
Акбар Гурсон

**«Вражды бессмысленной позор...»
(К теории межкультурных контактов)**

Почему, несмотря на то, что история человечества едина, что в ней мы не можем выделить Востока как нечто обособленное, понятия Восток и Запад остаются в нашем представлении разделенными и в чем-то несоединимыми?

С. Ф. Ольденбург¹

Вопрос классика российского академического востоковедения был обращен к *философии истории*. Между тем на ныне достигнутом уровне культуроведческого знания со всей очевидностью обнаружилась условность традиционных представлений о Востоке и Западе; они суть в большей степени понятия *истории культуры*, нежели *теории культуры*.

К тому же теоретики «Третьего мира» стали смещать внимание от *духовного* противостояния Восток—Запад на *экономическую* коллизию Север—Юг, которая в век глобализации начинает приобретать также форму *культурной* конфронтации. Однако все это не снимает старую, но нестареющую проблему; она носит более общий характер, а ее неизменную суть может олицетворять и новая дихотомия понятий.

Однако в нижеследующем тексте речь пойдет о более конкретных вещах. «Восток» и «Запад» или «Север» и «Юг», независимо от их локализации в тех или иных точках исторического пространства—времени, рассматриваются как культуроведческие образы, наполненные хронотопически фиксированным историческим содержанием. Они суть обозначения символических полюсов, которые аккумулируют в себе энергию духовно-

¹ С. Ф. Ольденбург, «Связи Востока и Запада старинные...», *Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации* (Москва, 1982), с. 6.

го напряжения, возникающего на пограничье двух разных культур или цивилизаций.

Но это только *одна* сторона проблемы. Есть и *другая*, не менее важная в смысле последствий. Дело в том, что процессы дифференциации имеют место и *внутри* культур и цивилизаций, которые привыкли рассматривать как *гомогенные* сущности. К настоящему времени уже стала очевидной неправомерность научного разговора на уровне таких классических понятий, как «Восток (вообще)» и «Запад (вообще)», равно как и их производных «восточная культура (вообще)» и «западная культура (вообще)». Отныне в критическом осмыслении нуждаются также и более конкретные понятия, в частности «национальная культура (вообще)».

I

В отличие от религии, наука еще не знает, как произошел человеческий род: возник ли он пучками в разных местах и в разное время или только в одной точке исторического пространства—времени и оттуда распространился по лику земли. В любом варианте решения этой вековой загадки история человечества — история его *дифференциации*, продолжающейся и поныне.

Интеграция же начинается в эпоху формирования локальных и региональных цивилизаций, внутренне устремленных к экспансии во всех измерениях исторического самоутверждения — военном, экономическом, политическом и культурном. Вместе с тем все цивилизации на том или ином этапе своего исторического бытия испытывали влияние духовного поля других культур. *Диалог* культур так или иначе происходил на всем протяжении цивилизационного этапа развития человечества.

Для фактической иллюстрации этого общего культуроведческого тезиса обращусь к истории становления мусульманской цивилизации Центральной Азии. (Последний термин употребляется в том культурно-историческом значении, которое было принято ЮНЕСКО при написании многоотомной истории цивилизаций народов данного региона, т. е. включает в себя также территории современного Ирана и Афганистана).

Его Величество Время превращало эту обширную часть Евразии то в оживленный перекресток больших дорог мировой торговли, то в открытое поле сражений. Вместе с тем, однако, духовная почва Центральной Азии с древнейших времен была

также местом исторической встречи и духовного взаимодействия разных народов, стран и континентов,

Правда, в исторических трудах старого и нового времени шум и гам военных походов и битв, дворцовых переворотов и народных мятежей зачастую заглушили негромкий голос *диалога цивилизаций*. В действительности же за густыми облаками дыма и пыли, поднятой с полей кровопролитных сражений, продолжался *международный культурный обмен*. (Были даже случаи обмена военнопленных на книги!)

