



**ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ
НАСЛЕДИЕ
И
ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ
РОССИИ**

Программа фундаментальных исследований
Президиума Российской академии наук

Историко-культурное наследие и духовные ценности РОССИИ

Программа
фундаментальных исследований
Президиума
Российской академии наук

Ответственные редакторы
А. П. Деревянко,
А. Б. Куделин, В. А. Тишков



МОСКВА
РОССПЭН
2012

УДК 572
ББК 87
И89

Публикуется в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН
«Историко-культурное наследие и духовные ценности России»



Ответственные редакторы:
А. П. Деревянко, А. Б. Куделин, В. А. Тишков

Утверждено к печати Отделением историко-филологических наук РАН

И89 **Историко-культурное наследие и духовные ценности России** / отв. ред. А. П. Деревянко, А. Б. Куделин, В. А. Тишков; Отд. ист.-филол. наук РАН. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – 642 с.: ил.

ISBN 978-5-8243-1662-9

В книге отражены важнейшие результаты по Программе фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» (2009–2011 гг.). В реализации программы приняли участие исследователи научных учреждений Отделения историко-филологических наук, Отделения общественных наук, а также региональных отделений и центров Российской академии наук. Основными направлениями по программе были: древнейшее наследие и истоки творческих начал человека; археологические древности России; цивилизационные и геополитические особенности истории и становление гражданского общества в России; традиции и новации в культуре народов; историко-культурное наследие в языке, литературе и фольклоре; философское осмысление историко-культурного наследия; музейные и архивные фонды: изучение и обеспечение нового качества доступа к культурному наследию. В итоговых статьях по этим направлениям представлены классические интерпретации отечественного историко-культурного достояния, включая памятники материальной и духовной культуры населения на территории нашей страны. Предложены исторические оценки, связанные с потребностями современного развития России и ее нового геополитического положения. Раскрыто мировое значение отечественного историко-культурного наследия и высокие стандарты духовных ценностей российского народа.

Для археологов, историков, антропологов, социологов, лингвистов и широкого круга читателей.

УДК 572
ББК 87

ISBN 978-5-8243-1662-9

© Отделение историко-филологических наук РАН, 2012
© Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 2012
© Коллектив авторов, 2012
© Российская политическая энциклопедия, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Вступление	5
Раздел 1. Древнейшее наследие и истоки творческих начал человека	10
<i>Беляева Е. В., Любин В. П.</i> Развитие технологий и протодизайна в раннем палеолите на примере ашельских рубил Кавказа	10
<i>Леонова Е. В., Александрова О. И.</i> Динамика культурных процессов в верхнем палеолите – мезолите Северо-Западного Кавказа (по материалам многослойных памятников навес Чыгай и пещера Двойная)	21
<i>Лбова Л. В.</i> Формы знакового поведения в комплексах ранней стадии верхнего палеолита Сибири (предварительные данные)	28
<i>Питулько В. В., Павлова Е. Ю., Никольский П. А., Иванова В. В.</i> Символическая деятельность верхнепалеолитического населения арктической Сибири (бусы и подвески янской стоянки)	35
<i>Бужилова А. П., Добровольская М. В., Медникова М. Б.</i> Позднепалеолитические антропологические материалы Русской равнины в исследовании истоков культурной деятельности человека	52
<i>Дэвлет Е. Г., Гиря Е. Ю.</i> Трасологическое исследование петроглифов Среднего Енисея	60
<i>Король Г. Г.</i> Средневековое искусство Саяно-Алтая (торевтика малых форм: возможности исторической интерпретации)	65
<i>Крадин Н. Н.</i> Взаимодействие кочевых империй Центральной Азии и государств Дальнего Востока	74
<i>Анойкин А. А.</i> Многослойная стоянка среднего–верхнего палеолита Тинит-1 (Республика Дагестан)	82
<i>Акимова Е. В., Стасюк И. В., Кукса Е. Н., Махлаева Ю. М., Томилова Е. А., Харевич В. М.</i> Сохранение древнейшего археологического наследия в зонах искусственных водохранилищ Средней Сибири	90
<i>Деревянко А. П., Маркин С. В.</i> Сибирячихинский вариант среднего палеолита как элемент культуры второй половины верхнего плейстоцена Алтая	96
<i>Деревянко А. П., Шуньков М. В., Рыбин Е. П.</i> Культура первобытного населения Северной Азии на рубеже среднего и верхнего палеолита	100
<i>Зенин А. Н., Зенин В. Н., Кулик Н. А.</i> Феномен бифасиальных индустрий раннего и среднего палеолита Каспийско-Аральского региона	108
<i>Медведев В. Е.</i> О некоторых памятниках осиповской культуры начального неолита (Приамурье)	113
<i>Шорин А. Ф., Чауркина Н. М., Широков В. Н.</i> Исследования по проекту «Истоки культурного наследия древнего населения Урала»	118
Раздел 2. Археологические древности России	125
<i>Ковтун И. В.</i> Шаманские сюжеты писаниц р. Томи	125
<i>Лазаретов И. П., Поляков А. В., Есин Ю. Н., Лазаретова Н. И.</i> Новые данные по формированию окуневского культурного феномена	130
<i>Гуляев В. И., Добровольская М. В., Шевченко А. А.</i> На северо-восточных рубежах Скифии: политическая ситуация в лесостепном Подонье в конце V–IV вв. до н. э.	137

<i>Виноградов Ю. А., Вахтина М. Ю., Горончаровский В. А., Кашаев С. В., Стоянов Р. В., Шаров О. В., Шауб И. Ю.</i> Курганные древности Боспора Киммерийского	143
<i>Макаров Н. А., Красникова А. М., Зайцева И. Е.</i> Финские древности первой половины – середины I тыс. н. э. в Суздальском Ополье	151
<i>Зиливинская Э. Д., Васильев Д. В., Попов П. В.</i> Исследования Самосдельского городища в 2009–2011 гг.	162
<i>Чернецов А. В.</i> Старая Рязань – эталонный памятник средневековой русской археологии.....	170
<i>Беляев Л. А.</i> Археология и большой нарратив русской истории: от основания Москвы к Петровским преобразованиям	179
<i>Кисель В. А.</i> Новые находки этнографических петроглифов в Тыве	191
<i>Зах В. А., Скочина С. Н., Зимина О. Ю., Рябогина Н. Е., Волков Е. Н., Иванов С. Н., Еньшин Д. Н.</i> Древности побережья озера Мергенъ	195
<i>Степанова Н. Ф.</i> Эпоха бронзы Горного Алтая: куротинский тип погребений	203
Раздел 3. Цивилизационные и геополитические особенности истории, становление гражданского общества в России	211
<i>Алексеев В. В.</i> Цивилизационное своеобразие российских модернизаций	211
<i>Зубков К. И.</i> Геополитическая арена российских модернизаций XVIII–XX вв.: методологический аспект	219
<i>Поткина И. В.</i> Гражданские права в России (в контексте эволюции права собственности)	228
<i>Трепавлов В. В.</i> Образы регионов в общественном сознании и культуре России XVI–XIX вв.....	246
<i>Мельникова Е. А.</i> Геополитические и геоэкономические предпосылки возникновения Древнерусского государства	254
<i>Лисейцев Д. В.</i> К характеристике государственной системы Московского царства в XVI–XVII вв.....	262
<i>Марасинова Е. Н.</i> Образ самодержавного законодателя и наказ уложенной комиссии (К истории правового сознания русского общества второй половины XVIII века)	270
<i>Сафонов М. М.</i> Процесс по делу декабристов как феномен общественно-политической жизни России	279
<i>Черникова Н. В.</i> Законность и формирование гражданского общества в России второй половины XIX столетия	286
<i>Куликов С. В.</i> Проекты конституций Харитонов А. П., Саломона А. П. и графа Гейдена А. Ф. (ноябрь–декабрь 1905 г.): неизвестные этапы создания Основных законов 1906 г.	293
<i>Миронов Б. Н.</i> К вопросу о причинах русских революций начала XX в.	301
<i>Бибиков М. В., Токарева Е. С., Энеева Н. Т.</i> Духовное наследие русского православия за рубежом (Русское православное присутствие в мире до революции 1917 г.)	310
<i>Жиромская В. Б.</i> Принципы формирования административно-управленческого аппарата в 1920–1930-е годы	324
Раздел 4. Традиции и новации в культуре народов России.	333
<i>Красовицкая Т. Ю., Тишков В. А.</i> Этнические элиты рубежа XIX–XX веков: между традицией и модерностью.....	333

