.С., Ляушева С.А., Шадже А.Ю. Многоуровневая идентичность. – Москва; Майкоп, 2006.

4. Тхагапсоев Х. Г. Мифогенез в новейшей истории российских этносов//Сб. научных статей «Политическая мифология и историческая наука на Северном Кавказе», Ростов-на-Дону, СКНЦВШ, 2004. С. 132-149.

5. Ачкасов В. А., Бабаев С. А. Мобилизованная этничность. – СПб, 2000.

6. Губогло М. Н. Идентификация идентичности // Сб. научных статей «Этносоциологические очерки». – М., Наука, 2003.

7. Красин Ю.А. Политическое самоопределение России: проблемы выбора // Полис. 2003, № 1. – С. 124-134.

8. Пантин И.К. Демократия в России: противоречия и проблемы // Там же. С. 134–149.

9. Черноус В.В. Россия и народы Северного Кавказа: проблемы культурно-цивилизационного диалога // Научная мысль Кавказа. – 1999, № 3. – С. 154–167.

10. Боров А.Х., Дзамихов К.Ф., Карамурзов Б.С., Муратова Е.Г. Социокультурные механизмы северокавказского исторического процесса // Научная мысль Кавказа. – 2006, № 4. – С. 19–27.

11. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологи. – М., 1993.

12. Тхагапсоев Х.Г. Коммуникативные особенности бесписьменных культур// Научная мысль Кавказа. – 2000, № 2. О методологии и культурс двуязычия в условиях этнического региона // Вестник ПГЛУ, 1997. – С. 53–61.

13. Тхагапсоев Х.Г. О кавказской культурной общности //Вестник РАН, т. 69, № 2, 1999. – С. 130–136. Лектонический тип коммуникации и проблема цивилизационной идентификации Кавказа // Научная мысль Кавказа. – 2001, № 4. – С. 43–56.

14. Тхагапсоев Х.Г. Этнический этатизм в социально-политическом бытии современной России // Сб. Этноэтатизм и этнократии на Юге России. – Ростов-на-Дону, СКНЦВШ, 2006. – С. 9–23. Лубский А.В. Лики этнократии // Там же. – С. 24–48.

15. Федотова В.Г. Хорошее общество. – М., Прогресс-Традиция, 2005.

16. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб, Наука, 2000.

БИБЛИОГРАФИЯ

Абаев В.И. Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. – Владикавказ, 1990.

Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. – М., 1958–1995.

Абаев В.И. Нартовский эпос // Известия Северо-Осетинского НИИ, т. 10, вып. 1, Дзауджикау.

Абаев В.И. Этногенез осетин по данным языка// Происхождение осетинского народа. – Орджоникидзе, 1976.

Абикарова Ф. Очерки даргинской дореволюционной литературы. Махачкала, 1963.

Абдуллаев М.А. Из истории философской и общественно-политической мысли народов Дагестана в XIX веке. – М., 1968.

Абдулатипов Р.Г. Кавказская цивилизация: самобытность и целостность // Научная мысль Кавказа. – 1995, № 1.

Авксентьев А.В. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь, 1984.

Авксентьев А.В., Авксентьев В.А. Северный Кавказ в этнической картине мира. – Ставрополь, 1998.

Агаев А. Лезгинская литература. – Махачкала, 1959.

Агбунов М.В. Путешествие в Западную Скифию. – М., 1989.

Азиев М.А., Чахкиев Д.Ю. Каменная летопись страны вайнахов. – М., 1994.

Алив К. Кавказская Албания. – Баку, 1974.

Алиева А.И. Адыгский нартский эпос. – Москва; Нальчик, 1969.

Алироев И.Ю. История и культура чеченцев и ингушей. – Грозный, 1994.

Андиев Б., Андиева Р. Осетинский орнамент. – Орджоникидзе, 1960.

Андреева М.В. Об изображениях на серебряных майкопских сосудах // СА, 1979, № 1.

Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г. Народы Кавказа. – М., 1991.

Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы Древней Анатолии. – М., 1982.

Асанов Ю.Н. Поселения, жилища и хозяйственные постройки балкарцев. – Нальчик, 1976.

Бакланов Н.Б. Архитектурные памятники Дагестана. – Л., 1935.

Бадмаев А. Роль зая-пандиты в истории духовной культуры калмыцкого народа. – Элиста, 1968.

Бгажноков Б.Х. Адыгский этикет. – Нальчик, 1976.