На фоне данных, кропотливо собранных и систематизированных историками древнейшей, древней и средневековой Центральной Азии, особенно в минувшем столетии, вырисовывается впечатляющая картина динамичной культурной жизни на этой земле, где люди издревле жили в трех экогеографических нишах — долинных, горных и пустынных. Срединная часть Евразии находилась на перекрестке Востока и Запада не только в географическом смысле, но и в смысле культурно-историческом. Ее интеллектуальная среда была обогащена культурой индо-иранской древности, с одной стороны, и греко-римской античности — с другой. Здесь скрещивали духовное оружие зороастризм и ислам, манихейство и несторианское христианство, мирно уживались иудаизм и буддизм. В философское окружение края аристотелизм и неоплатонизм вошли как в родную обитель.

В Центральной Азии Европу знали не только по крестовым походам или пресловутой «Большой Игре»; еще в эпической поэме иранских народов «Шах-наме» благожелательно упоминается «страна Рус». А по трансконтинентальному Шелковому пути, соединившему Китай с Западной Европой через Самарканд, Бухару и Мерв, шли не только торговые караваны, но и миссионеры; купцы же, наряду с шелком и ручными изделиями мастеров разноязычных племен, продавали также рукописные книги, многие из которых затем переводились далеко за пределами родины их авторов.

Культурные контакты Запада и Востока, имевшие место задолго до начала христианской эры, поэтически воспевал Низами Ганджави. В частности, он упоминал о том, что ряд ираноязычных текстов (на пехлеви) был вывезен в Древнюю Грецию для перевода на греческий. В Центральной Азии десятого столетия те же пехлевиийские источники уже читали в арабском переводе.

В знаменитой библиотеке Саманидского двора в Бухаре, рукописными книгами которой в свое время зачитывался молодой

Абу ‘Али ибн Сина (Авиценна), находились также арабские переводы древних греко-сирийских и индийских астрономических, медицинских и теософских трактатов. А среди тех, кто переводил, комментировал и переписывал эти тексты, были не только сирийцы и месопотамские христиане, но и уроженцы Центральной Азии.

Уже в самом начале приобщения местного образованного слоя к пришлой арабо-исламской культуре положительно сказалося древняя традиция почитания *мудрости*. Фирдоуси превратил ее в литературный этикет, начав свое «Шах-наме» с поэтического гимна *Разуму*. А эта традиция учила беспристрастному и терпимому отношению к новому и необычному. Отсюда отсутствие в тогдашнем духовно-интеллектуальном окружении резко выраженной вражды и ненависти к арабам вообще или исламу как таковому. И это несмотря на то, что военно-политическое господство аравийских бедуинов в урбанизированных оазисах Центральной Азии сопровождалось насаждением огнем и мечом арабского языка и мусульманской религии.

Когда на духовном поле Центральной Азии лицом к лицу встретились две противоборствующие силы — ислам, выступавший идеологическим знаменем арабского военно-политического экспансионизма, и зороастризм, представлявший древнюю земледельческую культуру, — исход боя был далеко не предрешен, хотя иноземный соперник имел явный физический перевес. Однако первоначально обе стороны были ограничены в своих действиях.

С одной стороны, мусульманская религия тогда еще оставалась племенной верой, лишенной развитой теологической традиции и систематизированной политической философии. (Этот немаловажный момент давал о себе знать во время исторически первого столкновения ислама с христианством.) Вместе с тем, однако, ислам обладал мощной, еще не реализованной потенцией абсолютного монотеизма, устремленного на замену всех исторически изживающих себя форм древней религии.

С другой же стороны, культура, представленная пехлевиязычной зороастрийской общиной, издревле была аристократическо-иерархической, скованной жесткими жреческо-культowymi рамками. Но во многом благодаря этому она была наделена также развитой ассимилятивной способностью.

