

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ЭТНИЧЕСКИЕ
ПРОЦЕССЫ НА ЮГЕ РОССИИ

УДК 394



В.Н. Бадмаев

V.N. Badmaev

**КАЛМЫЦКИЙ ЭТНОС
В ТРАНСКУЛЬТУРНОМ
ПРОСТРАНСТВЕ
ЮГА РОССИИ¹**

**KALMYK ETHNICITY
IN TRANSCULTURAL ENVI-
RONMENT
OF SOUTH RUSSIA**

В статье рассматриваются вопросы идентичности калмыцкого этноса в транскультурном пространстве Юга России. Процессам транскulturации калмыцкого этноса во многом способствовал исповедуемый им буддизм с его богатейшим потенциалом толерантности, сострадания, ненасилия, глубинными установками на диалогичность, открытость, гибкость, отсутствие претензий на исключительность.

Ключевые слова: Юг России, калмыцкий этнос, транскulturация, пограничные культуры, идентичность, диалог, номадизм, буддизм.

In article are considered questions of identity of the Kalmyk ethnos in trans-cultural area of the South of Russia.

Transculturation processes Kalmyk ethnicity largely contributed to their professed Buddhism with its rich potential of tolerance, compassion, non-violence, the installation depth for dialogism, openness, flexibility, no claims to exclusivity.

Key words: The South of Russia, Kalmykia ethnos, transculturation, frontier culture, identity, dialogue, nomadism, Buddhism.

В.Н. Бадмаев

Доктор философских наук, заведующий кафедрой философии и культурологии Калмыцкого государственного университета (г. Элиста).

E-mail: badmav07@yandex.ru

V.N. Badmaev

The Doctor of Philosophy, Head of the Department of Philosophy and Culturology of Kalmyk State University (Elista).

E-mail: badmav07@yandex.ru

© Бадмаев В.Н., 2013

© Badmaev V.N., 2013

¹ Статья подготовлена в рамках государственного задания Министерства образования и науки РФ «Буддизм в транскультурном пространстве Юга России».

Социокультурное пространство России характеризуется такими свойствами, как диалогичность, пограничность, транскультурность. Оно представляет собой не только сферу сосуществования различных культур и религий, но и возможность их диалогического взаимодействия. Еще основатели евразийского движения отмечали, что сопряжение восточного славянства с туранцами составляло основной факт русской истории, который необходимо учитывать для «правильного национального самопознания» [1], а русская нация и пространственно и духовно «есть нечто неизмеримо более широкое и многообразное, нежели ее этнический субстрат – великорусская народность» [2]. Причем речь идет именно о **диалогическом сопряжении культур**, входящих в евразийское культурное пространство, а ни в коем случае не о доминировании, поглощении одной культурой других.

Культурное пространство – это особый коммуникационный универсум, где коммуникации между локальными культурами осуществляются в процессе диалога между ними. При этом диалог, взаимопроникновение являются не только способами взаимодействия культур, но и непременным условием их развития. Причем это развитие «происходит в системе координат как глобальных, так и локальных в пространственно-временном отношении и всегда глубинных по сущностно-временным, архетипическим основаниям» [3].

Наиболее ценным в диалоге культур, как показал Ю.М. Лотман, является не область их смыслового совпадения, а, напротив, не пересекаемая по смыслу область культур, вынуждающая вести диалог между культурами в виде деятельности по переводу смысла и значения символов иной культуры на язык собственной. Действительно, без таких необходимых элементов, как различия, неповторимость, своеобразие, культурный диалог был бы бессмысленным, но при абсолютном различии он стал бы невозможным.

Пограничность социокультурного пространства России. Термином «пограничные культуры» обозначаются целостные общности, исторически сформировавшиеся на рубежах, границах между различными культурами и включающие в себя (в различных комбинациях) многие их элементы. Пограничные культуры – полиэтнические по преимуществу объединения, которые складывались на протяжении многих веков в результате симбиоза – синтеза не только близкородственных, но и генетически далеко отстоящих друг от друга культур. Среди характеристик пограничных культур как продукта взаимодействия разных цивилизаций (в пространственном, геополитическом, временном, хроно-политическом измерениях) можно обозначить их предрасположенность к коэволюции, способность вбирать в себя различные элементы других культур, не разрушая их, а выявляя потенциальные общие точки роста. Особенность ис-

торического опыта народов – носителей пограничной культуры заключается в повышенной способности к диалогу и взаимообогащению различных этносов, религиозных, социальных и иных групп.