<i>Головнев А. В.</i> Диалог культур и этничность в контексте колонизации	334
<i>Романова Е. Н.</i> «Биографика» национальной культуры: этнокультурное наследие народа саха в зеркале исторического метанарратива конца XX – начала XXI в.	354
<i>Ларионова М. Ч.</i> Региональная традиционная культура в творчестве А. П. Чехова	363
<i>Бабич И. Л., Кратов Е. В., Кратова Н. В.</i> Возрождение христианских традиций на современном Северном Кавказе	370
<i>Морозов И. А., Бутовская М. Л.</i> Социальное пространство и регуляция социальной напряженности: традиционные и современные контексты	380
<i>Разумова И. А., Змеева О. В.</i> Ритуальное поминовение в культуре современных семей	391
<i>Октябрьская И. В., Сураганова З. К.</i> Лоскуты на счастье. Вещный мир казахской культуры – живая традиция.	399
<i>Тадина Н. А., Арзютов Д. В., Кисель В. А.</i> Ак-Янг на Алтае: дискурс и практики «религиозного возрождения».	407
<i>Пушкарева Н. Л.</i> Российская повседневность в зеркале гендерных отношений: тенденции, динамика, перспективы изменений (X – начало XXI в.)	415
<i>Губаева Б. С.</i> Этнокультурные и конфессиональные особенности репродуктивного поведения женщин в республиках Северного Кавказа.	424
<i>Пислегин Н. В., Субботина А. М.</i> Удмуртское крестьянское хозяйство как объект инновационного воздействия в XIX – начале XX века: преемственность и трансформация народной агрокультуры	428
<i>Шелегина О. Н.</i> Проект «Культура жизнеобеспечения русского населения Сибири в XVII–XX вв.: традиционные, новационные, информационные аспекты»: результаты и перспективы	437
<i>Волжанина Е. А.</i> Традиционное хозяйство вынгапуровских ненцев в первой трети XX и первом десятилетии XXI века: сравнительный анализ	445
Раздел 5. Историко-культурное наследие в языках, литературах и фольклоре народов России	452
<i>Алиева А. И.</i> Академик А. М. Шёгрен – основоположник российского академического кавказоведения	452
<i>Гамзатов Г. Г.</i> Культурное и природное наследие народов Дагестана: сохранение, изучение, приумножение	458
<i>Магомедов А. Дж.</i> Традиционное искусство Дагестана в условиях глобализации.	464
<i>Сокаева Д. В.</i> К вопросу об изучении легенд и преданий осетин	472
<i>Хаджиева Т. М.</i> Религиозно-мифологические мотивы в нартском эпосе карачаевцев и балкарцев	477
<i>Гордиенко Э. А.</i> Икона «Спас царя Мануила» и Сказание о ней – памятник сосуществования и разделения княжеской и духовной власти в Новгороде	487
<i>Добровольский И. С., Калужнина Н. В., Кравецкий А. Г., Людоговский Ф. Б., Плетнева А. А., Хитров А. Н.</i> Корпус современного церковнославянского языка: единство, вариантивность, методы описания	497
<i>Орешкина М. В.</i> Лексикографическое описание заимствованной лексики в русском языке (на материале заимствований из языков народов России и ближнего зарубежья).	506

<i>Иванова Н. И.</i> Современное коммуникативное пространство русского языка в Республике Саха (Якутия): социопсихолингвистический аспект	515
<i>Бадмаева Л. Б., Шагдаров Л. Д.</i> Особенности построения старомонгольских текстов бурятских летописей	531
<i>Певнов А. М., Урманчиева А. Ю.</i> О новых материалах по таймырской «говорке» и по орокскому языку	540
<i>Андреева Т. Е., Стручков К. Н.</i> Словообразовательная система глагола в эвенкийском языке	549
<i>Романова Л. Н., Дьячковская М. Н.</i> Фольклор как жанро- и стилеобразующий фактор якутской поэзии первой трети XX в. (на материале поэзии А. Е. Кулаковского, А. И. Софронова, П. А. Ойунского)	555
Раздел 6. Философское осмысление историко-культурного наследия	564
<i>Аблажей А. М.</i> Христианизация коренных народов Сибири как попытка воплощения «русской идеи»	564
<i>Апресян Р. Г.</i> Логика ненасилия и этика силы	570
<i>Мадюкова С. А., Попков Ю. В.</i> Социокультурный неотрадиционализм как способ существования традиций в современных условиях	578
<i>Сосна Н. Н.</i> Фотография 1920–1930-х гг.: опыт философско-антропологического анализа	586
Раздел 7. Музейные и архивные фонды: изучение, введение в научный оборот, обеспечение нового качества доступа к культурному наследию	595
<i>Тункина И. В.</i> Модернизация научно-справочного аппарата Санкт-Петербургского филиала Архива РАН	595
<i>Демкина С. М.</i> Электронный каталог фондовых коллекций Музея А. М. Горького ИМЛИ РАН. Опыт создания	598
<i>Хартанович В. И., Моисеев В. Г., Широбоков И. Г.</i> Базы данных Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН как источник изучения антропологического состава народов России (антропологические материалы из средневековой Вологды)	603
<i>Норманская Ю. В., Шешенин С. Е., Федотова Н. Л.</i> Разноместное ударение в селькупском языке и прасамодийская реконструкция вокализма	611
<i>Каштанов С. М., Столярова Л. В., Королева С. Ю.</i> Новые источники по истории русско-греческих отношений в XVI в.	623
<i>Загребин А. Е.</i> Этнографическое финно-угроведение в России: проблемы поиска новых источников	632

РАЗДЕЛ 4. ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ РОССИИ

Т. Ю. Красовицкая, В. А. Тишков

ЭТНИЧЕСКИЕ ЭЛИТЫ РУБЕЖА XIX–XX ВЕКОВ: МЕЖДУ ТРАДИЦИЕЙ И МОДЕРНОСТЬЮ

Оценку либерала М. Ковалевского, представившего «себе кавказского горца, обсуждающего те или другие статьи уголовного кодекса и проникнутого убеждением, что кровь надо смывать кровью или взамен этого требовать коров и баранов» (Ковалевский М., 1905. С. 2), отклонил антрополог и географ Д. Анучин. Он указал, что в ее основе лежит неполное знание. В Туркестане, сообщал немецкий этнограф, профессор О. Гетч, «у мусульман в 1880 г. было 7–8 книг; одна типография, 4 вождя, 12 человек с высшим образованием, в том числе 1, который учился в Западной Европе. В 1910 г. они имели свыше 1000 печатных книг, 14 типографий, 16 периодических изданий, 200 человек, получивших высшее образование в России, и 20 – в Западной Европе, около 100 литераторов» (Гетч О., 1913. С. 2).

Мусульманские, иудаистские, буддийские элиты России оказались на окраинах двух, даже трех империй. Давление рынка, административной системы заставляли их делать выбор в пользу более развитых ресурсов культуры, толкали преодолеть отдаленность, провинциальность, расширить границы сознания и поведенческих моделей, раздвинуть границы нормы, найти путь для инновационного развития. Мотивацию активных молодых людей отразили данные Всероссийской переписи населения 1896 г. На авансцену вышло поколение, рожденное в демографическом всплеске 1870-х гг. Технические новшества, множество новых возможностей воспринимались уже не как нечто экзотическое. Молодежь уверенней чувствовала себя в зарубежных поездках, в контактах с зарубежными институциями (образовательными в первую очередь). Модернистская деятельность наглядно демонстрировала ей два пути приобретения и общественного признания.

Первый путь предполагал длительную и кропотливую работу над собой, приобретение необходимой профессии в естественно-научном и техническом направлениях – с жесткими критериями профессиональной пригодности. Эти критерии определяли для самого индивида его «потолок», место в общественной иерархии. Далеко не всякий был готов к

роли безвестного скромного труженика, которую объективно определяли его личные данные. Прекрасные способности в изучении технических и естественно-научных дисциплин могли не совпасть с личными жизненными обстоятельствами, с возможностью применить их среди своих сородичей.

Для большинства становится предпочтителен второй путь – «участие в политической жизни страны»: выбираются гуманитарные направления деятельности, не имеющие жесткой профессиональной иерархии – в основном юриспруденция и экономика. И что не менее важно: учительство. Радикалистские теории становятся весьма удобным оправданием жизненного уклада, доказательством тщетности реформирования государственного управления, поскольку «царский режим прогнил». «Прогнивший» режим не чинил препятствий к посещению других стран: для евреев черта оседлости была закрытой на север, но открытой на запад. Мусульмане использовали традицию хаджа. Буддисты добивались до Лхасы.

Изоляционизм соперничал с открытостью, влияние их друг на друга влекло к сотрудничеству с академическим сообществом, открытию артефактов культуры, связанных с историей зачастую соседних как сошедших с исторической сцены, так и существующих империй. Взоры сосредоточивались на их опыте, образовательных структурах, инновационных практиках. Углубление знаний в языковой сфере (тюркских, монгольских, семитских языков) переключало внимание на отдельный этнос, усиливало интерес к историческому прошлому. Вопросы этнической истории, исторические мифы народов использовались для обоснования места их культуры в общем цивилизационном потоке. Анализировались чужие стратегии, сопоставлялись практики, оценивались внутривнутриполитические шаги в контексте новых вызовов. Мировоззрение человека рубежа XIX–XX вв. освобождалось от связи с религиозными космологиями, обращалось к возможности рационального выбора различных открытых для него возможностей действия. Стереотипизация социокультурной практики во все большей степени достигалась посредством инновационной творческой

практики. Конечно, процессы носили амбивалентный характер, вызывая чувство психологического дискомфорта, вызванного деконструкцией исторически апробированного объекта, с которым человека связывали чувства религиозной общности, сопричастности, сопереживания. Значение этнических отличий возрастало и даже начинало приобретать императивный характер. Эти процессы вели к опасениям потерять окраины (Будилович А. С., 1907; он же, 1906). «Представители русской власти нередко видели главную опасность для русского господства именно в прогрессивных элементах мусульманского общества» (Бартольд В., 1900. С. 582). Аналогичным было отношение к элитам из других конфессий.

