Филиал Фонда Розы Люксембург в России

Общественное движение «Образование – для всех»

Омский региональный благотворительный фонд возрождения народной культуры «Наша Родина – Сибирь»

# НАСЕЛЕНИЕ СИБИРИ: МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ, ОБРАЗОВАНИЕ И КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Омск - 2011

ББК 20.1
УДК 574(571.13)

**Рецензенты:**

доктор философских наук *А. О. Бороноев* (Санкт-Петербургский государственный университет),

доктор исторических наук *А. В. Ремнев* (Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского),

доктор исторических наук *С. В. Чешко* (Москва, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН)

**Редакционная коллегия:**

канд. ист. наук *М. А. Жигунова* (отв. ред.), канд. ист. наук *Е. М. Данченко* (отв. ред.), канд. ист. наук *И. И. Кротт*, канд. ист. наук *О. Д. Федяева*, докт. ист. наук *В. Н. Худяков*, *О. Е. Грачёва* (отв. секретарь)

**Население Сибири: межнациональные отношения, образование и культурная идентичность:** Сб. науч. тр. / Под ред. М. А. Жигуновой, Е. М. Данченко. – Омск: Полиграфический центр КАН, 2011. – 348 с.; илл.

В сборнике представлены статьи ученых из России, Польши, Японии, а также – доклады участников Межрегиональной научно-практической конференции «Население Сибири: межнациональные отношения, образование и культурная идентичность» (Омск, 8 октября 2011 г.). В нем опубликованы размышления историков, этнологов, философов, социологов, лингвистов, педагогов, сотрудников государственных органов власти, учреждений культуры и образования, представителей национально-культурных объединений.

Издание рассчитано на всех, кто интересуется социогуманитарными проблемами России и Сибири.

*Опубликовано при финансовой поддержке*
*филиала Фонда Розы Люксембург в России (ФРГ)*

**ISBN 978-5-9931-0150-7**

© Коллектив авторов, 2011

The Branch of Rosa Luxemburg Foundation in Russia

The Social Movement «Education for All »

The Omsk Regional Charitable Foundation of Traditional Culture Revival

«Our Motherland – Siberia»

# THE POPULATION OF SIBERIA: INTERETHNIC RELATIONS, EDUCATION AND CULTURAL IDENTITY

Omsk – 2011

ББК 20.1
УДК 574(571.13)

**Reviewers:**

Doctor of Philosophy *A. O. Boronoev* (Saint-Petersburg State University),
Doctor of History *A. V. Remnev* (Omsk F. M. Dostoevsky State University),
Doctor of History *S. V. Cheshko* (Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences, Moscow)

**Editorial Board:**

PhD in History *M. A. Zhigunova* (editor-in-chief),

PhD in History *E. M. Danchenko* (editor-in-chief), PhD in History *I. I. Krott*, PhD in History *O. D. Fedyaeva*, Doctor of History *V. N. Khudyakov*,

*O. E. Gracheva* (executive secretary)

**The Population of Siberia: Interethnic Relations, Education and Cultural Identity:** Sat. scientific. tr. / Editors M. A. Zhigunova, E. M. Danchenko. – Omsk: Printing Center of CAEN, 2011. – 348 p.; ill.

The publication contains articles of scientists from Russia, Poland, Japan, and - the publication of reports of participants of the Interregional Scientific and Practical Conference "The population of Siberia: Interethnic relations, Education and Cultural Identity" (Omsk, October 8, 2011). It published reflections of historians, anthropologists, philosophers, sociologists, linguists, teachers, and – employees of state authorities, cultural and educational institutions, representatives of national and cultural associations.

The book is intended for anyone interested insocio-humanitarian problems of Russia and Siberia.

*Published with the financial support of the Branch Rosa Luxemburg Foundation in Russia*

**ISBN 978-5-9931-0150-7**

© The Group of Authors, 2011

# ВВЕДЕНИЕ

8 октября 2011 г. в г. Омске прошла межрегиональная научно-практическая конференция «Население Сибири: межнациональные отношения, образование и культурная идентичность». Этот форум был организован Омским региональным благотворительным фондом возрождения народной культуры «Наша Родина – Сибирь», общественным движением «Образование – для всех» при финансовой поддержке филиала Фонда Розы Люксембург (ФРГ) в Российской Федерации.

Некоммерческая организация «Наша Родина – Сибирь» была зарегистрирована в г. Омске 28 апреля 2001 г. Инициаторами ее создания стали почетные граждане г. Омска, руководители и активисты НКО, известные деятели науки, культуры, образования, общественные и религиозные деятели. Президентом Фонда избран депутат Государственной Думы О. Н. Смолин, снискавший себе славу человека честного и неравнодушного. Исполнительным директором является О. Д. Федяева, выпускница Академии государственной службы при Президенте РФ. Среди основных целей Фонда: содействие сохранению исторического наследия, возрождению и развитию культуры народов, проживающих на территории Омской области, создание в обществе атмосферы уважения к их культурным ценностям; упрочение общероссийской гражданской и духовно-нравственной общности на основе соблюдения прав и свобод человека и гражданина; укрепление культурных связей, способствующих развитию отношений мира, сотрудничества и добрососедства между народами России, стран ближнего и дальнего зарубежья; оказание помощи детям-сиротам, малоимущим семьям, престарелым и больным людям, инвалидам, в т.ч. переселенцам.

Российское общественное движение «Образование – для всех» существует с 2004 г., объединяет более 50 организаций. В мае 2005 г., по инициативе первого заместителя председателя Комитета Государственной Думы по образованию и науке, члена-корреспондента Российской Академии образования профессора О. Н. Смолина, в Омске прошли общественные слушания

«Стратегия образовательной политики: есть ли альтернатива?», участники которых одобрили декларацию и приняли решение об объединении в рамках движения «Образование – для всех». Движение было зарегистрировано в декабре 2006 г. Председателем Омского областного общественного движения «Образование – для всех» стал профессор В. Н. Худяков. Деятельность движения координирует Совет, который объединяет лидеров профессиональных и иных общественных объединений, руководителей государственных и негосударственных учреждений образования и культуры, представителей науки и др. В 2011 г. в связи с появлением правительственного проекта базового закона «Об образовании в Российской Федерации» общественным движением «Образование – для всех» совместно с КПРФ был разработан альтернативный законопроект, который получил название «О народном образовании» (www.smolin.ru/odv).

Фонд Розы Люксембург принадлежит к важным носителям просветительно-образовательной работы в гражданском обществе ФРГ. Возник на основе зарегистрированного в 1990 г. общества «Анализ общества и политическое просвещение». Фонд занимается политическим просвещением, культурной деятельностью и анализом общественного развития. Его лейтмотивами являются демократический социализм и интернационализм, антифашизм и антирасизм, отказ от догматизированного марксизма-ленинизма. Филиал Фонда в РФ действует с апреля 2003 г. Объединение «Фонд Розы Люксембург – Анализ общественного развития и гражданское просвещение» (ФРГ) в Российской Федерации зарегистрирован 9 октября 2006 г. (www.rosalux.ru).

В работе Межрегиональной научно-практической конференции приняло участие более 100 человек: ученые (философы, социологи, историки, этнографы, археологи, лингвисты, педагоги и др.), сотрудники различных учреждений образования и культуры, руководители региональных НКО, аспиранты и студенты омских вузов; представители органов власти; журналисты. География участников представлена несколькими городами России (Абакан, Владивосток, Калининград, Красноярск, Москва, Новосибирск, Омск, Томск, Тюмень, Якутск), а также – уче-

ных из Торуни (Польша) и Осаки (Япония). Участники конференции обсудили вопросы формирования и проявления территориальной, национально-культурной, этнической идентичности у населения сибирского региона, проблемы межнациональных отношений и национального образования, эволюцию отечественного законодательства в области национальных отношений в постсоветский период.

С приветственным словом к собравшимся обратился начальник отдела защиты свободы совести аппарата уполномоченного по правам человека в РФ, доктор исторических наук М. И. Одинцов. На пленарном заседании были заслушаны следующие доклады: старшего научного сотрудника Омского филиала Института археологии и этнографии СО РАН, кандидата исторических наук *М. А. Жигуновой «Население Сибири: межэтнические контакты и проблемы региональной идентичности»*; заведующего центром политической антропологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, доктора исторических наук *Н. Н. Крадина «Проблемы идентичности в традиционных обществах»*; ведущего научного сотрудника Института философии и права СО РАН, доктора педагогических наук *М. А. Абрамовой «Этническая и гражданская идентичности личности в условиях современного российского общества»*; доцента кафедры отечественной истории ОмГПУ, кандидата исторических наук *Е. М. Данченко «Этническая идентичность как форма адаптации»*; депутата Государственной Думы ФС РФ, заместителя председателя Комитета по образованию, доктора философских наук *О. Н. Смолина «Образовательная политика и законодательство: социальные, национальные и языковые проблемы»*.

После пленарного заседания продуктивно была организована работа двух секций: «Население Сибири: проблемы этнокультурной идентичности» и «Национальная культура и образование в постсоветской Сибири: некоторые проблемы и пути их решения», а также круглый стол «Образовательная политика и законодательство: социальные,

национальные и языковые проблемы». Все участники мероприятия отметили особую актуальность обсуждаемых вопросов, постарались сформулировать свои конкретные предложения. Наиболее актуальные из них в качестве поправок к действующим законам и законопроектам, рассматриваемым и готовящимся к рассмотрению в Госдуме, к проекту федерального закона «О народном образовании» со временем будут внесены в федеральный парламент.

*О. Е. Грачёва*

# Часть I. ФЕНОМЕН ИДЕНТИЧНОСТИ: ЭТНИЧЕСКИЙ, ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ

**М. Н. Губогло**
*Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (г. Москва)*

## ЭТНОГЕНЕЗ ПРОДОЛЖАЕТСЯ…*

В последнем десятилетии XIX в. и первом десятилетии XX в. вопросы этногенеза в России ставились неоднократно. Это было выражением общественной востребованности этнографической науки и одновременно показателем расширяющихся горизонтов гуманитарного знания. Наряду со специализированными изданиями РГО («Вестник», «Записки», «Известия») выходили тематически ориентированные «Этнографические сборники». Особое место в ряду этнографических журналов занимали «Этнографическое обозрение», «Новая старина», с 1881 по 1901 г. вышло 12 томов «Живописная Россия».