Бгажноков Б.Х. Адыгская этика. – Нальчик, 1999.

Беккизова Л. От богатырского эпоса к роману. – Черкесск, 1974.

Белозеров В.С. Этническая карта Северного Кавказа. – М., 2005.

Бижева З.Х. Адыгская языковая картина мира. – Нальчик, 2000.

Блиев М.М., Бзаров Р.С. История Осетии. – Владикавказ, 2000.

Бетрозов Р.Ж. Адыги: возникновение и развитие этноса. – Нальчик, 1998.

Борисенко И. Храмы Калмыкии. – Элиста, 1994.

Боров А.Х. Северный Кавказ в российском цивилизационном процессе. – Нальчик, Кабардино-Балкарский госуниверситет, 2007.

Боров А.Х., Дзамихов К.Ф., Карамурзов Б.С., Муратова Е.Г. Социокультурные механизмы северокавказского исторического процесса // Научная мысль Кавказа. – 2006, № 4.

Булатова А.Г. Лакцы: XIX век – начало XX века. – Махачкала, 1971.

Вагабова Ф. Формирование лезгинской национальной литературы. – Махачкала, 1970.

Волкова Н.Г. Этнический сосотав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XX в. – М., 1974.

Вопросы истории Дагестана. – Махачкала, вып. 1–3, 1974–1975.

Вопросы истории и этнографии Дагестана, вып. 1–7, 1970–1976.

Гагиев С.Г. Осетинские национальные игры. – Орджоникидзе, 1958.

Гаглойти Ю.С. Абхазо-Осетинские нартские параллели // Известия Юго-Осетинского НИИ. – Цхинвали, 1969.

Гадагатль А.М. Героический эпос «Нарты» и его генезис. – Краснодар, 1967.

Гадагатль А.М. Героический эпос «Нарты» адыгских (черкесских) народов. – Майкоп, 1987.

Гаджиев А. Кавказ в русской литературе первой половины XIX века. – Баку, 1982.

Гаджиев В.Г. Движение кавказских горцев под руководством Шамиля в исторической литературе. Махачкала, 1956.

Гаджиев В.Г. Роль России в истории Дагестана. – М., 1965.

Гаджиев В.Г. Кавказ и Россия (история и современность) // Тарих, 1994, № 1. – Махачкала.

Гаджиев М.Г. Раннеземледельческая культура северо-восточного Кавказа. – М., 1991.

Гаджиев М.Г. Северо-восточный Кавказ на заре бронзового века (феномен прерванной цивилизации) // Вестник Дагестанского научного центра РАН, 1998, № 1.

Гаджиева С. Кумыки: историко-этнографические исследования. – М., 1961.

Гаджиева С. Материальная культура ногайцев в XIX в. – начале XX в.. – М., 1976.

Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. – СПб 1979.

Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа X–XIII вв. – СПб., 1983.

Гамзатов Г.Г. Преодоление, становление, обновления – на путях становления дагестанской советской литературы. – Махачкала, 1986.

Гамзатов Г.Г. XIX век национальной литературы: модель дагестанского «ренессанса» // Научная мысль Кавказа. 1999. – № 3.

Гамзатов Р.Г. Стихотворения и поэмы в 5-ти томах. – М., 1981.

Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.С. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984.

Гарданов А.К. Аталычество. – М., 1973.

Гасанов М.М. Дагестан в составе России (вторая половина XIX в.). – Махачкала, 1999.

Гасанов М.Р. Палеокавказская этническая общность и проблема происхождения народов Дагестана. – Махачкала, 1994.

Гуриев Т.А. Проблемы партиады. – Орджоникидзе, 1982.

Гутнов Ф.Х. Эволюция потестарных традиций осетин // Вестник института цивилизации. – Владикавказ, 2001.

Давидович В.Е., Жданов Ю.А. Сущность культуры. – Ростов-на-Дону, 1979.

Дагестан в период социальных реформ. – Махачкала. 2002.

Дагестанское искусствоведение. – Махачкала, 1976.

Далгат У.Б. Фольклор и литература народов Дагестана. – Махачкала, 1962.

Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. – М., 1972.

Данилова Е.Н. Абазины. – М., 1984.

Дзамихов К.Ф. Адыги – вехи истории. Нальчик, 1994.

Дзамихов К.Ф. Адыги и Россия. – М., 2000.

Дебиров П.М. Архитектурная резьба Дагестана. – М., 1966.