Характерная для модерна интенсивность социокультурной динамики (автономия подсистем, избирательное право, институционализация социальных изменений, рационализация, светская культура, торжество закона) существенно модифицировала чувство онтологической безопасности, свойственное личности рубежа XIX–XX вв. Генеалогически проблема восходила к той, что когда-то переживалась и европейской историей. В модерности и ее институциональных принципах внимание сосредоточивалось на собственной в прошлом государственности, причем ей отдавалось преимущественное внимание (Гидденс Э., 1990. С. 119). Пакетное наполнение российскими реалиями ставилось в зависимость от порождаемой ею мощи.

Возникло то, что позднее Ш. Айзенштадт отметил как «множественные модерны», как избыточную креативность вариантов будущего развития. Он концентрировал внимание на *«анализе харизматического призыва и природы социальной ситуации»* (Айзенштадт Ш., 1999. С. 14).

Этнические элиты начали с романтического национализма как базы самоутверждения в борьбе с теряющей конкурентоспособность «старой» культурой. Этничность приближала их к более чувствительному и адекватному восприятию «реальности» и к более конструктивному воздействию на сферы общественного развития. Еще превалировала иррациональность, но тем важнее стремление элит к «наукам», оперирующим сугубо рациональными методами познания. В «старых» культурах доминировали арабская, персидская, санскритская, ивритская основы. Их не желал отражать в своих практиках имперский центр, нацеливаясь на конструирование общероссийской идентичности. Да и русской культурой они воспринимались как чужие, создавали дополнительные трудности в формировании стройной оси политики, креня ее то в сторону Запада, то Востока, в повышении уровня образования русских.

Этнические элиты оказывались в зоне взаимодействия и сложного переплетения интересов, кон-

фликтов, временных союзов. Соседние империи и этноконфессиональные группы пограничья с различным модернистским потенциалом и соперничающими проектами реформ усложняли их взаимоотношения с имперской бюрократией. Огромное число фактов свидетельствует: взор элит направлен на зарубежные (западные и восточные) идеи и техники. К рубежу XIX–XX вв. у татарской элиты существовали две модели развития нации: западная концепция гражданской нации и восточная концепция этнической нации.

Панорама отражала растущее стремление элит освоить смысл перемен, модернизм образовательных и социальных практик. Общественно-политическая обстановка контрреформ конца XIX – начала XX в. усилила импульс к обучению в светских отечественных и зарубежных университетах. Дело не всегда сводилось к систематической учебе. Это могли быть кратковременные посещения во время деловых поездок и даже в рамках религиозных традиций (хаджей, например, и т. п.).

А. Е. Иванов подчеркивает: ни одна официальная инстанция Российской империи не занималась сбором и обобщением такой информации. Не обременяло себя этим и МНП. 24 февраля 1916 г. министр народного просвещения П. Н. Игнатьев на заседании Совета министров, посвященном «еврейскому вопросу» в высшей школе, сообщил: в 1914 г. за границей обучалось 8,5 тыс. российских студентов. Из них 3 тыс. – в Германии, 2,5 тыс. – в Швейцарии, прочие – во Франции, Бельгии и других романских странах. В Сорбонне в 1911 г. обучались 1,6 тыс. студентов из России, составляя почти 20 % всего студенческого контингента историко-филологических и юридических факультетов. Однако А. Е. Иванов не касался того, что охранка располагала довольно точными сведениями об обучении мусульманской молодежи в восточных учебных заведениях, снабжала ими имперскую администрацию. Только в 1909 г. в учебных заведениях Стамбула обучалось 63 татарина: в университете – 14, в учительских семинариях – 12, в средних учебных заведениях – 20, в училищах султана – 4, в городских училищах – 10. Туркестанский генерал-губернатор А. Самсонов из письма императорского посольства России 29 сентября 1910 г. узнал, что в Стамбуле обучаются 100 студентов из Средней Азии. В секретном сообщении охранного отделения 1913 г. указывалось: в Турции учатся 250 студентов только из Бухары (Беннингсен А., 1993. С. 6).

Зарубежные университеты, европейские в особенности, манили инновациями. Немецкая и французская профессура (главным образом, филологи, востоковеды, теологи) вели активную критику библейских источников. Там же развивали свои идеи российские ученые-эмигранты, критикуя практики

российских политических учреждений. «Профессорский либерализм» считал идеалом законодательное обеспечение свободы личности, введение в России конституционного устройства (Гутнов Д., 2004. С. 35).

Конечно, содержание знаний, получаемых этническими элитами, отдельная и важная в контексте нашей проблемы тема. Разрозненность и косвенность источников усложняют установление не только численности людей, знакомых с подобными образовательными практиками, но и их профессиональное освоение. Данные об окончании тех или иных вузов часто используют, ограничиваясь свидетельствами родных и близких, без углубления внимания к тому, каковы были успехи получения образования.

Но свидетельства о владении разными языками тех, кто устремился в заграничные университеты, показывают, что для обучения мусульман в аль-Азхаре или в университетах Османской империи они были вооружены необходимым знанием арабского языка. По окончании медресе они были достаточными. Для пребывания в Османской империи языковой барьер был минимальным в силу родственности тюркской группы языков. Данные о знании европейских языков сохранили анкеты ответственных работников Наркомнаца (Красовицкая Т. Ю., 2006). Они заполнялись лично при поступлении на работу. Выборка из 40 анкет на букву «а» показывает, что мусульмане (8 человек) помимо родного, арабского и русского языков указали на знание немецкого, английского, французского, турецкого, персидского, итальянского, латинского языков. Иудеи (3 человека) кроме родного (идиш или иврит) и русского указали на знание английского, немецкого, французского, польского, чешского, латинского и греческого языков. Сведений о знании европейских языков представителями этносов, исповедовавших буддизм, в анкетах не обнаружено. Этот важный аспект, конечно, требует дополнительного изучения, дабы не дополнить советский хоромод симулякров (о революционном энтузиазме на фоне низкого уровня развития народов) новыми.

Важнее интерес элит к инстинктивному восприятию западными народами вопроса, который выдвинул модерн: вопроса о власти: должна ли воля личности подчиниться коллективной воле или наоборот. В разных странах на подобные вопросы давались разные ответы с твердым намерением навязать всему свету свой. В России, приехав из Мстиславля в Санкт-Петербург, С. Дубнов начал «искание» своих ответов на подобные вопросы. С. Дубнова-Эрлих писала о таких «искателях», среди них «немало студентов высших учебных заведений; большинство составляли, однако, провинциалы-самоучки, питомцы иешив, обладавшие

серьезной талмудической эрудицией, но крайне скудным запасом общих знаний. Это была... плебейская, идеалистическая, жаждавшая просвещения молодежь» (Дубнова-Эрлих С., 1950. С. 147). Но эта «плебейская молодежь» видела, что «высокая культура», охватывая целые общества, состоит не просто из формальных навыков. Она выражалась на определенном и довольно развитом языке, будь он немецкий, французский, русский, арабский ли. Эта «высокая культура» не бесцветна, она сохраняла «этническую» окраску. Человек индустриализировался как немец, француз, англичанин (Геллнер Э., 1989. С. 60–61). Часто студенты надолго оседали в разных странах, часть из них становилась франкофилами, туркофилами и пр. (Бадерхан Ф., 2001. С. 89–91).

Что еще было важным для студентов? Они обнаружили западную личность в постоянном движении как вперед, так и назад, но с устойчивым продвижением к освобождению человека от природы и сознания от бессознательного. Они увидели, что процесс рационализации мира получает свое институциональное оформление. Они увидели, что государство (политическая единица) – защитник культуры, а культура, в свою очередь, символизирует и узаконивает государство. Интерес к ней и к принципам национального государства и капиталистического производства сделало, на их взгляд, Европу, а затем и весь европейский цивилизационный ареал источником модернизационных трансформаций. Многих увлекали революционные методы науки, не признающие границ языков, в воспитании, просвещении, образовании.

Но вот что замечал С. Дубнов, современник тех, кто после российских иешив, заполнял студенческие аудитории в Германии: «Уже давно пугала меня немецкая философия, особенно гегельянская, тем, что я теперь назвал бы инфляцией слов, а тогда формулировал более элементарно в одной записи после подобных споров: “В мире обращается так много лишних слов, что положительно страшно становится. Значение, авторитет слова, кредит его непременно должны уменьшаться (при таком избытке), подобно тому, как стоимость кредитных билетов теряется по мере того, как ими в избытке переполняется рынок. Слово – кредитный билет по отношению к выражаемой им идее. В мире идей также возможны финансовые крахи, и я не знаю здесь лучшего двойника Джона Лоу, чем Гегеля. Словесный потоп погубит мысль. Где же спасительный ковчег?” Приверженец ясного позитивного мышления, я больше всего боялся той “мозговой паутины” (Hirngespinnst), которую так усердно ткали философские пауки в Германии. Меня пугала немецкая софистика, развившаяся после Канта, как греческая софистика после Сократа... Во мне

началась тогда борьба центростремительной силы с прежней центробежной, национального принципа с космополитическим» (Дубнов С., 1998. С. 145). Многие и помимо С. Дубнова отмечали, что если перемены выглядят исламскими, иудейскими и пр., они социально лучше укореняются, приобретают ореол законности и приемлемости.