Интерес к собиранию этнографических материалов в связи с изучением происхождения народов поддерживался вовлечением в эту деятельность широких масс русской и инородческой интеллигенции. Именно в эту пору, отвечая на вызовы времени, В. А. Мошков собрал в Бессарабии уникальные сведения по этнографии и филологии гагаузов[1].

---

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект 11-01-00534 а «Этногенез. Воображаемые пращуры и реальные потомки».

Фронтальное исследование материального, общественного и семейного быта народов России, народных верований и знаний, устного народного творчества, обычного права, народной медицины и музыки позволило собрать в огромном количестве материалы и мобилизовать их не только для комплексного изучения происхождения, но и для характеристики традиционной культуры народов. Одним из первых к изучению этногенеза, как специфической проблемы, крайне важной для истории и культуры народа, призывал еще в XVIII в. В. Н. Татищев. На рубеже XIX-XX вв. в пору активного накопления этнографического материала о народах России, особенно данных по обычаям, обрядности, верованиям и ментальности, удалось преодолеть заложенную В. Н. Татищевым одностороннюю теорию этногенеза, выводимую, как полагал С. А. Токарев, путем сравнительного анализа языков («разности и согласия языков»).

В конце анкеты, составленной и разосланной В. Н. Татищевым в 1734 г. и состоящей в первой редакции из 92, а во второй - из 198 вопросов, приводилась принципиально важная установка: «наипаче всего нуждно каждого народа язык знать, дабы чрез то знать, коего они отродья суть»[2].

Для раскрытия тайн, залегающих во глубине веков, исследователи обратились наряду с языковыми данными к археологическому, антропологическому материалу, к многим данным материальной и духовной культуры. В связи с этим сегодня очередной задачей этнологии выступает обработка, систематизация и осмысление собранного материала, «сведения воедино» данных, собранных специалистами различных отраслей науки о тюрках в мире и о мире их повседневной жизни. Необходим широкий этнологический охват всего тюркского мира не только с научной, но и с идеологической и практической точки зрения. В наши дни чрезвычайно важным представляется понимание того, что не только экономика, но и культура, в том числе традиционная, имеет катализирующее значение для общественного прогресса.

Так, например, в современном пантеоне культов гагаузов прослеживается яркий пример симбиоза следов языческих представлений, идущих от кочевой жизни (культов волка, коня, род-

ника, предков) и следов язычества, коренящихся в жизни оседлого населения (культы земли, хлеба, петуха, фаллоса)[3]. Поэтому, вполне естественно, востребована обширная информационная эрудиция и значительные процедурные возможности, чтобы шаг за шагом, кирпичик к кирпичику увязывать этнографические материалы воображаемых или вероятных предков и потомков с данными фольклористики, археологии и антропологии. Эта методологическая Анучинская триада, получившая широкое распространение в первой четверти XX в., сохранила свое значение и сегодня, на заре XXI в. Создание методологии и методики изучения этногенеза, этногенетической истории народов, бесспорно, считается гордостью российской этнологической науки. От этой позиции вряд ли целесообразно самоустраняться.

Однако сегодня, в постсоветский период, позиции отечественной науки в деле осмысления и анализа происхождения и этнической истории народов заметно ослабли. Так, например, обширный свод данных об истории и культуре куман (половцев) в двух томах увидел свет в 2009 г. не в России, а в Болгарии. Свод античных и византийских источников о древних и средневековых торках «Великой степи» составлен и издан в 2005 г. не в России, а проживающим в Казахстане А. Н. Гаркавцем. Серьезные труды по истории тюркских народов опубликованы в России, Болгарии, Румынии, Венгрии, Турции, США, в том числе на основе заново переведенных арабских, византийских и других источников. Однако внимание большинства исследователей сосредоточено, как правило, на политической, в ущерб этнической истории тюркских народов.

Разнообразные идентичности, в том числе, например, этническая, гражданская, гендерная, социальная, политическая, региональная, триедины по своей сути и по своему проявлению: осознаваемые, т.е. предполагающие знание объективных факторов, подобно фундаменту, поддерживающему воображаемое или реальное здание идентичности, реализуемые в своей повседневной жизни в разнообразных поведенческих стратегиях и, наконец, самооцениваемые сам факт собственной принадлежности к той или иной группе населения[4].

Важное значение для этнической истории народа, в том числе для сохранения его оригинальной идентичности, имеет сохранение в качестве родного языка своей национальной принадлежности. Несовпадение родного языка с этнической принадлежностью символизирует, по крайней мере, о «размываемости» этнического самосознания, а вслед за расшатанным самосознанием - и о коррозии самобытности.

Сегодня не только этническая, но и другие идентичности молдаван, как, впрочем, и других народов, требуют серьезного внимания. Гендерная идентичность требует оптимального баланса рациональности и эмоциональности, чтобы соответствовать мужскому кредо. Оно, как известно, гласит: «Чтобы быть мужчиной, мало им родиться – надо им стать: надо построить дом, воспитать ребёнка, посадить дерево, создать и лелеять семью, нести ответственность за её благополучие». Чтобы быть носителем гражданской идентичности, надо, в частности, пользоваться правами и свободами и исполнять обязанности, предписанные Конституцией.

Объективная основа религиозной идентичности мусульманина интересовала выдающегося молдавского мыслителя Д. Кантемира. В главе «О теологии мухамеданской» он, в частности, писал и находил ответ в предписаниях Корана. Вопрос: «Колико есть кондиции, имиже вера мухамеданская, совершается. Ответ: пять: 1) Исповедание веры. 2) Определённые на всякий день моления. 3) Пост. 4) Путешествие в Мекку. 5) Еже даяти Богу десятину по все годы, то есть пятьдесятую часть от своихъ си стяжаний». «Вопрос: Колико есть кондиции совершенного поста? Ответ: Четыре: 1) Воздержатися от питие воды. 2) От брашна. 3) Отъ пребытия со женою. 4) Не токмо телом, но и умом и духом поститися»[5]. При этом, по крайней мере, две из пяти заповедей ислама созвучны в турецком и гагаузском языке: *урудж – хоруч* (пост) и *гаджъ – хаджи* (посещение соответственно Мекки и Иерусалима)[6].

В ряде стран историки, этнологи и социологи собираются, чтобы обсудить и уточнить опредмеченные результаты своей профессиональной деятельности: статьи, книги, музейные вы-

ставки, кинофильмы, театральные постановки. Имеет смысл коротко остановиться на примере двух стран – США и России, в том числе - на источниках, которые публикуются в «The Journal of American History» и в тезисах докладов IX Конгресса этнографов и антропологов России (г. Петрозаводск, 2011 г.).

Обсуждения творчества профессионалов коллегами на специализированных конференциях или на их отдельных структурных подразделениях, секционных заседаниях, круглых столах, тематически ориентированных симпозиумах обычно начинаются с упреков и сожалений в том, что мы, профессионалы, редко выносим на обсуждение такие базовые вопросы: «Как, что и почему мы делаем, чтобы усвоить, чем и во имя чего мы занимаемся, какие ценности и культурные элементы мы создаем и кому они нужны. Что мы поддерживаем или выступаем против чего? С помощью каких институтов мы сохраняем мир и порядок и с помощью каких идей и идеологем подкармливаем самосознание и достоинство народа?». При этом интерес, конечно, вызывает не только профессиональная продукция на выдаче (кто, что, как, во имя чего пишет), но и на приеме, т.е., кто читает историческую и этнологическую литературу, как ее воспринимает, комментирует, включает в свой интеллектуальный багаж и в поведенческие стратегии.

Так, например, в одном из номеров американского журнала «The Journal of American History»[7] были опубликованы итоги специального исследования, проведенного в июне 1993 г. среди американских специалистов, профессионально работающих в области исторического знания. На вопросы анкеты, посвященной мотивам и оценкам своей профессиональной занятости, ответили 1047 профессионалов (11,4 %) из 9162 человек, в том числе - 925 историков, работающих в США, и еще 122 специалиста, временно осуществляющих исследования за пределами США (см. табл. 1).

Таблица 1.

Какими мотивами определяется профессиональная деятельность американских историков?

| | | |
|---|---|---|
| 1. | Идеология | 38,5 |
| 2. | Образование | 37,8 |
| 3. | Национальность (гражданство) | 30,4 |
| 4. | Социальная принадлежность | 16,8 |
| 5. | Гендерные интересы | 16,3 |
| 6. | Региональные особенности | 15,2 |
| 7. | Религиозная принадлежность | 12,8 |
| 8. | Вопросы возраста | 8,4 |
| 9. | Этническая принадлежность | 6,9 |
| 10. | Расовые проблемы | 3,4 |
| 11. | Политическая ориентация | 2,0 |

При этом каждый девятый специалист, добровольно принявший участие в опросе, уклонился от ответа на этот вопрос [8]. Данные более чем красноречивы. Но прежде чем их комментировать, примем во внимание, что анкетируемый мог выбрать, по крайней мере, две позиции из предложенной шкалы ответов. Примерно три четверти опрошенных указали в качестве движущей силы их творчества интерес к идеологии и образованию, что, безусловно, имеет прямое отношение к профессиональной карьере и мобильности, связанных с занятостью и в большинстве случаев с проблемами жизнеобеспечения. Вместе с тем 112,2 % указали в качестве мотивов своей профессиональной деятельности те или иные виды идентичности, среди которых первые 4 места заняли идентичности, связанные с национальностью (гражданством), социальной принадлежностью, гендерной озабоченностью и региональными особенностями. Вероятно, в последнем случае речь идет о том, что принято считать малой родиной, осознание которой в США сильно размыто в отличие от граждан России.