Длительный, но плодотворный арабо-аджамский диалог VIII—IX веков завершился грандиозным духовно-историческим

компромиссом: Аджам был исламизирован, а ислам аджамизирован!

(Позднее Иран довел шиитскую ветвь ислама до уровня целостной теолого-философско-этической системы. А во времена правления Сефевидов западные иранцы сознательно *политизировали* огосударственный ими шиизм и далее стали духовно противопоставлять себя суннитскому миру — правда, не столько арабскому или центральноазиатскому, сколько Османской империи.)

В результате произошел плодотворный во многих отношениях синтез *мусульманства* и *иранства*. На стыке универсалистского идеала ислама и монадно-цивилизационного устремления созидательного духа Аджам родилось исторически полноценное и жизнеспособное дитя: *гуманистическая культура нового типа*, а далее и *одна из мощных мировых цивилизаций*, которую по праву называют *мусульманской*.

Называя эту цивилизацию *мусульманской*, мы не должны забывать, однако, что она создавалась не одними лишь мусульманами. Среди тех, кто плодотворно трудился на ниве новоформирующейся культуры, были *зороастрийцы*, *иудеи* и *буддисты*; выдержав нарастающее давление прозелитизма, они сохранили свои домусульманские верования. Так, приверженцы иудаизма задолго до прихода арабов-мусульман в Центральную Азию составляли там заметную общину. Они, как правило, жили в крупных городах и считались искусными купцами и ремесленниками. Туземные евреи, именуемые теперь бухарскими, не только внесли большой вклад в торгово-экономическое развитие края (начиная еще со времен исторической прокладки знаменитого Шелкового пути), но и проявляли большую духовно-интеллектуальную и научно-прикладную активность. Достаточно упомянуть об их весомом вкладе в философию, науку и медицину, не говоря уже об их выдающихся заслугах в расцвете искусства, особенно музыки.

Научная мысль центральноазиатских народов, вызревшая в ходе равноправного и разностороннего диалога цивилизаций Востока и Запада, сыграла большую роль в формировании *оikumенистского духа* мусульманской культуры. Это в первую очередь относится к наукам о природе. Правда, естествознание было интегрировано в систему исламского миропонимания в качестве одного из элементов ее идеологической структуры. Более того, будучи уравнено по когнитивному статусу с остальными

типами знания (в мусульманском Средневековье «знание» понималось в широком смысле: включало в себя и религиозное знание), оно, казалось бы, потеряло свой специфический облик. Но и позитивное налицо: тесное взаимодействие зарождающихся точных наук с широким кругом «неточного» знания — социального, гуманитарного и теологического — дало возможность им полнее раскрыть свои познавательные и гуманистические потенции.

В целом же ислам создал для творческой деятельности достаточно свободную и толерантную духовную атмосферу. Примечательно, что мусульманская версия «свободы слова» не исключала открытую полемику, причем сфера дозволенной критики была не такая уж ограниченная, как это часто утверждают. Во всяком случае, смелейшее и принципиальное выступление Закарии Рази против священных книг и религии вообще осталось безнаказанным. (В регионе распространения ислама не существовало религиозной организации охранительного типа, наподобие христианской инквизиции.) Судя же по раздражительному тону критических выпадов Насира Хусрава против Закарии Рази, последний позволял себе и другие антиисламские высказывания, не говоря уже о научных «грехопадениях» Авиценны, вызвавших позднее острую отрицательную реакцию у Мухаммада Газали.

Абу Райхан Бируни же вел храбрую, достойную восхищения и уважения борьбу против человеческих предрассудков и предрассудков, узколобых односторонностей и любых форм пристрастия, будь они этнокультурного или религиозного происхождения. Его знаменитый энциклопедический компендиум *Фи Тахкик-и мо ли ал-Хинд* (более известный как «Индия») и поныне остается образцом непредвзятого сравнительно-критического описания философских взглядов, религиозных верований, этических норм, обычаев и ритуалов народов других стран и континентов.