Взор студентов обращался к упованию на особую духовную силу национальных чувств как к психологическим и идеологическим конструкциям, как к эффективному средству адаптации к переменам (Лурье С. В., 1999. С. 108). Тем самым нация начинала пониматься как символ, использование которого само творит реальность. Последняя воспринималась не только как борьба за власть и ее осуществление, но и как «распределение силового контроля». Устанавливая связь любого политического процесса с «производством символов», понималось, что они создают «пространство для перемен».

В какой степени эти процессы приобрели бы творческий характер, а в какой черты самодовольства и самомнения, зависело и от общегосударственных реформ, их идеологии, и от формируемой ими социальной ситуации, и от развития аналогичных процессов в других государствах. Ахад-Гаам «вышколил свой ум на английской философии, сочетавшей рационализм раввинизма с рационализмом энциклопедистов». Он считал, что традиционный иудаизм, находящийся в диаспоре в состоянии духовного паралича, стал рабом буквы и не может противостоять огромной притягательной силе европейской модерности. Этот процесс может быть остановлен только возрождением созидательных сил иудаизма. Студенты-евреи из России начинали воспринимать иудаизм и как культурный артефакт, подлежащий исследованию, и как технологический инструментарий, применение которого возможно в современных условиях.

Оценим содержание зарубежного опыта, получаемого и мусульманами. Ш. Марджани активно работая с российскими учеными, отмечал: «Весьма полезна для нас учеба в *европейских* школах. Учение и просвещение можно брать везде, где оно есть. Знание и просвещение не знают ни национальных, ни языковых границ» (Абдуллин Я. Г., 1976. С. 233). Джадиды выросли на подготовленной почве, стремились навести мосты между современным знанием и мусульманской традицией, внедрить светские знания как элементы современного мировосприятия в систему традиционного образования.

В начале XX в. богослов и общественный деятель М. Абдо (1849–1905) выдвинул концепцию реформирования ислама, выделив важность образования для социального обновления. С 1889 г. Абдо преподавал в аль-Азхаре. Он считал: «Мы обязаны изучать практику других религий и государств для

того, чтобы раскрыть секрет их прогресса». У него учились будущие татарские философы, историки, общественные и религиозные деятели З. Камали, З. Кадыри, М. Биги, Г. Баттал, Г. Расули. Реформаторские идеи Абдо и его учителя Дж. Аль-Афгани переведены на татарский язык. Книга «Мусульманские философы» издана в Оренбурге в 1909 г., оказала заметное влияние на формирование мировоззрения татарских интеллектуалов. О личном знакомстве Г. Баттала с Дж. Аль-Афгани и с Рашидом Риза показал на допросе в ОГПУ Дж. Валиди 13 мая 1931 г. (Валиди Дж., 1996. № 1/2).

Часто сожалел, что не получил образования за рубежом муфтий Р. Фахретдинов. В 1886 г. в Казани он впервые встретился с Ш. Марджани. Фахретдинов самостоятельно изучил арабский, персидский, турецкий языки, отстал позитивистскую доктрину отсталости религии по сравнению с наукой, популярную среди социалистов и младотурок. В 1888 г. Фахретдинов в Петербурге участвовал в обсуждении книг французского семитолога Э. Ренана, познакомился с Дж. Аль-Афгани и А. Баязитовым. На содержание работ Ренана, издаваемых в России, они реагировали весьма бурно, организовав им отпор в печати, в том числе на русском языке. Фахретдинов в 1914 г. написал книгу «Религиозные и общественные вопросы», где показал, как нужно совмещать нормы ислама с реалиями современности. Один из центральных вопросов, затрагиваемых в книге, – трактовка власти в рамках исламской традиции, соотношение между религией и управлением как делом мирским. Изучение средневековых дискуссий и современных реалий о властных нормах связывалось с творчеством египетского реформатора М. Рашида Рида (1865–1935), последователя М. Абдо. Большой интерес вызывала трактовка проблемы ислама и этничности: иерархии различных уровней идентитета. Этничность оказывалась на нижнем ярусе, но не вызывала сомнения способность мусульманского сообщества приспособляться к меняющимся обстоятельствам, к разнообразию реального мира, к политической децентрализации, готовность элит использовать национальные чувства, усиливающиеся на рубеже XIX–XX вв., и исламскую идентичность. В 1915 г. книгу конфисковала цензура.

Лакец А. Каяев в работе, завершённой к середине 1920-х гг., отмечал, что ислам не противоречит научному знанию, настаивал на учете мусульманского дискурса в вызовах времени. Общество нуждалось в новой системе мироощущения, в новых ориентирах. Другим формам знания, полезным в практических целях, в старых медресе уделяли мало внимания.

Знаменитый реформатор системы образования российских мусульман Исмаил Гаспринский

три года провел в Париже, работая секретарем И. С. Тургенева. Он изучал работу Министерства образования Франции и светских начальных школ, знакомился и с опытом Египта, Османской империи. Гаспринский видел, что причина отсталости российских мусульман от «других народов в умственной и политической жизни, прежде всего, в отсутствии идеи и цели». В пример Гаспринский ставил Германию, особенно Японию, стремящуюся к западным технологиям, но хранящую традиционные устои. Запад представлялся ему образцом, он призывал следовать путем европейских народов. Он ценил две черты *западного общества: модернизацию и просвещенное умение управлять государством*. Свои идеи он развивал в социокультурной плоскости. В проекте будущего Гаспринского преобладала технократическая компонента, его просвещенческая стратегия апеллировала к тюркским языкам, к культурно-языковой среде, внутри которой предполагалось осуществить технократическую метаморфозу. «Новый человек» в проекте Гаспринского может быть назван мусульманином постольку, поскольку это был основной термин идентификации российских тюрков. Фактически же проект Гаспринского — это проект национального тюркского обновления. Способом включения их в общероссийскую атмосферу Гаспринский считал светское образование. Джадидский мектеб Гаспринский рассматривал как государственную школу для мусульман и важную цель российской реформы образования. Она станет эффективным механизмом связывания мусульман с общественной и культурной жизнью России.

С 1883 г. Гаспринский издавал в России первую общетюркскую газету «Тарджиман» («Переводчик»). «Действие, производимое этим маленьким листком, было в тысячу раз важнее русского “Нового Времени” или какого-нибудь английского гиганта, вроде “Таймса”... Под влиянием “Тарджимана” открывались в разных концах России масса новых школ, много благотворительных учреждений, начиналась литературная деятельность... Газета побуждала иных к совершенствованию своих знаний, иных к общественной работе, а иных к литературной, иных к педагогической деятельности». Она предназначена «для чтения турками, татарами, азербайджанцами, кумыками, ногайцами, башкирами, узбеками, кашгарцами, сартами, тюркменами и многими другими тюркскими племенами» — писал Дж. Валиди (Валиди Дж., 1923. С. 77–78).

Опыт Гаспринского подхватили другие энтузиасты. Поездки за знаниями приняли значительные масштабы. Огромной популярностью пользовался самый авторитетный в суннитском исламе университет аль-Азхар в Каире. Его окончили два ученика Ш. Марджани К. Сайфутдинов и А. Яхуди и препо-

давали в нем восточную философию на тюркском отделении. Сайфутдинов, вернувшись в Казань, вел курс исламской философии в медресе Мухаммадия. Учились в аль-Азхаре И. Камалов, С. Галимов, впоследствии преподаватель джадидского медресе Хусаиния в Оренбурге. З. Камали после обучения в Стамбуле естественным и математическим наукам, поступил на философский факультет аль-Азхара. Заместитель директора медресе Галия Г. Шнаси, получив образование в аль-Азхаре, написал учебник на татарском языке по химии. Конечно, связи российских мусульман с подобными центрами существовали и ранее, но в интересующий нас период они обрели новое качество.

Стамбульский университет окончили С. Максуди, Ф. Карими. За время обучения в престижном учебном заведении Турции «Мектебе мульткия-и-шаханэ» Ф. Карими изучал экономику, литературу, историю, филологию, учил турецкий и французский языки. Он особенно интересовался учебными программами, подготовкой учебников, работой Министерства образования. Вернувшись в Россию, Карими работал с Гаспринским в Крыму. Часть молодежи, углубив знания в исламоведении в Стамбуле, направлялась в учебные заведения Мекки, Медины и Бейрута.

В Стамбульском университете до 1917 г. получили образование представители другого крупного тюркского этноса — молодые казахи А. Гайсин, С. Шанов, Д. Келбаев, М. Турганбаев, А. Машаев.