При подготовке IX Конгресса этнографов и антропологов России в адрес руководителей секции по проблемам идентично-

сти М. Н. Губогло и М. А. Жигуновой поступило около 200 заявок. В ходе редактирования и переписки с авторами было рекомендовано включить в программу конгресса свыше 80 заявок, из них опубликовано 69 тезисов докладов. Выступили с докладами 32 участника секции. В дискуссии приняли участие свыше 100 человек из 20 городов и 9 государств мира.

После развала Советского Союза одной из составных частей транснациональных изменений стали процессы повышения интереса русских и других народов России к своей этнической истории, происхождению и осознанию своей гражданской и этнокультурной идентичности, в немалой мере - росту самосознания граждан, поискам ответов на вопросы «Кто мы, откуда и куда идем? В чем наше сходство и различие с другими народами?» и ряд других проблем личностной, групповой, региональной и государственной идентичности.

Не случайно в программах общероссийских конгрессов этнологов и антропологов проблемы идентичности занимают одно из ведущих мест. Секция по проблемам идентичности, инициированная М. А. Жигуновой, в работе последних конгрессов 1997 - 2011 гг., особенно – на конгрессах в Саранске (2007 г.), Оренбурге (2009 г.), Петрозаводске (2011 г.) собирала рекордное число участников по сравнению с остальными 30–40 секциями, посвященными актуальной проблематике по программам этих конгрессов. Как удачно заметил один из участников: «секция по идентичности – это конгресс в конгрессе».

Свою существенную роль в выявлении и актуализации этнического самосознания и идентичности в зигзагах этнических историй народов сыграли труды этнографов и историков. Их публикации способствовали прочтению прежних полузабытых страниц этнической истории народов, порождали стремление понять истоки, судьбу и будущее своих культур, языков, стратегий повседневной жизни. Изучение идентичности в современном гуманитарном знании, с одной стороны, подводит итоги и анализирует уроки, вызванные изменениями в культуре и менталитете русского и других народов России, с другой, открывает новые перспективы для специалистов в расширении предметной

области этнологии и антропологии и для их участия в расширении горизонтов гуманитарного знания. Обновление программатики и проблематики идентичности, начатое более 20 лет тому назад, раскрывается в сборниках статей и материалов, посвященных времени, пространству и причинно-следственным основаниям и факторам идентичности, идентичностям и образам России и россиян. Сборники изданы к 70-летию академика В. А. Тишкова[9].

Обсуждение проблематики идентичности на рубеже XX - XXI вв. происходило по следующим направлениям: личностной и групповой идентичности на примере этнической истории разных народов и этнической судьбы представителей различных этнических и этносоциальных сообществ; проблемно-предметной, ориентированной во времени и пространстве; причинно-следственной, обусловленной, главным образом, социальными процессами, этнополитической средой и мотивами карьерного роста. В литературе заметно растет удельный вес проблематики идентичности, связанной с культурным наследием народов. Сказалось, в частности, влияние инициированной Президиумом РАН Программы фундаментальных исследований «Историко-культурное наследие и духовные ценности России». Одним из позитивных итогов недавней политизации идентичности в 1990-е гг. явилось смещение общественного интереса, а вместе с тем и общественных факторов от артефактов к ментифактам, от так называемых «осязаемых» к «неосязаемым» фактам и факторам[10]. В изучении форм групповой идентичности выявлен растущий интерес к ретроисследованиям популярной в досоветские и советские времена проблематики, связанной с происхождением и этнической историей народов.

Объективные и субъективные факторы, порождающие новые идентичности или вызывающие переосмысление прежних, связаны и сопряжены не только с политикой, но и с отдельными конкретными аспектами культуры, в том числе с языком, религией, с пропагандой и воспитанием, историческими памятниками, с гражданской идентичностью, этногосударственной символикой, семантикой брендов (локальных территорий)[11].

От конгресса к конгрессу расширяется участие этносоциологов в обсуждении проблем идентичности, что говорит о закреплении и расширении этого нового междисциплинарного направления в системе этнологии и в лоне современного гуманитарного знания. Молодые исследователи на заре нового столетия с энтузиазмом добывают новые факты и свежую информацию о текущем моменте и о характере этнической идентичности, выступающей причиной и следствием этнополитических процессов и межэтнических отношений. Вместе с тем порой выводы строятся на песке, без привязки итогов проведенных опросов к конкретным показателям внешней среды как в местном, так и в региональном масштабе. Воспринятая из романтического периода этносоциологии «цифромания» не всегда подкрепляется привязкой ее к социально-экономической, политической и социокультурной инфраструктуре. Назрела, видимо, пора обсудить проблематику идентичности в увязке с характером внешней среды и особенностями этнической истории.

В 1960-е гг. на кафедре этнографии исторического факультета МГУ среди студентов и аспирантов самой привлекательной и востребованной темой для специализации была проблематика, связанная с происхождением народов. Сегодня она, увы, выведена на периферию предметной области этнологии. Ее место заняла новая тематика - её Величество Идентичность. Сторонники неолиберальных взглядов, исходя из того, что мы, современники, не обязаны считать себя в долгу перед прошлым, отвергают проблематику этногенеза как невостребованную и никому не нужную. Сегодня, однако, это выглядит, по крайней мере, нелепо в свете неизменного восхищения египетскими пирамидами, скифским золотом, половецкими (куманскими) каменными изваяниями, парфянскими коврами и другими бессмертными изделиями ума, души и рук человеческих.

Между тем, состояние и содержание идентичности, как самовыражения каждого из народов, вместе с обликом их повседневной жизни и этнополитического статуса, характер расселения напоминают хорошо разветвленную крону и корни дерева. Вполне естественно, что широко разветвленная крона (осознан-

ная идентичность) подпитывается глубоко залегающими, могучими историческими корнями. Живая кросспоколенная связь передает водяное питание листьям от корня и вместе с тем обеспечивает питание от листьев корням. Для того чтобы разглядеть многоветвистую вершину дерева, необходимо усилие: приподнять себя и свой взгляд и расширить горизонт своих представлений. Для того чтобы оценить могущество многоцепких корней, необходимы раскрытие почвы и профессионально проведенные археологические раскопки: необходимо в себе самом углубить представление об историческом контексте, в бульоне которого создавалась «амальгама» и бытовала культура предков. Однако в происхождении и в этногенетической истории любого народа остается загадкой количество «годовых колец», пересчитать которые практически невозможно, увы, не спилив самого дерева.

Широкий фронт исследований, развернутый в области этнической истории, вселяет надежду, что наряду с общим расширением кругозора исследователей и обогащением предметной области науки, с повышением уровня технологических и процедурных средств однобокие, однолинейные теории происхождения по принципу «или-или» будут постепенно изживать себя. Информационный вакуум, сложившийся в истории некоторых народов, к примеру, у гагуазов, в связи с отсутствием прямых упоминаний их этнонима в письменных источниках до начала XIX в., или сменой одного этнонима другим, не позволяет сегодня прямолинейно судить о реальных предках (точно так же, как скрытые под корой в стволе дерева годовые кольца не раскрывают внешнему взгляду его реальный возраст).

Однако ситуация с проблемой этногенеза народа не столь безнадежна, как она порой обрисовывается в сочинениях отдельных скептиков, разработанная на основе нарративных источников. В ее решении большую помощь могут оказать классические теории этногенеза народов, созданные и успешно применяемые многими поколениями российских исследователей. В основу антропологии может быть положена стратегия, сочетающая синхронно-диахронный подход, объектом внимания ко-

торого выступают не только тексты, но и вещи, их семантика и синтез, а также - явления, символы и отношения, связывающие культуру предков и потомков. Весьма ценными, в частности, представляются археологический инвентарь, данные нумизматики, к которым довольно часто и весьма успешно обращаются исследователи этнической ситуации Причерноморских степей, Крыма, Буджака, Подунавья, Добруджи, а также районов Венгрии, Молдовы, Румынии.

Однако монеты приходят и уходят. И находки каждого клада в известной мере случайны, так как представляют собой сочетание заслуженного профессионального успеха археолога и счастливой удачи. Вряд ли репрезентативна и случайно найденная керамика, на которой не обозначена этническая идентичность ее изготовителя или потребителя. Совсем другое дело – элементы традиционной и, прежде всего, соционормативной культуры, которые сохраняются порой в неизменном виде, так как осознанно передаются из поколения в поколение в массовом масштабе.

Изучение менталитета, обычаев и нравов, духовной культуры сельджуков и других тюркоязычных народов Юго-Восточной Европы в XIII-XIV вв. на основе данных персидской хроники Ибн-Биби, тюркской летописи Языджи оглу Али, византийских и русских источников, лексического материала из всемирно известного Codex Cumanicus, позволяет сегодня, по крайней мере, отказаться от теорий прямолинейного восхождения тех или иных современных тюркских народов к одному единственному народу средневековья или древности.

Так, например, этнокультурные параллели, обнаруженные турецкими учеными в повседневной жизни сельджуков XIII-XIV вв. и современных гагаузов, убеждают, что в традиционной культуре гагаузов сохранились следы не только печенегов, узов (торков) и куман (половцы), но и сельджуков. Особым светом эти этнокультурные параллели освещаются данными, содержащимися в незаслуженно забытом источнике – произведении Д. Кантемира «Книга систима или состояние мухамеданския религии», написанном на латыни в 1719 г. и опубликованном на русском языке в 1722 г. по личному указанию Петра Великого.

Парадокс, и вместе с тем интрига, состоит в ее названии и оглавлении[12]. Первый том состоит из 6 книг, в том числе книга 1 - «О лжепророке Мухаммеде» (С. 1-36); 2 – «О коране» (С. 37-54); 3 – «Об апокалипсисе мухаммеданском» (С. 55-80); 4 – «О теологии мухаммеданской» (С. 81-166); 5- «О религии мухаммеданской» (С. 167-250); 6 – «Об иных религии мухаммеданской уставах» (С. 251-379).