Начиная с XV века стал ощутимым тюркский вклад в развитие этой цивилизации. Более того, тюрко-анатолийское, ирано-тюркское, индо-тюрко-таджикское и таджико-узбекское взаимодействия и взаимообогащения, имевшие место на широких пространственно-временных просторах, — от Малой Азии до Южной Азии — охватили собой не только сферу собственно языка и культуры, но и *этногенеза*. Так, XVIII — начало XX века ознаменованы интенсификацией взаимодействия

и взаимовлияния таджиков и тюрков (существенно подчеркнуть: как на долинах, так и в горных регионах). Это взаимодействие выразилось не только в дальнейшем развитии *двуязычия*, но и, как свидетельствуют этнографы, в углублении процессов этнической и лингвистической ассимиляции — тюркизации *таджиков* (в Ферганской долине) и *таджикизации тюрков* (в Восточной Бухаре)².

Словом, если бы не искусственное вмешательство «размежевателей» в естественно-исторический процесс взаимoadaptации и даже симбиоза этносов, происходивший в Центральной Азии начала 20-х годов прошлого века, то, наверное, мультирасовая, многокультурная и разноязычная Центральная Азия со временем обогатила бы мировую цивилизацию новыми формами *исторического совыживания* народов.

II

В советское время взаимодействие культур рассматривалось как духовный процесс, который, как и любые другие социокультурные явления, подлежал идеологическому регулированию. На теоретическом уровне проблема ставилась как «диалектика национального и интернационального», в которой, однако, для самой диалектики оставалось очень мало места.

Действительно, решение вопроса о соотношении этих двух начал было predetermined исходной посылкой логического суждения. Отправной же точкой научной постановки вопроса служила известная идеологическая вера в неизбежное и полное слияние всего и вся в эпоху коммунизма. Применительно к данному случаю суть этой идеологической установки можно свести к следующему утверждению. Нация (в ее марксистском понимании) является *историческим* продуктом капитализма. Социализм как следующая, более высокая ступень общественного развития интенсифицирует начавшуюся при капитализме интернационализацию социального бытия и сознания и тем создает необходимую историческую базу для ускоренного сближения наций, культур, языков и т. д.

Теория же взаимодействия национального и интернационального, исходя из этих политических и социокультурных реалий, должна была обращать большее внимание на *общее*, неже-

² См., в особенности: Б. Х. Кармышева, *Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана* (Москва, 1976).

ли на *частное*, расчистить путь к грядущему *тождеству*, а не задерживать внимание на преходящих *различиях*.

Так что далеко не случайно, что в собственно научном отношении исследование данной проблематики вскоре выродилось в своеобразную нюансологию. («Равноправны» ли национальное и интернациональное в их внутреннем соотношении и во внешних измерениях? Если да, то почему, а если нет, то какое из них ведущее? И т. п.)

В итоге же закомплексованная на первородном идеологическом грехе культуроведческая мысль стала метаться между Харридой национального и Сциллой интернационального и не могла (не имела права!) бросить якорь ни на одном из берегов. Приближаясь к одному (интернациональное), она слышала преисполненный важности голос: «Не умалять!», а приближаясь к другому (национальное) — просто грубый окрик: «Не выпячивать!»

Впрочем, удельный вес соответственно национального и интернационального в реальной идеологизированной жизни того времени зависел от идеологической и политической конъюнктуры. Так, послевоенная идеологическая кампания в защиту «культурной самобытности» народов СССР, начавшаяся с патристического переписывания истории (в том числе и истории науки и техники), имела также неявное *внешнеполитическое* измерение. Речь шла о самоутверждении «социалистического лагеря» в качестве «восточного» полюса послевоенной конфигурации мировых сил.

Отсюда разграничение *интернационального* и *космополитического* — идеологическая установка, которая в любое время при новом повороте политического маховика могла санкционировать атаку *национально-самобытного*. Не случайно, что тем, кого объявили «космополитами», было отказано в общественном утверждении своей национальной самобытности.