Учился в Стамбуле видный идеолог джадидизма в Туркестане Махмуд Ходжа Бехбуди, активный организатор местных новометодных школ. В октябре 1906 г. на страницах газеты «Хуршид» он призывал мусульман поддержать кадетов. В Турции получил образование Ата Ходжаев. По возвращении в Бухару в 1908 г. он открыл новометодную школу. В Стамбуле получил образование Усман Ходжаев, брат А. Ходжаева. В 1918 г. в Ташкенте он организовал левозеровскую группу младобухарской партии, в сентябре 1918 г. примкнул к Бухарской коммунистической партии. Джадидом был выходец из семьи авторитетных мулл Кары Юлдаш Пулатов. Наиболее видной фигурой был поэт Абдул Рауф Фитрат, также получивший образование в Турции.

Дагестанский деятель Узун-Хаджи учился в Саудовской Аравии, Сирии, Турции. Учеба продолжалась во время хаджей (он их совершил 11). В 1917 г. Узун-Хаджи, оставаясь на платформе арабизации народного образования, признал необходимость обучения родным языкам. Под его влиянием в школах Дагестана в годы Гражданской войны преподавался и язык тюрки. Лакец Али Каяев начал обучение в Казикумухском медресе, затем два года (1905–1907) обучался в аль-Азхаре, преподавал в университетском медресе. Как ука-

зывает Н. Нефляшева, в Адыгее «примерно десятую часть духовенства (более 20 чел.) составляла группа, прошедшая через престижные исламские университеты – Османский университет в Стамбуле, Каирский аль-Азхар и образовательные центры Дагестана, Казани и Уфы» (Нефляшева Н., 1998. С. 120). В горских аулах начинали выписывать периодические издания, выходившие в Стамбуле. В них печатались информационные материалы об общественно-политических событиях на Кавказе, о законодательстве, о взаимоотношениях с русским населением. В газетах («Гьуазэ») публиковались алфавиты, словари. Например, работа «Состав адыгейского языка» Я. Тугана в газете опубликована ранее, чем вышла отдельным изданием (1916 г.). Большой популярностью пользовался журнал «Мусульманин», выходивший в Париже на французском языке, финансируемый местными черкесами. К началу XX в. у адыгов сформировался слой профессионалов, занятых интеллектуальным трудом. «Авторы... много писали о необходимости сохранения родного языка, религиозной исламской идентичности и традиций адыгэ хабзэ в ходе усвоения адыгами русской культуры и российской системы образования, признавая последнее необходимым и неизбежным для успешного существования в российском культурном пространстве» (Нефляшева Н., 1998. С. 120).

Сходные процессы шли в среде крымских татар. Бекир Чобан-заде (1894–1937) окончил Карасубазарскую школу и в 1908 г. отправился в Стамбул, затем в Будапештский университет. Другой крымско-татарский деятель Мамут Недим (1893–1938) окончил, по одним данным, Измирский педагогический институт, по другим – Высшую экономическую школу в Берлине. «Очень культурный человек», признавала комиссия ЦИК СССР, рекомендуя в 1929 г. снять его с должности наркома просвещения Крымской АССР (Айвазов А. С., 2005. С. 12–50). Общественный деятель, лингвист и литературовед А. С. Айвазов, окончив медресе, учился в пединституте в Стамбуле и в Каире.

А. Агаев, получив богословское образование, после Тифлисской гимназии продолжил обучение в Петербургском политехническом институте. В 1888 г. он переехал в Париж для учебы в Школе восточных языков Коллеж де Франс. Одновременно он писал статьи в исламоведческих и политических изданиях, участвовал в IX конгрессе востоковедов в Лондоне. В 1894 г. вернувшись в Карабах, Агаев совмещал преподавательскую (французский язык в реальном училище Шуши), публицистическую и издательскую деятельность, к 1905–1907 гг. стал одним из лидеров общественного движения, активным участником I Всероссийского мусульманского съезда и создания Иттифак аль-Муслимин. С 1909 г.

в Стамбуле активно участвовал в движении младотурков, работая в среднем эшелоне правительственного аппарата и продолжая журналистскую работу. В 1911 г. он выдвинул теорию об аналогичности процесса создания тюркской нации российских мусульман с созданием наций-государств в Европе. Важнейшими ресурсами, способными обеспечить единство мусульманских народов России, Агаев считал культурное и языковое единство. В 1915 г. он входит в состав созданного «Комитета по защите прав тюрко-татарских мусульман России», требуя восстановления представительства мусульман в Государственной думе, создания национальных светских школ. В 1919 г. он один из членов азербайджанской делегации Парижской мирной конференции, в 1921 г. – редактор газеты анкарского правительства «Хакимет-и-миллие», позже – депутат Великого национального собрания Турции от Карса.

Сходен жизненный путь бурятского харизматика Базара Барадина (1878–1937, Ленинград), уроженца другой окраины Российской империи – Агинского аймака из семьи кочевника-скотовода. В конце 1895 г. выехал в Санкт-Петербург и поступил в гимназию. В 1900 г. побывал в Германии, Швейцарии, Италии и Франции, сопровождая богатого бурятского купца в качестве переводчика. В 1901 г. поступил на юридический факультет Петербургского университета. Вскоре перешел на санскритское отделение факультета восточных языков. В 1905–1907 г. он командирован Русским комитетом при Академии наук по изучению Средней и Восточной Азии в Тибет сопровождать Далай-ламу, возвращавшегося из Урги на родину, в Тибет. Там Барадин изучал язык, культуру и быт тибетцев. Провел 8 месяцев в монастыре Лавран. По возвращении (1907 г.) награжден ИРГО премией им. Н. М. Пржевальского. С 1908 по 1917 г. преподавал монгольский язык на факультете восточных языков Петербургского университета. В 1923 г. – первый нарком просвещения Бурят-Монгольской АССР, в 1925 г. – председатель Бурят-Монгольского ученого комитета.

Из Виленской губернии, окончив Полоцкую иешиву, гимназию в Двинске, в 1878 г. отправился в Париж изучать медицину сын хасида Бен-Йехуда Эли'эзер (Перельман Э., 1858–1922, Иерусалим). Пионер возрождения иврита в качестве разговорного языка поступил в учительскую семинарию Альянса. В 1879 г. Бен-Йехуда утверждал, что обновить еврейскую нацию может только возрождение иврита в качестве разговорного языка. В 1890 г. Э. Бен-Йехуда создал «Ваад а-лашон а-иврит» («Комитет языка иврит»), возглавлял его до самой смерти. Возрождение языка стало возможно в результате взаимодействия сложной совокуп-

ности исторических, социальных, идеологических, психологических и лингвистических факторов, но упрямый идеалист переселился в Иерусалим и там продолжил составление словаря иврита. Публикация «Полного словаря древнего и современного иврита» начата им в 1910 г. Издание завершено в 1959 г. с выходом последнего, XVIII тома. Семья Э. Бен-Йехуды стала первой в Палестине, говорящей на иврите, старший сын Бен-Цион – первым носителем языка как родного, спустя более тысячи лет утраты ивритом разговорной функции. Э. Бен-Йехуда учительствовал в иерусалимской школе Альянса, добившись, чтобы иврит был признан в ней единственным языком преподавания еврейских предметов.

«Все, что было среди этих татар интеллигентного, обратило свои взоры на центры умственной жизни мусульманства – Париж, Константинополь и Каир», – констатировали в имперских структурах в 1910 г. В 1913 г. туркестанский генерал-губернатор А. Самсонов специально подчеркивал у местной элиты «страсть к европейскому образованию. В высокой степени честолюбивые от природы, с необычайной жадной возвыситься до положения русского чиновника, офицера или человека свободной профессии (вроде врача, адвоката и пр.), киргизы стремятся всеми фибрами своей души выйти из своей веками сложившейся патриархальной среды и приобщиться, хотя бы наружно, к среде своих господ – русских». Но, подчеркнул он, образованная часть «противится» «введению русского языка в школах и здесь же культивируется противодействие всем начинаниям правительства, клонящимся к ассимиляции... обособленного мусульманского мира» (Аманжолова Д. А.).

Действительно, интерес нерусской молодежи к получению высшего светского образования на Западе возрос. В Германии, Франции и Англии получили образование азербайджанцы А. М. Агаев, Б. Джаваншир, А. Ашуров, Д. Гаджибейли, в Швейцарии башкир Ш. Манатов, будущий крупный работник Наркомнаца. В 1908 г. казанская пресса с гордостью сообщала, что на различных факультетах Казанского университета обучалось 13 студентов-татар, в 1913 г. их число достигло даже 27. Но, по свидетельству журналиста И. Рамиева, десятки татар в это время обучались в Париже, Женеве, Льеже, Лейпциге, Фрайбурге, Нью-Йорке, Сан-Франциско, Вальпараисо и Токио, в американском колледже в Бейруте. После того как в 1912 г. газета «Вақыт» («Время») опубликовала заметку о Х. Байбулатове, обучающемся в Сан-Франциско, он получил множество писем от молодых людей с просьбой объяснить правила приема в американские учебные заведения. Он выступил с разъяснениями в печати.