Ислам как религиозная система в значительной мере предписывает принципы и правила повседневной жизни верующих. За 22 года, проведенные в Турции, будучи сначала заложником (1688-1693 гг.), а затем - представителем Господаря Молдавии при Оттоманской порте, Д. Кантемир уловил главную особенность ислама, регламентирующего повседневную жизнь мусульман, и впоследствии вынес в название своего сочинения, и тем самым ввел в заблуждение на долгие три столетия тех, кто не потрудился ее мотивированно прочитать или не имел возможности заглянуть в ее содержание и увидеть за догмами ислама будни и праздники повседневной жизни.

На самом деле в книге речь идет не только и не столько о Коране и религиозной догматике, сколько о жизнедеятельности, ментальности и особенностях обыденной жизни людей, исповедующих ислам, и в первую очередь о турках. Если бы Кантемир дал своей книге другое название, например, «О состоянии повседневной жизни и этничности у мусульман», вероятно она, во-первых, не оказалась забытой на протяжении трёх столетий, и, во-вторых, к заслугам её автора наряду с присвоением почётного звания первого в мире «исламоведа, корановеда, суфилога, арабиста, ираниста и тюрколога»[13] можно было бы добавить, во-первых, «звание основоположника этнографического описания» турок, во-вторых, «создателем теории повседневности»[14].

Книга насыщена турецкой терминологией, например, персидское слово *ресул*, переведённое в ислам *пейгамбер* (святой), Д. Кантемир предлагает именовать по-турецки словом «*улы иолъ гиостереджи*», т.е. указатель широкого, великого пути (С. 2). «Мухаммедане, а наипаче Турки, какъ Константинополь-

ские, так и других градов и весеи, подъ властию оттоманского сущих жители, обычаи имеют»[15].

Некоторые аспекты повседневной жизни сельджуков XIII-XIV вв., известные из персидской хроники, турецкой летописи и ряда других источников, вполне корреспондируют с традиционной культурой османских турок XVII-XVIII вв. и современных гагаузов. Повторим, уже называвшиеся в литературе обычаи гостеприимства, омовение покойного, связанное с культом предков, известное по фольклорным источникам, плохое отношение к попам, безгреховное убийство цыгана-конокрада, терминологическое сходство номинации ада, обозначаемое словом cendem в гагаузском и cehennem – в турецком, обращение к Богу – словом: Аллахым, обычаи присвоения почетного звания человеку, посетившему Иерусалим – хаджи, аккуратное и вместе с тем настороженное отношение к сглазу, страсть к ковроткачеству, популярное в народе двуязычие и многоязычие, престиж трудолюбия и долг гостеприимства, обилие поговорок и пословиц едва ли не на все случаи жизни[16].

Исключительно ценные сведения о гостеприимстве, системе питания, одежде, родильных и похоронных обрядах турецкого населения, содержащиеся в выдающемся сочинении Д. Кантемира «Система или состояние мухамеданской религии», вместе с коллекцией пословиц и поговорок, значительно раздвигают источниковую базу для изучения гагаузско-сельджукско-турецких этнокультурных параллелей[17].

Кроме риторики и главных заповедей, частично сходных в исламе и православии, Д. Кантемир приводил примеры популярных нравственных идеологем, сопутствующих щедрости или оправдывающих ее. Так, например, щедрость в султанском дворе подкреплялась присловием «*Бугюнъ геленъ бугюн гитсин*», «то есть приходящее сегодня, сегодня и пусть уйдёт»[18]. Вместе с тем, Д. Кантемир, как проницательный автор и как человек иного вероисповедания, наблюдавший ислам извне, отмечал и негативные аспекты щедрости, исходящие порой из корыстных соображений. Как видно, султанская щедрость находит своё проявление в незыблемой обязанности и мусульманина, и право-

славного человека оказывать помощь бедному и убогому, сиротам и безродным. У гагаузов, как и у ряда других народов, этот обычай имеет ряд проявлений, в том числе необходимость обязательно отвечать отдарками на подарки.

«… К тому обычаи есть Султанам Турецким, егда съ которым либо Князем Христианским миръ сотворить, и чрез посланников его, или ординарных, или сутраординарных, дары… от него яко приятеля примет, положив оные въ надлежащую цену, такие самъ взаимно посылает дары, которые цену восприятых въ том, аще не многим, то хотя малым чемъ превосходят въ том, сиречь разуме, яко не хощет оть много, въ даянии и щедротах препобежден непцеватися. Тако Паши, и прочая низшего достоинства агаваты, аще каковый либо подарокъ от кого чрезъ слугу его присланные получитъ, николине слугу оного лица и безъ подарку [которой бахшиш называют] отпустить»[19].

Диапазон идеологической и этнокультурной влиятельности сочинения Д. Кантемира весьма широк и охватывает без малого три столетия. В интернете висит сообщение о том, что на аукционе в Лондоне 27 ноября 2008 г. книга Д. Кантемира «Систима ….» (лот 2) была оценена в 12-18 тысяч фунтов стерлингов, несмотря на следы книжного червя в нижнем левом углу, видимые на иллюстрации в каталоге. Огромный фолиант Д.К. Кантемира в богатом кожаном переплете хранится в родовом имении предков А.С. Пушкина – Ганнибалов в усадьбе Петровское вместе с коллекцией медалей и оружия XVIII в., личной печаткой Петра Абрамовича Ганнибала, иконой «Спас нерукотворный», подаренной лично Петром I прадеду А. С. Пушкина.

Вторая половина XX в. в СССР была отмечена продуктивным собирательством, накоплением полевого материала по этнографии молдаван и гагаузов. Подвижническая деятельность этнографов, филологов, историков принесла ощутимые плоды по извлечению бесценных фактов истории и артефактов культуры этих народов из состояния информационного безмолвия. Исключительно важную роль в конституировании гагаузоведения как самостоятельного научного направления сыграла книга В. А. Мошкова «Гагаузы Бендерского уезда», в которой впервые в

мировой науке было представлено монографическое описание гагаузского народа. Ее издание на страницах журнала «Этнографическое обозрение» было завершено в 1902 г. Рубеж XIX - XX вв. стал «золотым веком» российской этнографической науки, в предметной области которой проблема происхождения народов играла ключевую роль.

Ключевым временем в этногенетических процессах вероятных предков гагаузского народа стал, в частности, XIII в. В этом столетии происходили коренные изменения в расселении и формировании образа жизни тюркоязычных кочевников, переходивших на оседлость и частично принявших христианство. Одновременно с синтезом разнородных этнических компонентов происходило формирование основ вероятных предков гагаузов. Тайна происхождения гагаузов и их вероятных предков, а также виражи этнической истории молдован не перестают завораживать исследователей во многих странах.

Одной из первых родилась гипотеза о куманском (половецком) происхождении гагаузов. В 1869 г. ее высказал знаменитый профессор Новороссийского университета (г. Одесса) В. И. Григорович[20]. Разработку гипотезы куманского происхождения гагаузов продолжил академик К. Иречек, внук выдающегося чешского слависта П. И. Шафарика. Уникальную сводку работ по истории, языку, культуре куман собрал и издал в двух томах болгарский ученый В. Стоянов[21]. Кроме этого труда, как маяка в океане кумановедческой литературы, на создание которого у болгарского исследователя ушло около двух десятилетий, вряд ли сможет пройти кто-либо из современных исследователей средневековой истории куман (половцев)[22].

По сравнению с так называемой «куманской», менее популярна теория южного «огузско-сельджукского» происхождения гагаузов. Заслуга ее выдвижения принадлежит болгарским историкам Г. Баласчеву и И. К. Димитрову[23]. Согласно этой теории, основанной на произведении «Огуз-наме», но подвергнутой острой, а порой и эпатажной критике известным болгарским историком П. Мутафчиевым[24], гагаузы – суть потомки туроксельджуков, переселившихся в середине XIII в. в Добруджу из

Малой Азии. В разные времена ее поддержали П. Н. Ников, Е. М. Хоппе, В. Зайнчковский, Р. Вулпе, Г. Братяну. К числу сторонников этой теории относится востоковед из Лондонского университета П. Виттек[25]. Среди новейших публикаций выделяются труды К. Карпата (США), Ф. А. Ангели и некоторых других исследователей[26]. Хотя, судя по контексту книги Ф. А. Ангели, как уже упоминалось, он придерживается не столько однозначной «огузской», сколько более сложной синтетической теории, согласно которой в этногенезе гагаузов определяющую роль сыграл синтез нескольких тюркоязычных предков[27]. Теория «сельджукского» происхождения гагаузов особую популярность получила среди турецких исследователей. К их числу относятся О. Туран, Х. Иналджык, Ф. Сюмер, болгарский историк И. Джансызов и др.[28]. Решающий вклад в поддержку этой теории внес П. Виттек, решивший на основании данных хроники Языджи оглу Али, что гагаузы являются потомками Изеддина Кейкавуса («The gagauz are, indeed, the people of Kaikaus»)[29].

Незаслуженно оказалась на периферии исторических обзоров и не была подвергнута тщательной экспертизе гипотеза о том, что этногенез гагаузов складывался из смешения местных балканских народов, в том числе из синтеза греков, болгар, влахов и итальянцев во времена Венецианской республики[30]. Весомым аргументом в пользу «болгарской» теории выступает отсутствие в источниках о ранней истории гагаузов этнонима «гагаузы» и глоттонима «гагаузский язык» вплоть до начала XIX в., а также наличие сходных черт в материальной культуре гагаузов и болгар.

Окидывая общим взглядом горизонты гуманитарного знания, трактующего в разнообразных, порой взаимоисключающих теориях происхождение гагаузов, читатель невольно приходит к мысли, что каждый из сторонников прямолинейной этногенетической преемственности гагаузов то с одними, то с другими средневековыми кочевниками в чем-то по-своему прав. Нельзя не согласиться, что в этногенезе гагаузов есть и печенежский, и

узский (торческий), и куманский (половецкий), и сельджукский след. Весь вопрос - в доле каждого из предков.