Являясь гетерогенными по преимуществу, пограничные культуры обладают такими неперенными свойствами, как полиморфность, толерантность, лабильность, предрасположенность к энергичному восприятию, усвоению, к творческой переработке «чужих» культурных ценностей, готовность поделиться «своими». Именно указанные свойства помогли народам – носителям этих культур играть роль своеобразных мостов между различными цивилизациями и культурами.

В этой связи Ю.М. Лотман отмечал: «Понятие границы двусмысленно. С одной стороны, она разделяет, с другой – соединяет. Она всегда граница с чем-то и, следовательно, одновременно принадлежит обеим пограничным культурам, обеим взаимно прилегающим семиосферам. Граница би- и полилингвистична. Граница ... трансформирует чужие тексты настолько, чтобы они вписывались во внутреннюю семиосферу, оставаясь, однако, инородными» [4].

Культурное пограничье обеспечивает диалогичность культурного пространства, которое обуславливает наличие Другого Я, следовательно, и наличие границ между Своим миром и миром Чужого (Иного). Социокультурная граница отражает представления о дихотомической структуре жизненного мира и поэтому, как правило, мыслится как пространственная.

Границы – самый напряженный, конфликтный, смыслообразующий участок культурного пространства, определяющий отношения Свой–Чужой [5]. Именно здесь происходит явление, которое А. Тойнби определял как «напряжение границ» [6]. Граница – место выбора дальнейшего Пути человека, именно здесь его подстерегают опасности и испытания, так как это место наибольшего удаления от центра «своего» мира, следовательно, это зона наименьшего воздействия собственных защитных сил, это пространство действия законов Другого, чужого мира. Экзистенциалисты, например, вводят понятие пограничной ситуации, в которой выявляется глубинная суть человеческого существования.

Не менее важно и то, что граница, проходящая в физическом пространстве, имеет и субъективное осмысление. Так, Л.М. Дробижева трактует этническую границу как акт сознания; момент «закрепления» культурных границ в сознании определяет самоидентификацию человека в пространстве культуры и саму идентичность места [7].

Для «пограничных» культур свойственно не только столкновение разных культурных традиций, но и стремление к их симбиозу. Пограничье – это зона амбивалентностей, где понятия «свое» и «чужое» парадоксально пересекаются.

Транскультурация поликультурного пространства Юга России. В конце 1980-х гг. в США формируется так называемое «пограничьеведение» (border studies), зародившееся как попытка осмысления, прежде всего, мексикано-американского культурного опыта, а затем разросшееся до крупной междисциплинарной области исследования. Важнейшим термином, которым оперируют исследователи пограничья, является транскультурация. Понятие транскультурации, впервые предложенное кубинским антропологом Фернандо Ортисом в книге «Кубинский диалог табака и сахара» (1940) для описания сложных феноменов взаимодействия различных компонентов в культуре Кубы, связанное с «категориями асимметрии, динамизма, борьбы, сложности и творчества, но никогда не подразумевающее полное смешение до неразличимости культурных явлений», позволяет исследователям описывать процессы в зоне контакта принципиально несхожих культур [8].

Транскультурация подразумевает включение не одной, а нескольких культурных точек отсчета, пересечение нескольких культур, курсирование между ними и особое состояние культурной потусторонности – не там и не здесь или и там, и здесь, в зависимости от индивидуального переживания этого состояния. Транскультурация основывается на «культурном полилоге, в котором, однако, не должно происходить полного синтеза, слияния, полного культурного перевода, где культуры встречаются, но не сливаются, сохраняя свое право на «непрозрачность»» [9]. То есть необходимо признание не только права на различия, но и права на «непрозрачность», понимаемую не как закрытость внутри непроницаемой автократической культуры, но как утверждение своей особой сущности в рамках собственной уникальности. «Непрозрачности» могут взаимодействовать, сосуществовать, сплетаться в различные «кросскультурные узоры и букеты». Чтобы понять это явление, необходимо сосредоточиться на фактуре сплетения, а не на природе его компонентов.

В этой связи приведем слова одного из известных евразийцев, представителя калмыцкой эмиграции 1920-х гг., доктора Э. Хара-Давана: «Программа евразийцев не хочет все народы стричь под общую российскую гребенку и тем обезличивать их; дается право и возможность каждой из наций Евразии внести свою индивидуальную национальную культуру, как частицу общей национальной культуры евразийской, – чем из более разнообразных цветов и запахов составлен будет букет, тем будет он пышнее и ароматнее» [10].