С. Максуди вначале окончил Стамбульский университет, затем Сорбонну, стал юристом. Американский колледж в Бейруте окончил И. Амирхан. Сам И. Рамиев, сын известного золотопромышленника, учился во Фрайбурге (Германия), Х. Байбулатов в Сан-Франциско, М. Кырымбаев в Париже. Студент Московского университета Г. Каримов для усовершенствования знаний поехал в Лейпцигский университет. За границей обучались такие известные деятели татарской культуры, как Х. Максудов, Г. Сагди, Х. Файзи и др. В Берлине были Г. Баруди. По сообщению газеты «Вақыт», в 1912 г. в Женевском университете обучались С. Сыртланова и М. Габдрахманова. С. Шакулова – одна из первых татарских женщин в 1913 г. получила диплом об окончании факультета точных наук Сорбонны. Вновь сдав свыше 25 экзаменов, в 1915 г. стала обладательницей диплома об окончании физико-математического факультета Московского университета. Дагестанская учительница А. В. Мустанова в 1907 г. изучала работу светских школ Франции. В 1910 г. с той же целью ездила в Берлин, Дрезден, Вену, Будапешт, Белград.

В 1899–1904 гг. идеолог тюркизма Юсуф Акчурин (Ю. Акчура), будущий член ЦК кадетской партии России, после военной академии в Стамбуле, учился в Свободной школе политических наук в Париже. Здесь он слушал лекции историков, социологов, философов. На него большое впечатление произвела концепция британской политической системы Э. Бутми и социально-прогрессистская идея тюркизма как проводника модернистских идеологий, рождавшихся в Османской империи в среде младотюрков. Вернувшись в Россию в 1904 г., Акчура стал организатором либерально-демократической партии «Иттифак аль муслимин». Он участвовал в апреле 1905 г. в Особом совещании под председательством муфтия М. Султанова для составления официального доклада С. Ю. Витте о проблемах мусульман. По предложению Гаспринского, в 1906 г. Акчура – заместитель муфтия по юридическим вопросам (Хабутдинов А., 2003. С. 55).

Ю. Акчура разделял идеологию либеральных реформ европейского образца. В 1912 г. в статье «Тюркский мир» он писал, что «в современном тюркском мире возникает новая социальная сила – буржуазия (средний класс). ...Средний класс является националистическим. Его экономические интересы требуют прогресса и развития национальной идеи и чувств». Под воздействием распада Османской империи в 1915 г. он и Р. Ибрагим создали в Стамбуле «Комитет по защите прав тюркотатарских мусульман России». В 1916 г. Ю. Акчура искал сочувствующих идее самоопределения тюркских народов, участвуя в Третьем конгрессе угне-

тенных наций в Лозанне. В конгрессе участвовали около двадцати делегаций от «зависимых и колониальных народов» Европы, Азии и Африки, при этом представители, выступавшие от «зависимых народов» Российской империи, составили едва ли не большинство. В Женеве открылось представительство Комитета северокавказских эмигрантов. В 1915–1916 гг. Ю. Акчура в составе делегации для выполнения поручений, связанных с защитой прав тюркских народов России, побывал в Австро-Венгрии, Германии и Швейцарии. В 1916 г. в Цюрихе Акчура встретился с В. Лениным. Заметим, лишь Л. Троцкий откликнулся на работу конгресса специальной статьей «Вокруг национального принципа», упрекнув Г. Плеханова, жившего в тот период в Лозанне, за удивление тем, сколько российских «инородцев» на нем представлено (Наше слово. 1916. № 162. 13 июля).

Многие учились в российских университетах. Самый известный ученик Марджани Х. Фаизханов избрал Санкт-Петербургский университет. Азербайджанцы в большинстве кончали российские университеты. Московский и Санкт-Петербургский университет окончили М. Векилов, М.-Ю. Г. Джафаров, Ф.-Х. Хойский, Х. Хасмамедов, А. М. Топчибашев, А. Пепинов, А. Сафикюрдский, Д. Гаджинский, Н. Нариманов. Р. Нурмагамбетова собрала данные о получении высшего образования казахами в российских университетах. Начиная с 1820-х гг. до 1917 г. только в Казанском университете обучалось около 30 молодых казахов, из них 17 человек получили юридическое образование. В Санкт-Петербургском и Московском университете обучалось около 20 казахских студентов. Они (Б. Каратаев, М. Чокаев, Ж. Акбаев, Ж. и Х. Досмухамедовы, А. Турлыбаев, Б. Сыртанов, Б. Кулманов, С. Жанайдаров, М. Тынышпаев и др.) стали впоследствии видными общественными и политическими деятелями. В Варшаве учился Ж. Султанбаев. По неполным данным, до революции около 120 казахов имели высшее образование, около 700 – среднее. Среди них, кроме юристов, были филологи, врачи, ветеринары.

В Московском и Петербургском университетах организовано 10 стипендий для представителей кавказских народов. Чеченцы также получали образование в России. С. Арсанов учился в Политехническом институте в Петербурге, Х. Ошаев – в Лесном институте, И. Бекбузаров – в Медико-хирургической академии в Петербурге. Демократические взгляды чеченских просветителей А.-Г. Долгиева, Ч. Э. Ахриева, Т. Эльдарханова, братьев Мутушевых формировались в учебных заведениях Тифлиса, Петербурга, Нежина. Они стали для Чечни первыми историками, экономистами, политическими деятелями, редактировали первые газе-

ты, писали первые школьные учебники, например, Т. Эльдарханов, депутат I Государственной думы. Лакец С. Габиев окончил физико-математический факультет Петербургского университета. А. А. Тахогоди – выпускник юридического факультета Московского университета, там же учился в 1914 г. У. Буйнакский. В 1889 г. даргинец Б. Далгат, будущий кавказовед, поступил на физико-математический факультет Санкт-Петербургского университета, затем перешел на юридический факультет.

Сходные тенденции появились и у малочисленных народов Северного Кавказа, например, абазинцев. В 1860 г. студентом Петербургского университета стал абазинец А.-Г. Кешев. В Петербургском университете обучались сыновья абазинского просветителя У. Микерова – Хамид и Абулькерим. В начале XX в. в столичном вузе учился абазинец М. Алиев, Ш. М. Дударуков – в Киевском университете св. Владимира. Они выступали убежденными сторонниками углубления русско-кавказских связей.

После обучения в иешивах, раввинских училищах иудаистские элиты также стремились получить высшее образование в России, становились общественными деятелями, историками, писателями. Обучение в Виленском раввинском училище, по оценке попечителя учебного округа, «ненадежных вольнодумцев» и ученых-талмудистов приводило к тому, что из стен училища на факультет восточных языков Петербургского университета устремились будущие семитологи А. Гаркави и И. Гурлянд, в Петербургский технологический институт – первый еврейский социолог А. Либерман. Сын раввина В. Иохельсон (его также готовили к раввинской деятельности) до встречи в сибирской ссылке с будущими классиками отечественной этнографии В. Богоразом, Л. Штернбергом, заведовал динамитной мастерской, изготавливал поддельные паспорта, организовывал переход через границу нелегалов. Оказавшись в ссылке, он собрал богатейший материал, положивший начало социолингвистике. Иохельсон был знаком с Дюрингом, Каутским, самим Энгельсом. В 1897 г. он избран в члены Восточно-сибирского отдела ИРГО. В 1898 г. он вернулся в Петербург, где встретился с ассистентом отдела антропологии Американского музея естественной истории Ф. Боасом. Тот пригласил его участвовать в Северотихоокеанской экспедиции музея (Джезупской экспедиции). Разрешение на участие в ней Иохельсону и В. Богоразу дал лично Николай II. У Ф. Боаса они обогатились зарубежным опытом изучения этничности.

Сын известного раввина и общественного деятеля З. Минора, Л. Минор, в 1879 г. с отличием окончил медицинский факультет Московского универ-

ситета, затем учился в Берлине и Вене, работал в Париже в клинике Шарко. Публицист и издатель А. Ландау слушал лекции на юридическом факультете Петербургского университета.

В конце XIX в. усилилась политика выталкивания за границу еврейской молодежи, стремившейся в российские вузы. «Еврейский вопрос» был «ударным» направлением правительственной политики в сфере высшего образования. А. Иванов приводит данные о том, что в 1886 г. в российских университетах евреи обучались преимущественно медицине (56,6 %) и праву (16 %) и всего 9 % – на историко-филологических факультетах. Имперская власть, сокращая в вузах численность студентов-евреев, тем самым укрепляла их репутацию как оппозиционно-революционного элемента. В 1887 г. она ввела процентную норму, установила квоты. Такой нормирующий порядок в различных процентных вариациях принят и другими ведомствами, в сфере которых находились высшие школы (Иванов А. Е., 2007. С. 391–421).