Что касается теоретической постановки вопроса о национальной самобытности, то общей посылкой разговора на эту тему должна служить констатация следующего элементарного культурологического тезиса: культура жива в своей *органической целостности*. Органическая целостность же выражается, с одной стороны, в ее преемственной духовной связи со своим прошлым, а с другой — во внутреннем единстве всех ее составляющих и измерений.

Громадный вред культурной революции сталинского (позднее и маоистского) типа как раз заключается в резком разрыве внутриэтнических живых и живительных связей диахронного и синхронного порядка в национальных культурах, в лишении этих культур исторических корней и разрушении единой системы кровообращения между их различными составляющими и измерениями.

В этом отношении наряду с другими советскими нациями удар большой разрушительной силы испытали и народы советских республик Центральной Азии, существенно отличавшихся от более развитых регионов по своим историческим условиям и возможностям (в силу своего полуколониального прошлого). Вторжение чужеродного в живую ткань традиционного общества особенно болезненно переживали старописьменные культуры.

Свою негативную роль сыграло и то, что новообразованные центральноазиатские республики менее других были защищены социокультурным опытом своих народов и исторической зрелостью их немногочисленной национальной элиты — и политической, и интеллектуальной.

В 30—40-е годы на уровень целеустремленной партийно-государственной политики была поднята *унификация*. Наиболее уродливое проявление этой политики — курс на *денационализацию*, выродившийся в 70-е годы в плоскую, шовинистически окрашенную прагматику. В свое время Арнольд Тойнби не без эмоций описал ход практического осуществления указанного курса КПСС применительно к национальным окраинам. Научный взгляд английского историософа на последствия большевизации Центральной Азии был лишен каких-либо политических пристрастий, но с его описанием мотивов и последствий советского социального эксперимента в крае трудно согласиться. В частности, констатируя, что «регион, перешедший во владение к большевикам, представлял из себя прекрасный образец мира», содержащий «значительное разнообразие социальных типов», Тойнби далее писал: «Большевики были также безжалостны, как и цари, в стремлении варварскими методами навязать этому значительному и многогранному образцу современного человечества жесткое единообразие, которое было выбором тиранов, а не их жертв... Единообразие, навязыванием

которого они были озабочены, было национальным единообразием»³.

Дискуссия на эту тему выходит за пределы данного текста. Отмечу лишь, что изложенное Тойнби — правда, *только* правда, но *не вся* правда. Необходимо добавить, что денационализация коснулась почти всех народов СССР, в том числе и русских, хотя не в той устрашающей степени, каковой представлялась Николаю Бердяеву, считавшему, что денационализация России шла вплоть до изменения *русского антропологического типа*. Сам процесс денационализации осуществлялся в форме *русификаторства*, но самим русским от этого было не легче, ибо их национальная культура пострадала не в меньшей степени.

III

На стыке разных культур и цивилизаций происходят самые таинственные и интересные в научном отношении явления. Контактная разница духовных потенциалов создает креативное поле высокого напряжения, которое может оказаться в равной степени *конструктивным* или *деструктивным*.

Советское обществоведение, следуя партийным идеологическим установкам, освещало только *одну сторону* этой сложной пограничной ситуации. А именно — в анализе взаимодействия национальных культур народов, входящих в состав Советского Союза и позднее целокупно квалифицированных как «новая историческая общность», основное внимание уделялось тому, как один народ положительно влияет на другой народ, как новообразованные социалистические нации духовно обогащаются социокультурным опытом друг друга.

Между тем из поля исследовательского интереса выпадали те нередкие случаи, когда культурные контакты, превратившись в улицу одностороннего движения, приводят к чисто негативным, далеко не всегда предсказуемым результатам. Ведь история знает примеры гибели не только культур и цивилизаций, но и их создателей. Вот и современная теория столкновения цивилизаций, «узаконивая» силовую конфронтацию мусульманского и христианского миров (иные идеологи так называемой «Глобальной войны с террором» вслух говорят даже о начале Четвертой мировой!), имплицитно допускает реализуемость возможности такого трагического исторического исхода.