Однако совершенно ясно, что синтез этнического ядра вероятных предков гагаузов происходил в два этапа: сначала в пределах южнорусских степей и Древнерусского государства за счет этнического смешения печенегов, узов (торков) и куман (половцев), а затем в северо-восточных регионах Балканского полуострова, когда в историческую драму формирования новой этнической общности – гагаузов – подключились новые этнические факторы в лице сельджуков и ногайских татар, а также представители болгарского и греческого населения.

Сегодня гагаузы твердо знают, что они - гагаузы, точно так же, как преобладающее большинство молдаван убеждены, что они – молдаване. Согласно данным переписи населения Молдовы 2004 г., лишь 7,7 % гагаузов и 21,6 % молдаван испытали сомнение и некоторую неуверенность в своей этнической принадлежности, поскольку у них родной язык (по их собственному признанию) не совпадал с их этнической принадлежностью.

Делать какие-либо прогнозы о дальнейшей судьбе этнической идентичности и тех, и других в условиях этнопсихологической маргинализации я не берусь. Это требует обстоятельных, глубоких исследований и длительных обсуждений. В одном я уверен: в основе этногенетического процесса лежит не последовательное восхождение народа от какого-либо единого предка, не признание точечной прародины, не перечень переселений из одних в другие места проживания, а многосторонний процесс взаимодействия, взаимообогащения, несущий в себе взаимопроникновение культур. Термины могут быть разные: межэтническая интеграция, межэтнический синтез, консолидация, амальгама и многие другие, но в основе лежит универсальный процесс межэтнического смешения.

В одной из самых первых этнографических монографий в России Г. Новицкого «Краткое описание о народе остяцком», написанной в 1715 г., были обозначены предтечи двух теорий этногенеза – прародина, переселение, а также роль межэтнического смешения в этнической судьбе хантов и манси. Опираясь на свои

полевые наблюдения, а также на сходства в языке хантов и пермяков, Г. Новицкий сделал вывод о том, что ханты переселились из Пермской земли, спасаясь от христианизации ради сохранения своих традиционных верований. «Како же по сих сей Остяцкий народ в сия вселися страны наченше от дни святого Стефана Великия Пермы епископа – известно есть: сей бо первый проповедник и просветитель во тме неверия. Великой Пермы бысть яко солнце светом благовидения тму нечестия и скверну идолобесия от стран Великия Пермы начат прогонити, тогда мраком идолским одержимыя Пермяне света истинны евангелской благодати божией бежаша в сия полнощныя страны, укрывахуся зде, где и доселе с тмою идолобесия пребываху»[31].

В дальнейшем этническая судьба выходцев из Перми складывается трояко: «… сии людие по переселении своём от Пермы и разыдошася зде по различных тех странах, изминиша и язык свой: едины бо, иже по Иртышу селения своя имеют и всегда обхождении имея с Татары, измениша язык свой пермский и перемениша татарскому наречию; друзии же, иже по Оби вверх яко в далныя разстояния от своих удалишася и имея обхождения с различными народы с Калмыки, Пегою ордою и прочими, сии зело изминиша язык свой, яко мало что с пермским согласують с наречием, ис великою трудностию едины других между собою наречия заледво узнати могут…

Сии же, что вниз по Оби, непременным глаголют наречием пермским, зане сии егда чрез Камень, иже от Пермы прилежат, прейдоша, тогда не в дальние страны удалишася от Пермы, но близ предел оныя пребывають, и всегдашние с оными имущи обхождения, сохраниша неизменно язык свой пермьский»[32].

В сочинениях Д. Кантемира нет прямых упоминаний о гагаузах, как о самостоятельном народе, и, похоже, его мало интересовала судьба и личность сельджукского султана Изеддина Кейкавуса II. Однако приводимые им ценные сведения о типологическом сходстве обычаев гостеприимства в двух регионах Турции – в Добрудже и малоазиатской Конии – представляют исключительный интерес, так как свидетельствуют о наличии этнокультурных параллелей между сельджуками Малой Азии XIII-XIV вв.,

оставившими след в многоэтничной Добрудже в XVII-XVIII вв. и современными гагаузами. Причины подобного сходства остаются пока не до конца разгаданной загадкой Д. Кантемира.

Трудно удержаться от подробного цитирования его сообщения о гостеприимстве, приправленного теплым доброжелательством, сообщения, значимость которого сегодня, почти через 300 лет, трудно переоценить. «Странноприимство, - характеризует Д. Кантемир гостеприимство двух регионов Турецкой империи, – Добруджи и Конии, - понеже есть аки сестра щедроты, по истине въ турецком роде похвалы достойно есть суть бо зело прилежащии странноприимству, и всемъ мимоходящимъ странникамъ, ничтоже рассуждая о религии, столь представляютъ, и место ко предпочитию показуютъ. Две суть в Турецкой империи, зело пространные страны, една Европейская яже называется Добружие [сия есть древняя нижняя Мисия] другая Иконийская въ Анатолии, сихъ глаголю стране жители, толикое являют человеколюбие, и страннопримство, я не сведущему о нихъ, едва вероятно бытии покажется, всякими дому господинъ, имеет во дворе своемъ особливую горницу для гостей странныхъ уготованную, где хотя кто о полунощи придет, обрящет брашо готовое, и постелю чистыми перинами, простынями, и одеялами настланную, подобно и коням овёс, и сено, домовые слуги предлагают, и оных в подобающее время напоять. Сие усердно творять, даже до третьего дни, без всякого роптания, таже въ трети день изобилно угощенного, без всякого денегъ, или цены напоминания, вопрошают, куда едете? И аще гость речеть, яко такой градь, ему путь предлежитъ, учтиво путь ему показуютъ, и проводника придают, а которые въ городехъ и великихъ селехъ обитаютъ, не тако, хотя и те въ тои стране, о нечеловеколюбии никакоже укоритися могут» [33].

Оказывается, постоянно употребляемые у гагаузов сопровождения дающего и принимающего подарок словами, как заклинаниями, «Хелал елнян» и «Хелал олсун» означало в повседневной жизни турок на рубеже XVII-XVIII вв. легитимное обрамление, ограждающее участников этой акции от обвинения во взяточничестве и мздоимстве. В более ранней работе «Описание

Молдавий», написанной в 1714-1716 гг., Д. Кантемир дал описание гостеприимства молдаван, «достойное похвалы и постоянного прославления». Однако градус восхищения заметно слабее, чем при описании гостеприимства «турок» Добруджи и доосманских сельджуков Конии. Никто у молдаван, рассказывает Д. Кантемир, «не отказывает в крове и пище гостю и бесплатно кормит его самого и его лошадей в течение трёх дней, хотя сами очень бедны из-за соседства с татарами. Прибывающего гостя принимают с весёлым и радостным видом, как будто пришёл родной брат или близкий родственник[34].

Через призму этнической истории подведем некоторые предварительные итоги истории тюркских народов. Можно видеть, как сегодня работают традиционные концепции этногенеза: генеалогическая, когда происхождение наивно интерпретируется путем выявления связи между современным народом и каким-либо легендарным родоначальником. Таким, мягко говоря, донаучным способом делаются неуклюжие попытки установления некоей прямой беспрерывной связи, например, или между Огуз-ханом и некоторыми тюркскими народами, между сельджукским султаном Кейкавусом Изеддином II и гагаузами.

Более наукообразный вид имеют теории возведения современного народа к какому-либо конкретному «пранароду»: средневековому или народу древнего мира. Проблема состоит, во-первых, в том, насколько правомерен подобный подход, во-вторых, какие представлены серьезные аргументы, в-третьих, в какой мере тот или иной народ является продуктом беспрерывного однолинейного или длительного и сложного историко-культурного процесса, в-четвертых, насколько перспективными или бесперспективными выступают попытки объяснить «чистоту» или «смешанность» этнического ядра народа и его этнополитических и этнокультурных связей с другими народами.

Для выяснения исторических связей между прошлым и настоящим, между «пращурами» и потомками, между древними и современными народами важное значение имеет еще одна группа теории этногенеза, суть которой сводится к поискам прародины. Стратегия и практика исследований по логике такой тео-

рии обычно сводится к анализу передвижений конкретных народов с одних на другие места обитаний и связанной с передвижениями динамике численности народов. При этом основное внимание уделяется пространственным перемещениям, порой в ущерб вертикальной мобильности и в ущерб социодинамике культурных ценностей, и взаимопроникновению культур.

Принципиальная теоретическая проблема заключается в экспертном определении времени, пространства и причин становления этнической общности в качестве самостоятельной и самодостаточной единицы. Иными словами, нужен ответ на вопрос, существует или отсутствует воображаемая или реальная грань между свершившимся или продолжающимся процессом становления, формирования или разрушения и исчезновения этнической общности. Иными словами, речь идет о том, завершится ли этногенез, как традиционно было принято считать, или он продолжается бесконечно.

Исключительная важность изучения проблем этнической истории состоит, прежде всего, в том, что этнологическая наука, хотя и в необходимом союзе с рядом других дисциплин, более чем какая-либо другая отрасль гуманитарного знания, создает адекватную питательную среду для становления и укрепления этнического самосознания, свободного от этноцентризма и чрезмерных политических амбиций, от попыток признания превосходства одних народов над другими. Знание ее проблематики страхует этническую мобилизацию от ошибок и приближает к справедливому решению проблем, возникающих в ходе межэтнических взаимодействий.

Актуальность задач изучения «этнической истории» обусловлена поиском и объяснением этнокультурных параллелей в культуре, менталитете и системе жизнеобеспечения конкретного народа с образом жизни его вероятных или воображаемых предков. В соответствии с ними важно исследовать и подвергнуть описанию новые и уже использованные источники и историографию этнографического изучения этногенеза, этапов этнической истории, динамику численности и развития социальной структуры, хозяйственных занятий, институтов соционормативной культуры, амаль-

гаму культов кочевой и оседлой жизни, этнополитические и этнопсихологические аспекты межэтнических отношений.