Как указывает А. Солженицын, еврейских студентов было от 9 до 12 %, в этой связи и были приняты, по его мнению, «справедливые» нормы приема в вузы. «Это было не преследование, это была череда стеснений, ограничений – да, досадных, болезненных, даже и вопиющих», – считал он. Солженицын согласен с К. Победоносцевым: это «цель национальной защиты от прорывающегося неравновесия в образовании» (Солженицын А., 2001. С. 87). Процентная норма, осуждаемая либералами, просуществовала всего 27 лет (1887–1916 гг.), но она сыграла важную роль, усложнив отношение других религиозных общин к модернизационным процессам в России. Гласное введение ее воспринято как стремление имперской администрации игнорировать этнический компонент в них. Еврейская молодежь, как и мусульманская, не получила желаемый доступ к отечественным интеллектуальным ресурсам и практикам, осваивала их за пределами империи, и в первую очередь, в Германии. Там, по неофициальным данным, после первой русской революции евреи составляли 75 % всех студентов из России. По свидетельству корреспондента «Русской мысли», в 1911 г. евреи составляли большинство мюнхенской колонии российских студентов, насчитывавшей 696 человек. Из 235 человек, участников студенческой самопереписи в 1911 г., как установил А. Иванов, 191 (84 %), заполняя анкету, отнесли себя к евреям. Н. М. Щапов, в 1906/1907 учебном году слушавший лекции в Дармштадте, свидетельствует: «...было очень много русских студентов, из них, вероятно, 95 % евреев... Евреи ехали сюда и из-за невозможности поступить в высшее техническое учебное заведение в России, и из-за черты оседлости, и из-за процентной нормы их при-

ема в России». Ковенский комитет в 1909 г. решил организовать российский еврейский университет за границей, создал просветительский фонд.

В Римском университете (1901–1903) начинает учиться другой яркий харизматик В. Жаботинский. Он хотел создать Еврейский университет в Эрец-Исраэль, ибо десятки тысяч евреев обивали пороги вузов России (Жаботинский В., 1985. С. 24–25). Созданию его помешала Первая мировая война. В 1911 г. для оказания материальной помощи еврейским студентам учреждено Общество поощрения высших знаний среди евреев. Его возглавил М. Гинзбург, жертвуя ежегодно 75 тыс. рублей.

Аналогичные настроения возникают и в буддийской среде. П. А. Бадмаев в 1871 г. поступил на восточный факультет Петербургского университета. В 1875 г. он принят на службу в Азиатский департамент МИД, преподавал монгольский язык в университете. В 1895 г. Г. Цыбиков поступает на китайско-монгольско-маньчжурское отделение факультета восточных языков этого университета. Б. Барадин, окончив гимназию в Санкт-Петербурге, в 1901 г. поступил на юридический факультет Петербургского университета, но вскоре перешел на санскритское отделение факультета восточных языков. В 1898 г. Ц. Жамцарано поступил в Иркутскую учительскую семинарию, после нее – в Петербургский университет. Э.-Д. Ринчино в 1907 г. поступил на общеобразовательные курсы Томского технологического института. На юридическом факультете Петербургского университета учились калмыки С. Баянов и Д. Манджиев. На восточном факультете в это время учился ученик В. Котвича Н. Очиров. Э. Хара-Даван (Э. Даваев) поступил в Петербургскую военно-медицинскую академию. Д. Манджиев одновременно учился и в консерватории.

Получив образование, они оставались в душе бурятами и калмыками. В 19 лет А. Доржиев отправился паломником в Тибет. В 1888 г. он окончил Высшую буддийскую школу Гоман в Лхасе. Доржиев был инициатором открытия школ при дацанах и самих дацанов – монастырских институтов в Бурятии и Калмыкии. Религиозно-философское течение «обновленчества» обратилось к буддизму как средству консолидации бурят и выступило с идеей его реформирования. Выразителями «обновленчества» были как религиозные реформаторы – А. Доржиев, Бандида Хамба-лама Ч.-Д. Иролтуев, так и светские реформаторы: М. Н. Богданов, Ц. Жамцарано, Э.-Д. Ринчино, Б. Барадин. Обобщенную характеристику движения содержит рукопись архива Института монголоведения, буддологии и тибетологии (Улан-Удэ). Предполагаемый автор ее монголист А. И. Востриков, ученик Ф. И. Щербатского. В рукописи констатируется, что «реформой ламаизма они хотели предупредить

надвигающийся кризис последнего. Источник кризиса они видели в общей культурной отсталости буддийских масс, невежестве руководителей, отрыве ламства от европейской культуры и засорении его рядов негодными элементами». Как и исламские, буддийские «обновленцы» пропагандировали сближение буддийской культуры с европейской.

В Петербурге Хара-Даван близок с Б. Улановым, организатором первой национальной организации калмыцких учителей на Дону «Знамя калмыцкого народа» («Хальм танганчин туг»). Ставились задачи восстановления национальной культуры, развития родного языка, ликвидации правовых ограничений для калмыков. Стремилась переложить на зия-пандитскую письменность текст, записанный кириллицей Н. Очировым. Для этого все часто встречались с учеными-монголоведами Петроградского университета.

Многое проясняют особенности жизненного пути реформаторов. Например, оценки деятельности М. Н. Богданова, в отличие, например, от Гаспринского, и сегодня не сведены воедино и не введены в общероссийский контекст. Его судьба и духовные искания – нелегкий процесс национально-исторического самопознания бурят конца XIX – начала XX в. В 1898 г. Богданов окончил Казанский учительский институт. Схожие с Гаспринским интересы привели его в Томский, позже в Петербургский, Берлинский и Цюрихский университеты.

Н. Н. Козьмин, выпустив в 1926 г. одну из главных книг Богданова, изложил опыт вхождения автора в мир русской культуры: «Сначала мне было трудно научиться думать и свободно выражать свои мысли по-русски. Но постепенно и незаметно русская речь стала как бы родной. Потом, когда после долгого отсутствия я появился в своей семье, я с изумлением чувствовал, что утратил способность механически распорядиться запасом бурятских слов... И уже как бы со стороны, с любознательностью исследователя наблюдал над процессом восстановления родной речи» (Богданов М. Н., 1926. С. 15). Путешествия, приводившие к общению с выдающимися умами России и Европы в лице профессоров и писателей, с разнообразными общественными группами стали большой школой для Богданова. Козьмин считал, что Богданов «не был человек толпы с ее стихийными интересами и влечениями. Он всегда сохранял свою индивидуальность... В своих поисках знания он также имел собственную цель, собственную программу».

Т. М. Михайлов считает, что «одна из величайших заслуг М. Н. Богданова... состоит в том, что он ...революционизировал бурятское общество, создал определенное умонастроение в улусах, оказывал огромное влияние на молодую растущую интеллигенцию... Блестяще образованный и воспитанный

человек, знавший многие европейские и восточные языки... Человек, с мнением которого считались по всей Сибири».

И все же Богданов метался в самоопределении между «русским» и «бурятским», противился выдвигаемому Ц. Жамцарано «монгольскому» аспекту бурятского наследия. Г. В. Оглезнева пишет: «В 1906–1907 гг. ...Ц. Жамцарано считал, что европеизация необходима и полезна, но следует сохранять лучшее из национального наследия, в частности, религию (буддизм) и старо-монгольскую письменность. Богданов не возражал против такой перспективы, но не верил в ее возможность. Их полемика не раз была предметом изучения, наиболее емко охарактеризовал ее Н. Н. Козьмин в 1920-х гг., сравнив с расколом русской интеллигенции на славянофилов и западников и определив одно течение как монголофильское, а другое – как западническое. Вполне закономерно, что Богданов в этом споре оказался лидером западников» (Оглезнева Г. В., 2003. С. 56). Его «западная» позиция не разделялась большинством бурятской элиты. Но увлеченность «монгольским» компонентом заставляла и Жамцарано в некоторой степени романтизировать и идеализировать все бурятское. Жамцарано восхищался Богдановым и ценил как «одного из лучших бурятских интеллигентов».

В России на рубеже XIX–XX вв. зародилась генерация интеллектуалов, открытых модернизму. После обучения в учебных заведениях восточных и европейских стран или в результате сотрудничества с теми, кто имел такой опыт, тяга к модерности обретала организованные формы. Не стоит сбрасывать со счетов внутренние противоречия, амбиции элит, представлявших различные варианты взаимодействия традиций духовно-культурного развития своих народов с вызовами модерности. Они способствовали их расколу, чем умело пользовались противники. Немало разногласий было у Гаспринского с единомышленниками, но с него, с Богданова, Жаботинского, им подобным начинается и усложняется интеллектуальный и содержательный ландшафт взаимодействия традиции с модерном.

В общероссийский дискурс проблемы включается новый ресурс – этнические элиты – с новыми мотивами. В общих чертах их путь типичен. В начале его иешива, медресе, дацан, затем зарубежный или российский университет. Почти все они в большинстве своем дети раввинов, мулл и лам с бундовским, иттифак-аль-муслиминовским, иногда эсеровским, крайне редко – большевистским политическим опытом. Элиты не отвергали как упадочные и вредные принципы политической организации общества модерности. Но роль гражданского общества в обеспечении этого процесса, хотя и интенсивно декларировалась, но оставалась не осознанной в

полной мере. Они «примеряли» и европейские, и восточные «одежды» в стенах высших школ, в научных структурах, в создаваемых общественных организациях, в заграничных поездках и путешествиях, что породило новый виток имперской автаркии и именно в тот период, когда имперская власть примеряла на себя наряды конституционные.