Дебиров П.М. Резьба по дереву в Дагестане. – М., 1982.

Деятели адыгской культуры дооктябрьского периода. Нальчик, 1991.

Дзидзоев В.Д. От союза объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана до Горской республики.– Владикавказ, 2003.

Дзиццойты Ю.А. Нарты и их соседи. – Владикавказ, 1992.

Древние памятники северо-восточного Кавказа. – Махачкала, 1977.

Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. – М., 1977.

Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. – М., 1990.

Дьяконов И.М. Хуррито-урартский и восточно-кавказские языки // Древний Восток. – Ереван, 1978.

Жданов Ю.А. Роковой комплекс Эрисхитона // Научная мысль Кавказа. – 1997, № 3.

Жданов Ю.А. Концепция культуры в трудах В.И. Вернадского // Научная мысль Кавказа. – 1995, № 1.

Забабурова Н.В. Пушкинский Восток и ориентальная традиция европейской литературы // Научная мысль Кавказа. – 1998, № 1.

Заседателева Л.Б. Терские казаки. – М., 1974.

Зодчество Дагестана. Махачкала, 1974.

Иванов В.В. Об отношении хаттского языка к северо-западно-кавказским // Древняя Анатолия. – М., 1985.

Инал-Ипа Ш.Д. Исторические корни древней культурной общности кавказских народов // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М., 1969.

Иессен А.А. Древняя металлургия Кавказа и ее роль в Передней Азии// Между Азией и Европой: Кавказ в IV–I тысячелетия до н. э. СПб., 1996.

История Дагестана в 4-х томах. – М., 1967.

Истории Дагестана с древнейших времен до 20 в. – М., 2004.

История многовекового содружества (к 450-летию союза и единения народов Кабардино-Балкарии с Россией). – Нальчик, 2007.

История Северо-Осетинской АССР. – М., 1959.

История Северной Осетии: XX век. – М., 2003.

История Дона с древнейших времен до падения крепостного права. – Ростов-на-Дону, 1973.

История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII века. – М., 1988.

История народов Северного Кавказа: конец XVIII в. – 1917 г. – М., 1988.

История Кабардино-Балкарской республики. – Нальчик, 1995.

История Чечни с древнейших времен до наших дней в 2 т. – Грозный, 2006.

Кабардино-Балкарский фольклор. – Нальчик, 1983.

Кавказ и Дон в произведениях античных авторов. (Составители В.Ф. Патракова, В.В. Черноус). – Ростов-на-Дону, 1990.

Казначеев А.В. Развитие северокавказской окраины России (1864–1904). – Пятигорск, 2005.

Каймаразов Г.Ш. Очерки истории культуры народов Дагестана. – М., 1971.

Калмыки: перепутье 80-х. Проблемы этнокультурного развития. – М., 1993.

Калоев Б.И. Земледелие народов Северного Кавказа. – М., 1981.

Калоев Б.А. Осетинские историко-этнографические этюды. – М., 1999.

Карачаево-балкарские деятели культуры конца XIX – начала XX в. – Нальчик, 1993.

Карпов Ю.Ю. Россия и этносоциальные процессы на Северном Кавказе в Новое и Новейшее время // Россия и Кавказ сквозь два столетия. – СПб., 2001

Кассиев Э. Очерки дореволюционной лакской литературы. – Махачкала, 1959.

Кешоков А. Собрание сочинений в 4-х томах. – М., 1982.

Климов Г.А. Кавказские языки. – М., 1965.

Кобычев В.П. Поселения и жилища народов Северного Кавказа в XIX–XX вв. – М., 1982.

Косвен О.М. Этнография и история Кавказа. – М., 1961.

Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. – М., 1962.

Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. – М., 1971.

Кугультинов Д. Собрание сочинений в 3-х томах. Норильск, 2000.

Кудрявцев А.А. Древний Дербент. – М., 1982.

Кузнецов А.Я. Народное искусство карачаевцев и балкарцев. – Нальчик, 1981.

Кузнецов В.А. Межнациональное согласие и современная история Северного Кавказа // Тарих. – Махачкала, 1997, № 4.

Кулиев К. Избранные произведения в 3-х томах. – М., 1977.

Кумахов М.А., Кумахова З М. Нартский эпос: язык и культура. – М., 1998.

Кумыков Т.Х. Культура и общественно-политическая мысль Кабарды первой половины XIX в. – Нальчик, 1991.