В данном контексте поликультурное пространство Юга России представляет собой не только сферу сосуществования различных этнических культур, некий «религиозно-культурный синкретизм» и «этнический эклектизм», но и возможность их диалогического взаимодействия. Для поликультурного пространства Юга России характерен богатый опыт

межкультурной коммуникации проживающих здесь народов. Поликультурность, многоконфессиональность являются важнейшими характеристиками общественного бытия Юга России.

Какие же методологические подходы можно использовать в поиске моделей социокультурного развития региона, выстраивании концепции национальной идентичности в контексте поликультурного пространства Юга России? И есть ли какие-либо основания для этого?

Как нам представляется, да. Обратимся в данном контексте к наследию известного французского исследователя Ф. Броделя, одного из основоположников исторического подхода к проблеме французской национальной идентичности.

В книге «Что такое Франция?» Ф. Бродель так отвечает на поставленный им в заглавии вопрос: «Франция – это и множественное число, и единственное; ей присуща и тяга к разнообразию, и к единству... Больше, чем любая другая страна, Франция разрывается между этими двумя полюсами, и большинство ее пружин натянуто до отказа именно из-за этого внутреннего противоречия. Во многом эта особенность Франции объясняется ее географическим положением, в котором заложена идея слияния, встречи, перекрестка. Франция – это ловушка, где разным народам волею-неволей приходится смешиваться друг с другом». Сама Франция, по словам Ф. Броделя, это разнообразие: «Цельной Франции противостоит Франция многолика... Не признавая ее многоликости, мы никогда не сможем разобраться в нашем национальном прошлом, сущность которого – подспудное отражение одной области от другой, противоречия, непонимание или взаимопомощь, но также ссоры, ненависть, насмешки» [11]. История Франции, ее идентичность формировались в условиях взаимообогащения культур разных народов, однако главной предпосылкой безболезненной интеграции, по мнению Ф. Броделя, была и остается возможность к диалогу различных культур, составляющих «многоликость» Франции.

На наш взгляд, данный методологический посыл Ф. Броделя вполне применим и для социокультурного анализа регионального пространства Юга России. **Специфику социокультурного пространства Юга России как «пограничной» территории определяет доминанта «многоликости», многообразия, которая преобладает над единством.** Преобладание многообразия над единством обусловлено тем, что реальность «пограничных» пространств – постоянное и крайне противоречивое взаимодействие различных культурных традиций и начал. При этом многообразии составляющих территорию элементов цементирует не какая-то одна «национальная идея», пронизывающая собой все (которая может быть представлена во множестве этнических, культурных, языковых вариантов), а само взаимодействие разнородных начал выступает в качестве ар-

хетипа, лежащего в основе социокультурной системы региона. По мнению российского исследователя Я.Г. Шемякина, «не результат взаимодействия, «отлитый» в определенные устойчивые символические формы, а именно процесс взаимодействия» [12]. История региона свидетельствует о сочетании и переплетении основных типов межцивилизационного и межкультурного взаимодействия – противостояния, симбиоза и синтеза.

Среди народов Юга России определенным образом отличаются калмыки, потомки кочевников, средневековых ойратов Джунгарии. **Калмыки являются единственными представителями буддийской культуры на Юге России и на Европейском континенте в целом.**

Калмыки – потомки кочевников, средневековых ойратов Джунгарии (ныне – Синьцзян-Уйгурский автономный район Китайской Народной Республики). Истоки ойратской самобытной культуры уходят своими корнями в историю древних народов Центральной Азии, Тибета и Индии. Именно эта принадлежность к кочевой, номадической культуре стала, на наш взгляд, одним из определяющих факторов (культурно-историческая доминанта) в идентичности и этнической истории калмыцкого народа [13].

В начале XVII в. калмыки, совершив трансконтинентальный (позже ставший и транскультурным) переход из Азии в Европу, добровольно вошли в состав Российского государства, заселив степи Южного Предуралья, Поволжья и Северного Кавказа. В результате было образовано Калмыцкое ханство, в границах которого сложилась особая монголоязычная народность на ойратской этнической основе – «улан залата хальмг».