³ А. Дж. Тойнби, «Христианство и марксизм», *Даугава* IV (1989), с. 99.

Освободившееся от тяжелых идеологических оков и жесткого партийно-административного контроля, постсоветское культуроведение склонно усмотреть в методологическом подходе своего научного предшественника не более чем *политическую ангажированность*. Рискуя оказаться в лагере ретроградов, хотелось бы напомнить тем, кто уже не помнит, что для советских людей, в том числе и для корпуса академических исследователей, *гуманизм* — пусть в его классово-ограниченной социалистической форме — не был содержательно пустым идеологическим штампом; он был наполнен вполне конкретным *этическим* смыслом.

На уровне мировоззренческо-ценностных оснований науки гуманистический подход к истории требовал взять у истории *огонь*, чтобы осветить свой собственный путь в будущее, а не *пепел*, чтобы сидеть и горевать о прошлых потерях, в особенности, гневаться на предков, не сумевших отстоять родную землю от других, более напористых и удачливых народов. Это не значит примириться с несправедливостью; справедливость, в том числе и историческая, по возможности должна быть восстановлена. Но если приходится выбирать между жизнью и смертью, войной и мирным сосуществованием с соседними народами (а географических соседей, как и родителей, не выбирают!) ценно определенного компромисса и даже уступок, то это как раз тот случай, когда надо семь раз отмерить, прежде чем один раз отрезать! И об этом должна заявить в полный голос прежде всего социогуманитарная наука!

Вспомним, однако, предысторию кровавого армяно-азербайджанского конфликта, начавшегося в разгар горбачевской перестройки — той самой исторической самодеятельности, которая при прямом участии чересчур активизировавшейся научной публицистики выродилась в *Катастрофу*. Пограничному вооруженному столкновению ведь предшествовала межкаademическая война историков, выставивших на всеобщее обозрение всю подноготную истории тюрко-армянских взаимоотношений.

Небо, под которым жили многие народы-соседи, далеко не всегда было безоблачным; мирное общение нередко прерывалось насилием одних над другими, не говоря уже о непрошеных гостях издалека. Правда, завоевательные войны часто оборачивались культурной ассимиляцией победителей побежденными. Но последние при этом теряли столько духовной энергии, что это не могло не отразиться на их физическом самочувствии,

как это случилось, например, с таджиками к началу двадцатого века.

Наш юбиляр и автор этих строк — ровесники. Нас, выросших в советское время и воспитанных, как говорили тогда, в духе интернационализма, не мог не удивить неожиданный подъем воинствующего национализма, напоминающий рождение мифической Афродиты из пены морской. Но события, которые стали развиваться в нашем родном Таджикистане, превзошли все наши худшие опасения.

Там борьба альянса советской *образованницы* и мусульманской *самообразованницы* за «демократизацию» еще не вставшего на собственные ноги независимого государства обернулась кровавой гражданской войной, продолжавшейся целых пять лет.

Наверное, Рахмат Рахимович как ученый-этнограф переживал нашу национальную трагедию глубже, чем я, профессиональный философ, привыкший смотреть на вещи с высоты абстрактных категорий и символов. Ведь до этого трагического случая у таджиков была прочная репутация «одного из самых миролюбивых народов, известных современной антропологии!» Иные этнографы даже корили их — не без основания — за чрезмерную историческую пассивность!