Кумыков Т.Х. Экономическое и культурное развитие Кабарды и Балкарии в XIX веке. – Нальчик, 1965.

Кушева Е.Н. Народы Северкого Кавказа и их связи с Россией. – М., 1963.

Кушнарева К.Х. Южный Кавказ в IV–III тыс. до н. э.: этапы культурного и социально-экономического развития. – СПб., 1965.

Лавров Л.И. Этнография Кавказа. – Л., 1982.

Магомедов А. Художественное ремесло Дагестана (проблемы формирования культурного наследия в эпоху средневековья) // Вестник Дагестанского научного центра РАН, 1998, № 2.

Магомедов Д. Профессиональное искусство Дагестана: основные закономерности становления и развития. – М., 1972.

Магометов А.Х. Этнография Осетии. Орджоникидзе, 1970.

Магометов А.Х. Этнические и культурно-исторические связи алан – осетин и ингушей. – Орджоникидзе, 1982.

Мальбахов Б., Эльмесов А. Средневековая Кабарда. – Нальчик, 1994.

Мамбетов Г.Х. Традиционная культура кабардинцев и балкарцев. – Нальчик, 1994.

Мамсиров Х.Б. Модернизация культур народов Северного Кавказа в 20-е годы XX века. – Нальчик, 2004.

Марковин В.И. Культовая пластика Кавказа // Новое в археологии Северного Кавказа. – М., 1986.

Марр И.Я. Яфетический Кавказ и третий этнический элемент в создании среднеземноморской культуры // Избранные работы Мара. – М., т. 1, 1983.

Мафедзов С. Обряды и обрядовые игры адыгов. – Нальчик, 1979.

Мизиев И.М. Средневековые башни и склепы Балкарии и Карачая. – Нальчик, 1970. .

Миллер В.Ф. Осетинские этюды. – Владикавказ, 1992.

Мифологический словарь. Глав. ред. Е М. Мелетинский. – М., 1991.

Мужухов М.Б. Средневековая материальная культура горной Ингушетии (XIII–XVIII вв.). – Грозный, 1977.

Музаев Н. Чеченская литература на путях социалистического реализма. – Грозный, 1963.

Мунчаев Р.М, Кавказ на заре бронзового века. – М., 1975.

Мусукаев А.И., Першиц А.И. Народные традиции кабардинцев и балкарцев. – Нальчик, 1992.

Мусукаева А. Северо-Кавказский роман. – Нальчик, 1993.

Налоев З.М. Из истории культуры адыгов. – Нальчик, 1978.

Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов, т. 1–4, 1980 – 1996.

Народы Кавказа. – М., 1966.

Народы России (энциклопедия). Под ред. В.А. Тишкова. – М., 1994.

Нартский эпос и кавказское языкознание // Материалы IV Международного коллоквиума Европейского общества кавказологов. – Майкоп, 1994.

Николаев С.Л. Северокавказские заимствования в хеттской и древнегреческой культурах // Древняя Анатолия. – М., 1985, – С. 65–73.

Очерки кавказской культуры. Майкоп, 2001.

Песни народов Северного Кавказа. Л., 1976.

Панеш У. Типологические связи и формирование художественно-эстетического единства адыгских литератур. Майкоп, 1990.

Пронштейн А.П. Земля Донская в XVIII в. – Ростов-на-Дону, 1961.

Речменский Н. Музыкальная культура Чечено-Ингушской АССР. – М., 1965.

Робакидзе А.И. Жилища и поселения горных ингушей // Кавказский этнографический сборник. – Тбилиси, 1968.

Смирнов К.Ф. Катакомбы Северного Кавказа и их связь с катакомбами Южного Приуралья – Поволжья // Советская археология, 1972, № 1.

Средневековые памятники Северной Осетии. – М., 1963.

Студенецкая Е.Н. Прикладное искусство народов Карачаево-Черкесии в XIX – начале XX вв. // Памятники Отечества. – М., 1977, кн. 3.

Теппев А. Балкарская проза. – Нальчик, 1974.

Тменов В.Х. Зодчество средневековой Осетии. – Владикавказ, 1996.

Тменов В.Х., Бесолова Е.Б., Гонобоблев Е.Н. Религиозные воззрения осетин. – Владикавказ, 2000.

Тотоев М.С. История русско-осетинских культурных связей. – Орджоникидзе, 1977.