Глубокий общественный интерес к русскому, а, следовательно, и к славянскому миру, не лишенный на заре XIX в. идеологической и политической ангажированности, неизбежно актуализирует проблематику, связанную и с тюркским миром. Оправданием для реализации старых и выдвижения новых теорий происхождения и этнической истории тюркских народов евразийского пространства может служить этнокультурный синтез славянского и тюркских миров, который имел место на евразийском пространстве на протяжении многих столетий и продолжается по сей день. В ходе многомерного этнокультурного синтеза одни народы, говорящие на тюркских языках, исчезли с этнической и политической карты мира, другие, напротив, родились и укрепились под крышей Российской империи и Советского Союза. Историческая память об ушедших поколениях и их связях с современниками представляет исключительный интерес с точки зрения выявления и типологии различных по форме, содержанию и типов этнических историй.

Отечественной этнологии, особенно в пору ее «золотого века» на рубеже XIX-XX вв., принадлежит заслуженный приоритет в мировом гуманитарном знании в деле исследования этногенеза на основе накопления огромного фактического материала об этнографических особенностях и повседневной жизни многих народов, в том числе тюркских. И подобно тому, как историю взаимоотношений народов можно рассматривать через призму «Антропологии движения»[35], точно также дискурс этнической истории народов можно подвергнуть ревизии путем анализа межэтнических взаимоотношений, взаимопроникновений и этнических смешений.

Создание свода «этногенезов» и панорамы «этнических историй», можно надеяться, позволит соотнести возрастание или угасание общественного интереса к этой проблематике с тем или иным социальным заказом в связи с ростом этнического самосознания, активизацией этнической мобилизации, переменами в общественно-политической жизни. Научное освещение

происхождения народов позволит использовать данные науки для оптимизации этнической политики как в сфере этногосударственных, так и в области межэтнических отношений. В служении этой идее видится в первую очередь долг этнологии и смежных с ней наук.

---

[1] *Мошков В. А.* Гагаузы Бендерского уезда // ЭО. – 1900. № 1; -1901. №№ 1, 2, 4;-1902. - №№ 3, 4; *То же*. - Кишинев, 2004. – 493 с.

[2] *Татищев В. Н.* Избранные труды по географии России. - М.: Географгиз, 1950. – С. 94-95.

[3] Гагаузы / Отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. - М.: Наука, 2011. - 614 с. (Серия «Народы и культуры»).

[4] *Губогло М. Н.* Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки. - М.: Наука, 2003. - 764 с; см. этническая идентичность – С. 195-251; гражданская – С. 467-534; гендерная – С. 93-147; социальная – С. 326-343; региональная – С. 467-534 и т.д.

[5] *Кантемир Д.* Книга систима или состояние мухаммеданския религии. Напечатается повелением его Величества Петра Великого императора и самодержца Всероссийского. - СПб, 1722. – С. 83.

[6] Там же. - С. 170.

[7] The Journal of American History. - 1994, vol. 81, № 2, September. - P. 1420-1636.

[8] Там же. – С. 934.

[9] Антропология социальных перемен: сб. ст. /Отв. ред. Э. Гучинова, Г. Комарова. - М.: Российская политическая энциклопедия (РОС СПЭН), 2011. – 758 с.; Феномен идентичности в современном гуманитарном знании: к 70-летию академика В. А. Тишкова /Сост. М. Н. Губогло, Н. А. Дубова. - М.: Наука, 2011. – 670 с.

[10] Курсом развивающейся Молдовы /Отв. ред. Губогло М. Н. – Т. 1-10. - М., 2006-2010.

[11] *Малькова В. К., Тишков В. А.* Культура и пространство. Книга первая. Образы российских республик в Интернете. - М.: ИЭА РАН, 2009. – 149 с.; *Филиппова Е. И.* Территории идентичности в современной Франции. - М.: Росинформагротех, 2010. – 300 с.

[12] *Кантемир Д.* Книга систима или состояние мухаммеданския религии… – 379 с.

[13] *Густерин П. В.* Первый российский востоковед Дмитрий Кантемир. - М.: Восточная книга, 2008. – С. 54.

[14] *Guboglu Mihail*. Dimitrie Cantemir - Orientaliste. Studia et Acta Orientalia. 111. 1960; Bucuresti, 1961. - P. 129-160.

[15] *Кантемир Д.* Книга систима или состояние… - С. 81.

[16]*Покровская Л. А.* Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов // СЭ. – 1974. - № 1. – С. 139-144; *Harun Gungor, Mustafa Argunsah.* Gagauz turkleri. Tahir-Dil-Folklor ve Halk Edebiati, Ankara, 1991. – С. 17-19.

[17] *Guboglu Mihail*. Dimitrie Cantemir – Orientaliste… - P. 129-160.

[18] *Кантемир Д.* Книга систима или состояние… - С. 227.

[19] Там же.

[20] Донесение об испытаниях в Тираспольском уездном училище и о болгарских народных училищах в Бессарабии и пр. // Циркуляр по управлению Одесским учебным округом. - Одесса, 1869, июль, № 7. - С. 153-197.

[21] *Стоянов В*. Кумановология. Историографски ескизи. - Т. 1- 2. - София, 2009.

[22]*Губогло М. Н.* Воображаемая вероятность: новейшие размышления о происхождении гагаузов. - М.: ИАЭ РАН, 2010. - 352 с.; *Стоянов В*. Кумановология… - Т. 2. - С. 10.

[23] *Баласчев Г.* «Огузнамето» и Изеддин // Списание на БАН, 1915, IX; *Баласчев Г.* Държавата на огузите в Добруджа на султан Изеддин Кейкавус // Военни известия, 1917, № 33-36; *Balascef G. D*. Imparatul Mihail VIII Paleologul si stanul oguzilor pe Tarmul Marii Negre. Editi intocmita dupa Textul Grecesc cu o introducere de g.i. Bratianu Jasi, 1940; *Димитров И. К*. Преселение на сельджукските турци около срезата на XIII в. // СПб, БАН, кн. X. - София, 1915. – С. 23-40.

[24] *Мутафчиев П.* Избрани произведения. Т. 2. - София, 1973. - С. 607-745.

[25] *Wittek Paul*. Les Gagaozes – les gens de Kaykaus // Rocznik Orientalistyczny, т. XVII (1951-1952). - Krakow, 1953. - С. 12-24.

[26] *Ангели Ф. А*. Очерки истории гагаузов – потомков огузов (середина VIII – начало XXI вв.). – Кишинев: Центральная типография, 2007. - 640 с.; *Он же*. Эпоха и новая трактовка родословия Кантемиров: конец XIV – первая половина XVII вв. – Кишинев: F.E.H. «Tipogr. Centrala», 2010. – 233 с.; *Карпат К.* Сельджукско-анатолийское происхождение гагаузов // ЭО. - 1994. - № 4. – С. 36-43.

[27] *Ангели Ф. А.* Очерки истории гагаузов…- 639 с.; *Ангели Ф. А.* Эпоха и новая трактовка родословия Кантемиров…; *Губогло М. Н.* Воображаемая вероятность… - С. 6.

[28] *Ангели Ф. А.* Очерки истории гагаузов…. – С. 228.

[29] *Wittek Paul*. Les Gagaozes – les gens de Kaykaus // Rocznik Orientalistyczny, т. XVII (1951-1952). - Krakow, 1953. - С. 639-668; *Wittek Paul*. Yazijioglu Ali on the Christian Turks of the Dobruja // British School of the Oriental and Afrikan Studies, XIV, 3, 1953. – С. 668.

[30] *Атанасов Георг*. Добруджанското Деспотство. Към политическата, църковната, стопанската и културната история на Добруджа през XIV век // Велико Търново, 2009. – С. 401, 426.

[31] *Новицкий Г. И.* Краткое описание о народе остяцком, сочиненное Григорием Новицким в 1715 г. – СПб: Изд. Л. Майков, 1884; *То же.* Новосибирск: Новосибгиз, 1941. – С. 38-39.

[32] Там же. - С. 39.

[33] *Кантемир Д.* Книга систима или состояние. - С. 228.

[34] *Кантемир Д.* Описание Молдавии /Пер. с лат. Л. Панкратьева. – Кишинев: «Картя Молдовеняскэ», 1973. – С. 157-158.

[35]*Головнев А. В.* Антропология движения (Древности Северной Евразии). Екатеринбург: УрО РАН; «Волот», 2009. – 496 с.

**Е. М. Данченко**
*Омский государственный педагогический университет*

# ОБ АДАПТИВНОЙ ФУНКЦИИ ЭТНИЧНОСТИ

По разнообразию трактовок термины «этнос» и «этничность» уступают разве что понятию «культура». Подтверждением тому служат многочисленные публикации в зарубежных и отечественных изданиях, включая материалы многолетней дискуссии на страницах журнала «Этнографическое обозрение»[1].

Проявляющийся в ходе затяжных споров разнобой в подходах к пониманию природы этничности вполне естественен, прежде всего, в силу сложности самого объекта изучения. В зависимости от выбранного методологического ракурса, у исследователей формируются различные представления об одном и том же феномене, причем каждый взгляд способен достаточно точно отражать одни его характеристики, не распознавая других. Ситуация напоминает знаменитый сад монастыря Реандзи в японском Киото, где посетитель, в каком бы месте смотровой площадки он не находился, может одновременно наблюдать лишь четырнадцать из пятнадцати расположенных там камней. Смена точки наблюдения позволяет увидеть невидимый до этого пятнадцатый камень, но при этом из поля зрения ускользает один из тех, что были на виду прежде. Найти же позицию, позволяющую охватить взглядом все пятнадцать камней сада, невозможно[2].

В сложившейся ситуации весьма привлекательной представляется провозглашаемая в последнее время идея методологического плюрализма, который многими понимается как попытка интегрировать лучшее, что заложено в различных подходах, «отцентровать» их, сориентировав на решение конкретных проблем. Представляется, что в нашем случае «концентром» такой интеграции может стать тезис об адаптивной функции этничности, который в той или иной степени присутствует в большинстве концепций – как примордиалистских, так и сформировавшихся в русле постмодернистской философии.