В монголоязычном мире в отношении калмыков принят следующий дискурс – «асхрсн цусн, тасрсн махн», т.е. калмыки идентифицируются как «оторвавшаяся» часть, осколок большого азиатского культурного континента. Здесь следует отметить, что, согласно С. Хантингтону, народы могут пересекать границы континентов, но не цивилизаций, и будущее глобального мира имеет перспективу «столкновений» по линиям цивилизационных разломов. Выходец из Европы в Азии и выходец из Азии в Европе закрепляется ценой *утраты* (курсив мой. – В.Б.) своей исходной цивилизационной идентичности. Как же в данном контексте идентифицировать калмыцкий этнос, совершивший транскультурный переход из Азии в Европу и ставший единственным буддийским народом на европейском континенте? Как этнос, утративший свою исходную культуру? Или приобретший новую идентичность?

На наш взгляд, более перспективным и эвристичным будет использование в анализе этнокультурной идентичности калмыцкого этноса таких динамичных категорий, как транскulturация, культурное пограничье [14].

В этом контексте калмыки предстают не как «этнос без культуры», а как «этнос между культурами», создавший и сохранивший свою самобытную (пограничную) культуру. «Феноменальность» позиционирования

калмыков, которые, будучи классическим восточным (по антропологии, менталитету, языку, религии, культуре) народом, проживают в Европе на границе между большим христианским миром, с одной стороны, и мусульманским – с другой, может быть рассмотрена, на наш взгляд, в контексте транскультурной теории.

Процессам транскulturации калмыцкого этноса во многом способствовал исповедуемый им буддизм с его богатейшим потенциалом толерантности, сострадания, ненасилия, глубинными установками на диалогичность, открытость, гибкость, отсутствие претензий на исключительность. Здесь необходимо также отметить и номадический способ бытия калмыков. Степь с ее особенностями климатических условий, уникальной географической средой, растительным и животным миром оказала существенное влияние не только на антропологию, но и на образ жизни, культуру, религию, космологию, миропонимание степных жителей. Номад «выступает как практический энциклопедист, обладающий многообразными знаниями и умениями и способный их применять в новых для него ситуациях. Разжечь огонь без спичек и сориентироваться на местности без компаса – лишь самые скромные из его возможностей. Он не только воин, практически физик и биолог, но еще в большей степени антрополог и лингвист, знаток чужих обычаев и языков, способный не только выжить во враждебной среде, но и достичь взаимопонимания с чужими народами» [15].

Особенности номадического способа бытия выступают как основания его ценностной системы. «Дороги, перемещения в пространстве удаляют номада от повседневности, обыденности, привязанностей, от озабоченности. Только истинный номад, доброволец и профессионал неприкаянности, готов к ежедневному началу бытия – заново. При этом он обретает бесценный опыт динамического бытия в мире, постоянно принимает вызовы и выходит на предельную экзистенциальную орбиту бытия» [16].

Прежде всего, следует отметить, что определенные, присущие калмыцкому обществу явления – традиционный тип хозяйствования (скотоводство), кочевой (номадический) образ жизни, религиозные верования (тенгрианство и буддизм) сформировали уникальную систему особого этнософского мировоззрения, отношения к феномену времени. Конструирование времени основывалось не на его линейности, а на одновременном со-бытии прошлого, настоящего и будущего. Это выразилось в эпическом наследии, фольклоре, мифах народа и послужило фактором сохранения национальной идентичности. Причем следует отметить, что указанная «вечность», отсутствие начала и конца истории вовсе не означают консерватизма, отсутствия процессов движения, изменения.

Кочевая степная цивилизация по-своему ответила на вызов времени. Отметим некоторые принципиальные моменты, которые выражены в калмыцком фольклоре: «цагин селгян» – смена времени или время пере-

мен, «дорога в один дун» – «дун» означает одновременно и песню, и меру расстояния. То есть для калмыцкой культуры характерно внимательное и серьезное отношение ко времени как фактору деятельности этноса, его жизни, его национальной идентичности.