Трошин И.И. Очерки изобразительного искусства Калмыкии. – Волгоград, 1970.

Трубачев О.Н. О синдах и их языке// Вопросы языкознания, 1976, № 4.

Туркаев Х.В. Исторические судьбы литератур чеченцев и ингушей. – Грозный, 1978.

Тхагазитов Ю.М. Духовно-культурные основы кабардинской литературы. – Нальчик, 1994.

Тхагапсоев Х.Г. О кавказской культурной общности // Вестник РАН, 1999. Т. 69, № 2.

Тхагапсоев Х.Г. Коммуникативные особенности бесписьменных культур // Научная мысль Кавказа. – 2000, № 2. – С. 48 – 58.

Тхагапсоев Х.Г. Лектонический тип коммуникации и проблема цивилизационной идентификации Кавказа // Научная мысль Кавказа. – 2001, № 4.

Тхагапосев Х.Г. Кавказский социокультурный мир как тип локальной цивилизации // Региональные культуры средневековья на территории России (Сб. научных статей). – СПб., 2001. – С. 164–185

Тхагапсоев Х.Г. Цивилизационная идентичность кавказского этнического сообщества: информационно-коммуникативная концепция // Этнос-проблемы социально-культурной самоорганизации. – Нальчик, 2006. – С. 29–47.

Унежев К.Х. Феномен адыгской (черкесской) культуры. Нальчик, 1997.

Фадеев А.В. Россия и Кавказ в первой трети XIX в. – М., 1960.

Федоров А.Я. Историческая этнография Северного Кавказа. – М., 1983.

Формозов А.А. Проблемы этнокультурной истории каменного века на территории европейской части СССР. – М., 1977.

Ханаху Р.А. Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени. – Майкоп, 1997.

Хашхожева Р. Адыгские просветители. – Нальчик, 1992.

Хронология памятников бронзового века Северного Кавказа. – Орджоникидзе, 1982.

Цибиров Г.И. Осетия в русской науке. – Орджоникидзе, 1981.

Цуциев А.А. Атлас этнической истории Кавказа (1774–2004). – М., 2006.

Цуциев А.А. Русские и кавказцы: очерк незеркальной неприязни // Вестник института цивилизации. – Владикавказ, 1998.

Цховребов З.П. Развитие общественно-политической и философской мысли в Осетии. – М., 1977.

Черноус В. В. Россия и народы Северного Кавказа: проблемы культурно-цивилизационного диалога // Научная мысль Кавказа. – 1999, № 3.

Черноус В. В. Кавказ – контактная зона цивилизаций и культур // Научная мысль Кавказа. – 2000, № 2.

Чеченов И. М. Древности Кабардино-Балкарии. – Нальчик, 1969.

Чеченский и ингушский роман (Сб. статей). – Грозный, 1986.

Шагиров А.К. Этимологический словарь кабардино-черкесского языка. – М., 1967.

Шадже А., Шеуджен Э. Северокавказское общество: опыт системного анализа. – М., 2004.

Шелов Д.Б. Танаис и Нижний Дон в первые века нашей эры. – М.,1972.

Шиллинг Е.М. Кубачинцы и их культура. Историко-этнографические этюды. – М.;-Л., 1949.

Шихсаидов А.Р. Ислам в средневековом Дагестане. Махачкала, 1969.

Шовунов К.П. Калмыки в составе Российского казачества. Элиста, 1992.

Шортанов А. Адыгская мифология. – Нальчик, 1982.

Эрендженов К. Золотой родник. О калмыцком народном творчестве, ремеслах и быте. – Элиста, 1990.

Энциклопедия культур народов юга России, под редакцией Ю. А. Жданова. – Т. 1, Ростов-на-Дону, 2005.

Якубов М. Заметки о развитии дагестанской музыки// Искусство Дагестана. – Махачкала, 1965.

Научное издание

Хажисмель Гисович Тхагапсоев

КАВКАЗСКАЯ КУЛЬТУРА:
ОСОБЕННОСТИ ГЕНЕЗИСА И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ

монография

корректор – Т.А. Брылева

ЦНИТ «АСТЕРИОН»
Заказ № 254. Подписано в печать 23.09.2008 г. Бумага офсетная.
Формат 60x84 1/16. Объем 13,75 п. л. Тираж 300 экз.
Санкт-Петербург, 191015, а/я 83, тел. /факс (812) 275-73-00, 970-35-70
asterion@asterion.ru