В примордиалистских* или объективистских концепциях этнос и этничность рассматриваются как реально существующие феномены, имеющие объективную основу в природе и обществе. И в том, и в другом вариантах отчетливо просматриваются элементы естественнонаучного подхода, утвердившегося в этнологии еще в середине XIX в., в период обретения ею статуса самостоятельной науки. Успехи, достигнутые к тому времени в естествознании, способствовали применению естественнонаучной методологии и в сфере изучения этнокультурных явлений. Это происходило в условиях господства позитивистской философии, согласно которой и природные, и социальные процессы подчиняются общим законам, а значит, и методы изучения культуры и общества должны быть такими же строгими и объективными, как в естествознании. Прогрессивное социокультурное развитие человечества рассматривалось как аналог эволюционных процессов в биологии. Упорядочивание накопленных археологических и этнографических материалов проводилось наподобие биологической систематики с разработкой классификационных схем, основанных на таксономии и количественном анализе[3]. Все это призвано было поставить социальные науки на прочный фундамент доказательности, придать выводам необходимую строгость, избавить от произвольного теоретизирования и умозрительных оценок.

Естественнонаучная методология в той или иной степени оказала влияние на большинство направлений этнологической науки – эволюционное, диффузионистское, марксистское, биологическое, психоаналитическое, функционалистское, неоэволюционистское; позитивистские установки были характерны для школ Э. Дюркгейма и Ф. Боаса. Не удивительно, что первая в мире теория этноса, предложенная в начале 1920-х гг. С. М. Широкогоровым[4], в полной мере соответствовала такому подходу. Ее автор полагал, что в отличие от животных, приспосабливающихся к окружающей среде с помощью морфологических изменений и видообразования, люди адаптируются к изме-

---

* От английского *primordial* – первичный, первобытный, изначальный.

няющимся условиям, сплачиваясь в особые группировки – этносы, которые ради самосохранения вынуждены вырабатывать защитные экономические, социальные и политические механизмы. По мнению С. М. Широкогорова, этническая дифференциация способствует выработке этносами различных моделей адаптации к природному и социальному окружению. Конкуренция между этносами за место под солнцем создает стимулы к формированию наиболее эффективных и надежных способов выживания за счет все новых социокультурных достижений, что в конечном итоге способствует развитию всего человечества.

Признавая значение этого фактора, следует, тем не менее, заметить, что конкурировать подобным образом способны не только этнические, но и иные сообщества – межгосударственные, военно-политические, экономические, идеологические.

Тезис об адаптивной функции этногенеза получил дальнейшее развитие в концепции другого отечественного этнолога – Л. Н. Гумилева. Ее автор весьма жестко критиковал теорию Широкогорова, считая, что применение ее принципов «встречает непреодолимые затруднения»[5]. Это, впрочем, не помешало самому Гумилеву использовать до десятка положений, ранее высказанных его предшественником[6]. Главной отличительной особенностью подхода Гумилева, придающей его концепции особую оригинальность, считается тезис о пассионарном толчке как пусковом механизме этногенеза: переизбыток природной энергии приводит в движение массы населения, которые ради выживания в вихре взаимных столкновений вынуждены сбиваться в этнические сообщества. Далее, по сути, повторялась схема Широкогорова: формирующиеся этносы в целях самосохранения должны «обрастать» защитными хозяйственными и социокультурными механизмами, налаживать взаимоотношения с соседями, т. е. развитие культуры и общества рассматривалось как следствие природного этногенетического процесса.

Прежде уже отмечалось, что идея пассионарного взрыва, пожалуй, одно из наименее разработанных положений концепции Гумилева[7], поскольку в ней ничего не говорится о причинах, периодичности или мощности подобных энергетических

импульсов. Представляется, что это далеко не единственный недостаток. Вслед за Широкогоровым, Гумилев рассматривал этнос в качестве основной формы существования человечества как биологического вида. Но, по Широкогорову, способность к формированию этносов в ходе конкурентной борьбы с соседями изначально, внутренне присуща представителям Homo Sapiens Sapiens, подобно тому, как многим другим биологическим видам присуща способность к образованию сообществ, повышающих возможности выживания и репродукции. Гумилев же вынес главный фактор начала этногенеза – процесса, как он сам полагал, внутривидового[8], за пределы человеческого вида. В результате «запуск» этногенетического процесса, как локального варианта видового формообразования[9], был поставлен в полную зависимость от непредсказуемых внешних воздействий – энергетических импульсов из космоса.

В формационной теории этноса, утвердившейся в советской этнографии, также легко проследить связь между адаптацией к природным и историческим условиям, в ходе которой человечество проходит последовательные стадии общественного развития и эволюции форм этнических общностей. Необходимость преодолевать отставание надстроечных институтов от более динамично развивающегося экономического базиса неизбежно приводит к смене формаций. Усложнение общественных отношений в свою очередь влечет за собой появление все более масштабных и мозаичных по структуре форм этносов[10], что в перспективе должно было предполагать формирование гигантского интернационального сообщества. Однако историческая тенденция к возрастанию численности и неоднородности этнических общностей рассматривалась без учета диалектически связанных с ней противоположных центробежных тенденций. В ходе адаптации сообществ к конкретным историческим условиям в одни периоды могут возобладать тенденции к интеграции, в другие – к распаду. К тому же, обращенный в интернационалистическое будущее, предельно идеологизированный формационный подход игнорировал тот факт, что этнопоказательные элементы традиционной культуры и этническое самосознание способны достаточно авто-

номно сохраняться на протяжении нескольких формаций, несмотря на социально-экономические перемены.

С позиции структурализма, лежащее в основе этнического самосознания противопоставление «свои» – «чужие» является одним из примеров бинарных оппозиций, выстраивание которых – природное свойство человеческого разума, имеющее адаптивную функцию[11]. Любая информация об окружающем мире, воспринимаемая человеком благодаря основным чувствам, распознается на контрасте, а на основе дихотомии, обусловленной функциональной асимметрией полушарий головного мозга, происходит упорядочивание и классификация явлений сложного, хаотичного мира. Сведение окружающей действительности, в том числе и этнической картины мира, к более простым и понятным схемам облегчает ориентацию, уменьшает напряжение и страх перед неведомым[*]. Неадекватность, излишняя упрощенность схем этнокультурного многообразия проявляется, в частности, в повседневном использовании этнических стереотипов как в отношении других народов, так и своего собственного. Для них характерна избирательность исторической памяти, субъективизм при отборе и использовании фактов, необычайная живучесть представлений, часто сформировавшихся не на основе личного опыта общения с представителями какого-либо народа, а унаследованных как мифологические сюжеты, без критической оценки.

В социобиологической концепции П. Ван ден Берге этничность и вовсе понимается как биологически запрограммированное явление, следствие генетической предрасположенности человека к родственному отбору: альтруистическое поведение и способность к взаимовыручке по отношению к «своим», своеобразный «инстинкт коллективизма», способствуют сохранению генотипа,

---

[*] Примером может служить использование в качестве основной единицы измерения времени так называемых «средних суток» – условно принятого интервала, равного 24 часам, который отличается от «истинных», или «звездных», суток, имеющих непостоянную продолжительность. В повседневной практике эта схема оказывается удобнее, чем строгое следование природным явлениям, в данном случае – движению небесных тел.

делая группу эволюционно более устойчивой и повышая возможности ее выживания[12]. По мере роста численности и неоднородности сообществ предпочтение «своих» распространяется и на тех, кто не является прямыми родственниками, что способствует укреплению групповой солидарности представителей этноса.

Таким образом, тезис об адаптивной функции этничности в полной мере находит отражение в примордиалистских концепциях.

В качестве главного недостатка объективистского подхода отмечалась его неспособность уловить саму суть «этнической субстанции», которая оказывается текучей, постоянно ускользающей[13]. Наиболее ярко это проявилось в безуспешных попытках выделения объективных признаков этноса. Оказалось, что существующие антропологические, языковые, культурные, религиозные особенности, равно как и общность территории и происхождения, не могут являться универсальными, а значит и по-настоящему надежными признаками этнической принадлежности. Любой из перечисленных критериев может играть роль этнопоказательного маркера в одной ситуации и не являться им в другой. В результате и в западной, и в отечественной науке все большее внимание стало уделяться этническому самосознанию представителей изучаемых групп как наиболее надежному критерию, в то время как перечисленные выше признаки рассматривались, скорее, как объективные условия, влияющие на его формирование. При этом роль этнического самосознания также нельзя переоценивать, поскольку оно не у всех людей сформировано достаточно четко (как, например, у детей от смешанных браков) и к тому же отличается «многоэтажностью», когда его основной элемент – противопоставление «свои – чужие» – может выстраиваться на разных уровнях – этническом, субэтническом, суперэтническом.

Иной подход к изучению природы этноса сформировался под влиянием философии постмодернизма во второй половине XX в., когда, сначала в западной, а позднее и в отечественной науке, утверждается термин «этничность». Сторонники этого подхода ставят под сомнение возможности естественнонаучной

методологии в изучении даже таких явлений, биологическая природа которых, казалось бы, совершенно очевидна. Примером может служить разница между понятиями «пол» и «гендер»: половая принадлежность индивида, определяемая по объективным физическим признакам, может не совпадать с его субъективной сексуальной самоидентификацией, что в некоторых случаях приводит к смене пола. Согласно гендерной теории, «отношения полов и соответствующие модели поведения не задаются напрямую природой, а являются культурно обусловленными, они «конструируются» обществом, предписываются институтами социального контроля и культурными традициями»[14].

Другой пример – термин «раса». С одной стороны, результаты молекулярно-генетических исследований показывают, что сходство по ДНК между представителями разных расовых типов может оказываться значительно выше, чем между людьми, принадлежащими к одному и тому же типу[15]. С другой стороны, сторонники постмодернистского подхода обращают внимание на то, что объективная оценка антропологического состава изучаемой группы учеными может существенно отличаться от распространенных среди ее членов представлений о своей расовой принадлежности. Такие представления порой зависят не столько от реальных физических особенностей, сколько, например, от социального положения членов группы: по мере карьерного роста и утверждения в обществе его темнокожие представители постепенно «светлеют» в глазах окружающих и в своих собственных[16].