Однако, взглянув на нашу национальную трагедию под более широким — историософским — углом зрения, нельзя не заметить, что она была обусловлена длинной цепью детерминаций. По большому историческому счету таджикам повезло: они выжили, несмотря на все превратности своей исторической судьбы. Но за свое выживание им пришлось заплатить очень высокую историческую цену. Это и безжалостное вытеснение части этноса из его исконной родины (долины и города) в глухие уголки края (горы и ущелья), приведшее к расчленению антропологически и исторически единого народа, а далее и к психокультурному отчуждению его насильственно отторгнутых и дезэкологизированных частей; это и потеря народом целых пластов своей исторической памяти — тяжелая утрата, приведшая к изрядной деформации его традиционного менталитета; это, наконец, превращение *пространственных промежутков* между географически рассеянными «кусками» этноса во *временные разрывы*, углубившее и усугубившее его внутреннюю дифференциацию.

Ко всему этому добавьте злключения таджиков в советский период. Нравственная максима о благодарении (*шукр*), культивируемая мусульманской этической традицией, укоренена в подсознании каждого таджика. Теперешние же попытки винить коммунистическую власть за все, что случилось с нами на исходе советской истории, не что иное, как проявление исторической неблагодарности. Садриддин Айни, будучи живым свидетелем дореволюционной жизни, вовсе не кривил душой, когда он, по его собственным словам, «вскрывая ланцетом безжалостного пера воспаленные раны истории», называл тогдашние порядки на его родине «подлинным рабством».

Возможно, таджикский писатель, лично переживший все ужасы средневековья в Бухаре начала двадцатого века (Айни был спасен от неминуемой гибели русскими, освободившими из его темницы бухарского эмира и вылечившими в больнице), несколько сгустил краски, но исторические реалии не исказил. И был прав в констатации самого главного и важного для нас исторического факта: непомерному гнету и вековечной отсталости положила конец именно советская власть.

Со своей стороны могу добавить и другой факт, который порою удручает меня больше всего: таджикская политическая элита — партийная и советская — не сумела воспользоваться в полной мере теми возможностями, которые предоставила коммунистическая власть для национального развития. Поэтому и в эпоху «развитого социализма» Таджикистан представлял из себя одну из отсталых национальных окраин СССР. Советская ли власть виновата в том, что даже в начале третьего тысячелетия мы, таджики, еще не осознали себя в качестве *единого этнополитического целого*. Правда, исследовательскими усилиями известных советских востоковедов В. В. Бартольда, Е. Э. Бертельса, И. С. Брагинского, Б. А. Литвинского и многих других были восстановлены забытые и полузабытые пласты исторической памяти таджикского народа, а Москва досрочно присудила ему политический статус «советской социалистической нации».

На проверку же даже национальное самосознание столичной интеллигенции оказалось полым ментальным образованием, лишенным твердого духовного ядра. Недаром же в годы агонии горбачевской перестройки, когда оживились идеологически подавленные политические влечения и культурно обузданные социальные инстинкты, «таджикская идея» быстро потеряла свою общенациональную оболочку и выродилась в дремучее *местни-*

чество. (Одно из изобретений этого узколобого и самофобствующего сознания — этнополитическая антитеза «чистый таджик — смешанный таджик».)

В московских академических кругах опасались формирования в бывших республиках агрессивной *этнократии*, а Таджикистан стал двигаться в сторону совершенно непредвиденной формы правления — вызывающей *регионократии*. Словом, политически недоношенный и нравственно незрелый таджикский национализм в итоге деградировал в идеологию воинствующего *субэтнизма*.

IV

В наш век глобализации возникла явная опасность превращения межкультурных контактов в улицу с односторонним движением; под угрозой разрушения оказались иммунные системы этнических культур, обеспечивающие духовную целостность национального организма через традиционные механизмы синхронных и диахронных связей. Эта возможность глубинной деструкции стала превращаться в действительность с началом осуществления американского проекта «принужденной демократизации» Большого Среднего Востока. Под эту военно-политическую акцию уже подводится теоретическая база: выдвигаются псевдонаучные теории, объявляющие определенные типы культур — как раз те, которые могут создать духовный барьер на пути геополитической и геоэкономической экспансии новоявленного гегемона теперешнего однополюсного мира — *конфликтотенными per se*, т. е. по изначальной природной сущности!