Необычайно активной была татарская и еврейская элиты. Они, лидируя в своих кругах, конкурировали и с русской администрацией, немало раздражая ее. Раздражение быстро политизировалось. Выступая в интересах слоев, заведомо неспособных осуществлять государственное управление, элиты подразумевали замену собою иерархий государственного управления. Подобная мотивация и соответствующая политическая риторика становились основой для формирования группировок секторов влияния.

Десятки, если не сотни судеб остаются неизученными в силу отсутствия внимания к ним по идеологическим, научным, политическим основаниям, в силу неописанных источников о них на разных языках. Многие попытались «примерить» свой опыт к советскому модернистскому контексту. Горский публицист Алаг Ирский в 1922 г. «запрашивал» «собственную душу» «расшатавшегося горца-интеллигента, воспитавшегося на беспочвенных иллюзиях дореволюционного быта». Оценивая «века тюрьмы для масс и задворок Российской сатрапии», он воссоздал портрет тех, кто пытался «вернуться к праматери, искупиться у нее в ее сонмах радостей и страданий», и тех, кто стал «детьми русской школы, русских университетов и гимназий». Последние, утверждал автор, «учились “чему-нибудь и как-нибудь”». Без твердости опоры и понимания, ибо это было учение на основе чужой культуры. Многие падали калеками. А все – остались... детьми безвременья... сидеть на двух стульях... Все остались на полпути». Но все, уверен автор, «жаждали свободы для всех», ибо родились уже «при атаке адатских и шариатских крепостей авангардом капитализма». Они, суть «надстройка» времени разложения буржуазного подкопа», вернулись в горы как «гости в пиджаках, принесшие гостинцы горцам». Однако они понимали важность «воплощения вечных истин, которые заложены в массах народов». Они «дают силу, бодрость и мощность духа и борьбы». Искалась опора в «забрызганных кровью народных массах», в «новом адате и новом завете впредь и навсегда». Всех, кто не понял их важность, ожидает то, что «лоно матери» забудет их. Их ждет «хаос без просвета», «гроб, уготованный историей», «могила с трупным запахом» (Алаг Ирский, 1922. С. 66–70).

Впрочем, эти метафоры заимствованы у тех, кто зачастую и оценивал их «мнимо-интеллигентными

пиджачниками», «преимущественно худшими, наиболее порочными и лукавыми представителями расы» (Величко В. Л., 1988. С. 59). Тем не менее своими энергичными действиями элиты ломали общепринятые нормы поведения. Глядя на них, население разрывалось между «старым» и «новым». Это делало их, с одной стороны, чрезвычайно податливыми к простейшим проектам и идеям реформирования, а с другой стороны, к попятному движению при соответствующих обстоятельствах. Наметился своеобразный симбиоз традиции и модерности, когда массы начинали узнавать в новейших доктринах и теоретических абстракциях знакомое им содержание и даже испытывать к ним тяготение с налетом утопизма.

Приведенные данные свидетельствуют о том, что в имперском многоэтничном обществе элитами вырабатывались формы деятельности, в рамках которых начинали складываться некоторые структуры и модели поведения, присущие модерности. На их основе и с их помощью в редуцированном публичном пространстве элиты тянулись к инновативным практикам и новым социальным формам. И те и другие функционировали в ситуации изоляции собственными традиционными акторами и структурами, неприязни со стороны имперского центра.

Выстраивалась новая система взаимоотношений внутри общества. Ранее традиционная община имела одного непререкаемого лидера, который в соответствии со своими интересами и уровнем контролировал жизнь общины. Теперь новые лидеры давали возможность рассредоточить власть в общине, сформировать представление о многовариантном развитии. Если раньше все придерживались ортодоксального мусульманского ли, иудейского, буддийского ли пути, а несогласные теряли роль в общине, то теперь последняя приобретала несколько полюсов влияния и развития. Модерность и ее институты становились средством реализации политики развития нации и превращались из индивидуального опыта отдельных харизматиков в координированную политику этнических элит.

Список литературы

Абдуллин Я. Г. Татарская просветительская мысль / Социальная природа и основные проблемы. Казань: Тат. кн. изд-во, 1976.

Айвазов А. С. История национального движения в Крыму. Публикация А. В. Ефимова // Восточный свет. 2005. № 3. С. 12–50.

Айзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ: Сравнительное изучение цивилизаций / под ред. Б. С. Ерасова. М.: Аспект-Пресс, 1999.

Алаг Ирский. Путь горской интеллигенции: беглые очерки анализа // Горская мысль. 1922. № 2. С. 66–70.

Аманжолова Д. А. Казахское общество в 1-й четверти XX века: проблемы этноидентификации // <http://www.kyrgyz.ru/?page=300/>

Бадерхан Ф. Северокавказская диаспора в Турции, Сирии и Иордании (вторая половина XIX – первая половина XX века). М.: ИВ РАН, 2001.

Бартольд В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Часть II. СПб., 1900. С. 582.

Беннингсен А. Исмаил бей Гаспринский и происхождение джадидского движения в России // Россия и Восток. Казань: Татарское кн. изд-во, 1993.

Богданов М. Н. Очерки истории бурят-монгольского народа. Верхнеудинск: Бурят-Монгол. изд-во, 1926.

Будилович А. С. Может ли Россия отдать инородцам свои окраины? СПб.: Издание Н. Д. Сергеевского, 1907.

Будилович А. С. Вопрос об окраинах России, в связи с теорией самоопределения народностей и требованиями государственного единства. СПб., 1906.

Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). Вып. 1. М.; Пг., 1923.

Валиди Дж. «У меня разногласия с соввластью» // Эхо веков. 1996. № 1/2.

Величко В. Л. Кавказ. Русское дело и межплеменные вопросы // Из полного собрания публицистических сочинений. Т. 1. СПб., 1904. Опул.: Известия Академии наук Азербайджанской ССР. Серия история, философии и права. 1988. № 3. С. 59–66.

Геллнер Э. Национализм возвращается // Новая и новейшая история. 1989. № 5. С. 60–61.

Гетч О. Русский Туркестан и тенденции современной русской колониальной политики // *Schmoiler's Jahrbuch*. 1913. Вып. 2. С. 2–10.

Гидденс Э. Последствия модернити // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология / под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Асаиёпна, 1999.

Гутнов Д. Русская высшая школа общественных наук в Париже (1901–1906 гг.). М.: РОССПЭН, 2004.

Дубнов С. Книга жизни: Воспоминания и размышления. М., 1998.

Дубнова-Эрлих С. Жизнь и творчество С. М. Дубнова. N.-Y., 1950.

Жаботинский В. Повесть моих дней. «Библиотека-Алия». Б. м., 1985.

Иванов А. Е. Еврейское студенчество в Российской империи начала XX века. Каким оно было? М.: Новый хронограф, 2007.

Ковалевский М. Отношение России к окраинам // Русские Ведомости. 1905. 9 окт.

Красовицкая Т. Ю. Национальные элиты как социокультурный феномен советской государственности. М.: ИРИ РАН, 2006.

Лурье С. В. Национализм, этничность, культура: Категории науки и историческая практика // Ответственные науки и современность. 1999. № 4. С. 108–110.

Наше слово. 1916. № 162. 13 июля.

Нефляшева Н. К истории ислама у адыгов (черкесов) на Северо-Западном Кавказе. Майкоп, 1998.

Оглезнева Г. В. М. Н. Богданов – личность на перекрестке культур рубежа XIX–XX вв. // Культура и интеллигенция России между рубежами веков: Метаморфозы творчества. Интеллектуальные ландшафты (конец XIX в. – начало XXI в.). Омск: ОмГУ, 2003.

Солженицын А. Двести лет вместе (1795–1995). Часть I. М.: Русский путь, 2001.

Хабутдинов А. Лидеры нации. Казань, 2003.

А. В. Головнев

ДИАЛОГ КУЛЬТУР И ЭТНИЧНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ КОЛОНИЗАЦИИ

На общеисторическом фоне «колонизация» обычно ассоциируется с глобальной экспансией европейцев на исходе Средневековья, и ее главные герои – отважные мореплаватели, жестокие конкистадоры, алчные работоторговцы, наивные туземцы – придают понятию то романтический колорит «великих географических открытий»¹, то мрачный оттенок «колониализма». Суд истории над империализмом и колониализмом начался совсем недавно, после крушения трансконтинентальных империй. При этом к суду призвана не колонизация как универсальное явление, а колониализм как европейская идеология и система международного угнетения. Однако эти однокоренные понятия часто восприни-

маются слитно (Фегго, 1997), и тень колониальных империй XV–XX вв. ложится на все эпизоды открытия и покорения новых земель и морей.

По одиозности колониализм граничит с империализмом. Он определяется как идеологически освященное господство метрополии над зависимыми народами (коренными и принудительно переселенными), основанное на завоевании, культе превосходства колонизаторов и их праве использовать человеческие и природные ресурсы колоний в пользу метрополии (см., например: Osterhammel, 2005. С. 16). В этико-религиозных конструкциях это выражалось в многообразных версиях избранности метрополий относительно «варваров», «дикарей»,