Калмыки-кочевники не только сумели адекватно приспособиться к суровому, уникальному характеру степи, но и создали богатую, самобытную культуру, основой которой служило кочевничество как наиболее приемлемая в этих условиях форма хозяйствования, социального взаимодействия, гармоничного сосуществования природы и человека. При этом кочевничество, номадизм калмыков необходимо рассматривать не только как вид хозяйствования, но и как социокультурные детерминанты, паттерны формирования идентичности этноса. Калмыки-номады не только ввели в хозяйственный оборот степи Евразии, но и в силу своего мобильного образа жизни объективно играли важную культурно-коммуникационную роль в трансляции различных культурных моделей и идей, распространяя их как среди оседлых, так и кочевых народов. Одной из форм выполнения кочевниками этой миссии, возложенной на них исторической судьбой, было их участие в хозяйственно-культурных связях между народами региона Юга России.

И хотя номадизм более не является живой традицией современных калмыков, он по-прежнему сохраняет положение фундаментального элемента национального самосознания народа.

Категория транскulturации позволяет выстроить модель общероссийского цивилизационного поля, основанную на признании равных прав за различными культурными и конфессиональными общностями. Она обеспечивает максимальное сохранение самобытности и возможность структурной адаптации народов к единому общероссийскому социокультурному пространству, выявление конструктивных принципов взаимодействия различных этнонациональных, конфессиональных и социокультурных групп, в ходе которого и возникает определенная степень взаимопонимания и принятия другого. Данная модель предполагает идею строительства полинациональной, поликультурной общности на основе двойной и не взаимоисключающей идентичности (культурно-этнической и государственно-гражданской), что представляется нам наиболее конструктивным и перспективным в решении задачи строительства и укрепления российского государства. Вспомним формулу «симбиоза» народов у И.А. Ильина: «я римлянин, и притом галл», «я русский, и притом калмык» [17]. Эта формула сложной, многомерной этнической и политической идентичности предусматривает стратегию постепенной деэтнизации государственности и деэтатизации этничности, не ставя под сомнение существующий институт этнотерриториальных автономий. Здесь подразумевается, конечно же, не становление некой обезличенной, по существу над-

национальной общности, а обретение такого духовно-психологического состояния народов России, при котором их принадлежность к гражданам единого российского государства будет играть все большую роль.

Сегодня диалог между культурами начинает осуществляться в иных «измерениях», в иных коммуникативно-семиотических условиях, образуя глобальное коммуникативное поле. В современном глобальном мире практически размыты границы культур как в пространственном, так и во временном измерениях. Культурное пограничье обозначается через специфически очерченные границы, важнейшими свойствами которых являются динамичность, ситуативность, контекстуальность. В свою очередь, транскulturация является фактором формирования нового глобального культурного пространства при условии реализации диалога как важнейшего принципа взаимоотношений различных культур.

Примечания

1. Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре // Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4. С. 351.
2. Бицилли П.М. Два лика евразийства // Современные записки. Париж, 1927.
3. Егоров В.К. Философии культуры России: контуры и проблемы. М., 2002. С. 61.
4. Лотман Ю. Понятие границы. Семиосфера. СПб., 2000. С. 262.
5. Воробьева Е.А. Пространственно-культурный феномен пограничья // Вестник Библиотечной Ассамблеи Евразии. 2008. № 2.
6. Тойнби А. Постижение истории. М., 1991. С. 552.
7. Дробизева Л.М. Этнические границы и этнические различия // Этносоциум. 2005. № 2. С. 20–23.
8. Философский дискурс в контексте кросскультурного взаимодействия. М., 2008.
9. Там же. С. 17.
10. Хара-Даван Э. Евразийство с точки зрения монгола // Евразийский временник. Париж, 1928. С. 30.
11. Бродель Ф. Что такое Франция? Люди и вещи. М., 1995. С. 57–58.
12. Шемякин Я.Г. Россия в западном восприятии (специфика образов «пограничных» цивилизаций) // Общественные науки и современность. 2008. № 1. С. 135.
13. Бадмаев В.Н., Манджиев Н.Ц., Уланов М.С. Духовная культура калмыцкого этноса (опыт этнофилософского исследования). Элиста, 2012.
14. Глостанова М.В. Постсоветская литература и эстетика транскulturации. М., 2004; Шемякин Я.Г. Отличительные особенности погра-

ничных цивилизаций (Латинская Америка и Россия в сравнительно-историческом освещении) // *Общественные науки и современность*. № 3. 2000 и др.

15. *Касавин И.Т.* Человек мигрирующий: онтология пути и местности // *Вопросы философии*. 1997. № 7. С. 77.

16. *Секацкий А.* Три шага в сторону: роман-эссе. СПб., 2000. С. 225.

17. *Ильин И.А.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. М., 1993.