Нынче в Ирак и Афганистан устремились не только политики и психологи (последние уже запятали свою науку личным участием в пытках «мусульманских фанатиков»), но и антропологи, специализирующиеся в области «культуры ислама». Там, за тридевять земель от Нового Света, работая в одной команде с военными, они отработывают новую социально-научную технологию будущей всемирной и всеохватной *сетевой войны*.

Воинствующие же теоретики неоориенталистского толка идут еще дальше: пресловутую «глобальную войну с террором», затеянную политическими дальтониками с поощрения идеологов — еще более недаленовидных, но последовательных в достижении своекорыстных целей чужими руками, — они в открытую называют началом «столкновения цивилизаций»!

Что до самой шумевшей теории Хантингтона, то она дает точные географические координаты «культурогенных» очагов напряженности и конфликта, что не может не производить должного впечатления на политиков и идеологов алармистского толка, одержимых поиском врагов, неважно каких — реальных, мнимых или виртуальных. Но политические реалии даже «пост-сентябрьской эры» явно не согласуются с исходной посылкой конфликтологической концепции американского политолога, ищущего основные источники локальных, региональных и глобальных конфронтаций на линиях разломов между цивилизациями. По крайней мере, в двадцатом столетии внутрицивилизационные столкновения в количественном отношении явно превосходили столкновения, которые могли быть истолкованы как межцивилизационные. И нет оснований думать, что это соотношение может измениться в будущем.

С культурологической же точки зрения, несостоятельна сама идея *конфликтогенности культуры* (шире — цивилизации) как таковой. Конечно, в истории человечества можно подобрать факты, свидетельствующие о том, что в ряде случаев именно культурные различия спровоцировали межплеменные, межнациональные и межгосударственные столкновения. Но культурное различие в принципе не может быть источником конфликта как явления.

Как мне представляется, конфликт возникает не на *стыке* разных культур, а в зоне их *интерференции*. Опасность противостояния возникает там, где происходит *механическая смесь* духовных элементов, лишенных системных характеристик. Именно такое маргинальное и аморфное новообразование, «непомящее родства» и отличающееся особой агрессивностью (покойный Л. Н. Гумилев его называл «хмерой»), способно породить, вдохновлять или поощрять конфликтную ситуацию.

Другое дело — *общекультурный фон* конфликтов. Совершенно очевидна необходимость повышения общего культурного уровня, особенно нравственно-этического, племен, этносов, наций — как раз до *оптимума*, требуемого для максимального предотвращения кровавого конфликта.

В мировоззренческо-ценностном же отношении следовало бы говорить о необходимости формирования *культуры совыживания* в высшем смысле. Вопреки началам классического марксизма и утопиям новейшего глобализма, овеванным неолиберальной мечтой о *конце истории*, вовсе не стремление к *еди-*

нообразию мира, а, наоборот, культивирование его *разнообразия* является общеисторическим фактором выживания человеческого рода.

Между тем, судя по современной международной практике, политическому мышлению в целом все еще чуждо понимание многообразия в качестве *позитивного фактора развития*. Как неоднократно констатировалось в документах ООН, именно *восприятие многообразия как угрозы* не позволяет многим увидеть общие ценности, соединяющее всех нас в одно цивилизационное целое.

Формирование новой парадигмы общецивилизационного развития невозможно без конструктивного участия наук социогуманитарного цикла. Среди этих наук первая скрипка принадлежит, пожалуй, антропологии — цементирующему ядру системы человековедческих знаний, призванному способствовать превращению культурных различий не в распри, а созидательную силу.

И я рад за своего соотечественника Рахмата Рахимова, выросшего как антрополог в научной среде города, отличающегося высокой культурой отношения к другим народам, культурам и цивилизациям.