Таким образом, даже половая и расовая принадлежность, при всей их биологической обусловленности, далеко не однозначно проецируются на сознание людей, определяя их социальные роли и модели поведения. Попытка установить на основе естественнонаучного подхода некие объективные параметры окружающего мира, природной или культурной среды еще не гарантирует понимания того, каким этот мир видят представители изучаемых сообществ. Именно этот образ окружающей реальности является едва ли не центральным объектом исследования в постмодернистской антропологии.

Объективно существующее на планете этнокультурное многообразие также нуждается в создании его целостной картины, в придании ему более простой и понятной формы, что неизбежно подразумевает схематизацию. При этом создаваемые обыденным сознанием схемы, с одной стороны, включают в себя традиционные, консервативные элементы, вроде этнических стереотипов, а с другой, подвержены модификации в зависимости от конкретных обстоятельств, в том числе с учетом насущных интересов представителей этноса, а также позиции стороннего наблюдателя, с которым приходится взаимодействовать в данный момент. При этом окружающий природный фон и элементы имеющегося «культурного фонда» всякий раз могут по-новому обыгрываться в процессе создания различных «экспозиций», демонстрирующих этнокультурную группу в наиболее выгодном для нее свете.

Используемые примордиалистами естественнонаучные методы – наблюдения, статистики, классификации, построения эволюционно-типологических рядов и генетических схем – большей частью ориентированы на изучение внешних признаков. Что касается назначения и смысла элементов культуры, то они далеко не всегда напрямую вытекают из формальных особенностей, подобно тому, как одни и те же слова могут приобретать различное значение в том или ином контексте; при этом дословный перевод некоторых выражений может выглядеть полной бессмыслицей.

Именно способность к импровизации, комбинаторике различными признаками в зависимости от обстоятельств не позволяют четко выделить объективные характеристики этнических групп, не говоря уже о критериях их единой классификации, о невозможности создания которой писал еще С. М. Широкогоров[17]. Объективно существующие антропологические, языковые, культурные, религиозные, территориальные особенности могут обретать статус этнопоказательных, но только если представители изучаемых сообществ сами осознают их таковыми, т.е. эти маркеры носят не абсолютный, а относительный ситуативный характер. Поэтому, как полагают сторонники конструк-

тивистского направления в современной этнологии, для определения этничности решающее значение имеет не культура этноса вообще, а лишь те ее элементы, которые в данный момент подчеркивают различия и групповые границы. Этничность в таком понимании – процесс социального конструирования воображаемых общностей, основанный на вере в то, что они связаны естественными и даже природными связями, единым типом культуры и идеей или мифом об общности происхождения и общей истории[18]. Причем адаптивная сущность этого явления и здесь проявляется со всей очевидностью.

Упоминавшаяся комбинаторика элементами культуры, по сути, является реакцией на складывающуюся ситуацию, когда требуется принятие каких-либо ответных мер. Помимо этого, создаваемые образы своей и чужих культур становятся частью общей схемы окружающей действительности, которая закрепляет социальный опыт и облегчает ориентацию в мировом хаосе. Поскольку в основе любой классификации лежит принцип дихотомии, позволяющий группировать или противопоставлять используемые элементы по определенным критериям, звучащая критика структуралистского подхода[19] порой кажется чересчур категоричной. Выстраивание «экспозиций» культуры всегда предполагает наличие «зрителя» – реально присутствующего или воображаемого. Вне контактов с представителями иных этнокультурных сообществ этничность подобна попыткам аплодировать одной рукой[20]. О принципиальном значении этнического окружения для развития каждого этноса в свое время неоднократно писал С. М. Широкогоров, в том числе в работе, специально посвященной этому вопросу[21]. Согласно современной постмодернистской антропологии, противопоставление какой-либо этнокультурной группы другим сообществам также является необходимым условием выживания, альтернативой чему может быть лишь утрата этнокультурной специфики и растворение на общем фоне[22]. Чтобы избежать этого, необходимо подчеркивать имеющиеся культурные отличия или искусственно создавать их, что, по-видимому, в большей степени актуально для этнических меньшинств[23].

Другое дело, что проявляющуюся при этом бинарность не следует рассматривать упрощенно, поскольку оппозиции возникают не относительно какой-то единой жесткой оси, а всякий раз на разных уровнях, в различных ракурсах и плоскостях. Коль все постигается в сравнении, отрицать роль подобных противопоставлений невозможно. Критикуя с релятивистских позиций структуралистский детерминизм и одновременно считая важным свойством любой культуры постоянную комбинаторику ее элементами, постмодернисты, по сути, сами обосновывают роль дихотомии в этом процессе, причем у них она в не меньшей степени выступает примордиальным фактором!

В пользу адаптивной функции этничности свидетельствуют и факты обострения межэтнических отношений в кризисные периоды развития общества, что уже отмечалось прежде[24], а также – то повышенное значение, которое обретает возможность встретить «своего» в условиях, требующих повышенной адаптации, – на армейской службе, в боевой обстановке, в местах заключения и т. п. Сложность выживания в подобных ситуациях, при одновременном отходе привычных культурных норм на второй план, мобилизует заложенные природой адаптационные механизмы, среди которых, наряду с психофизическими качествами, особое значение приобретают более простые модели поведения и схемы самоорганизации сообществ. Примером могут служить приведенные Л. С. Клейном наблюдения за лагерной субкультурой или «дедовщина» в армии[25]. В обоих случаях налицо предельная категоризация, выстраивание внутренней иерархии с жесткими границами и регламентацией прав и обязанностей. Подобным образом в период ранней перестройки, когда, по выражению известного сатирика, «резко обострилась дружба народов», наблюдалось ужесточение границ между «своими» и «чужими», «коренными» и «понаехавшими». Своей высшей степени категоризация может достигать в условиях войны, когда «чужой» и «враг» становятся синонимами, и порой ради выживания требуется, не раздумывая, успеть выстрелить первым. По мере выхода из кризиса напряженность ослабевает, и происходит постепенный отход от крайних форм категориза-

ции; появляются литературные произведения и фильмы, проникнутые идеями гуманизма и показывающие сложные взаимоотношения бывших противников, иногда проявлявших лучшие человеческие качества по отношению друг к другу в самых экстремальных ситуациях.

Идентичность каждого индивида формируется благодаря его связи с различными группировками – половозрастными, этническими, языковыми, социальными, политическими, конфессиональными, профессиональными, субкультурными и т. п. В различных жизненных обстоятельствах на первый план по значимости может выходить осознание человеком своей принадлежности к тем или иным из них, и вовсе не обязательно, что ведущую роль при этом будет играть этническая самоидентификация, поскольку временами и брат идет на брата. Однако если в течение жизни человек может менять свое отношение к большинству группировок, переходить из одних в другие, то с этничностью дело обстоит гораздо сложнее.

Важнейшая психологическая установка этнического самосознания – противопоставление «свои – чужие» – формируется с рождения, а детская память, как известно, отличается особой восприимчивостью, яркостью и живучестью образов. Первые представления о «своих», в норме, ребенок получает в семье, общаясь с самыми близкими ему людьми. При этом комплекс присущих им антропологических, языковых, культурных, религиозных и прочих особенностей становится своего рода эталоном, который впоследствии влияет на самоидентификацию человека на протяжении всей жизни. В основе этого, по-видимому, лежит некое архетипическое начало, подобное тому, что в широко известном примере описывал К. Г. Юнг: вылупившийся из яйца гусенок следует за оказавшимся поблизости человеком, принимая его за собственную мать. В дальнейшем, при расширении жизненного опыта, упомянутый комплекс черт может служить своего рода точкой отсчета при общении с людьми, которые в чем-то не соответствуют привычному «эталону».

Необходимость упорядочить расширяющиеся знания о других народах порождает бытовые классификации, в которых кри-

терии разграничения различных этнических групп могут носить весьма произвольный, умозрительный характер. Возможно, в этом заложена подсознательная основа этнокультуроцентризма, находящего, в том числе, выражение в самоназваниях народов, переводимых с родного языка словом «люди»: все лучшее, по-настоящему человечное должно быть связано со «своими». Таким образом, семья может выступать одним из факторов устойчивости мифа о родстве всех представителей этноса, об «общих корнях», «единых предках». Не случайно этничность сравнивалась с элементами коллективных представлений[26], которые неосознанно воспринимаются последующими поколениями подобно тому, как усваивается родной язык. Следствием этого является необычайная устойчивость этнических стереотипов, принимаемых без критики, как данность.

В процессе формирования и передачи этнического самосознания из поколения в поколение действуют различные объективные и субъективные факторы, которые диалектически связаны между собой и могут сочетаться или чередоваться в разных комбинациях, меняя свою роль и значение. В определенные периоды формирование этнической идентичности становится результатом объективного воздействия, которое социокультурная среда с рождения оказывает влияние на индивида, вследствие чего он со временем начинает ощущать себя ее частью. Вместе с тем, общественная элита, в соответствии со своими интересами, политическими доктринами, идеологическими установками, способна влиять на эту среду, насаждая систему ценностей, редактируя или переписывая историю, создавая мифы, культовые персонажи, наделяя их ореолом мученичества. Примером того, как идеи обретают материальную силу, может служить конструирование этничности на постсоветском пространстве.

Внутренне присущая человеку, поистине примордиальная потребность в объяснении мироустройства исторически реализуется в разнообразных мифологических, религиозных или научных концепциях, каждая из которых по своему адаптивна, поскольку на свой лад выстраивает картину Вселенной, что неизбежно сопровождается схематизацией на основе природной ди-

хотомии. Этничность – одна из составляющих видения мира и себя в нем. Это частное проявление универсального свойства классифицировать все и вся, способ упорядочить, пусть и в мифологизированном виде, представления не только о современном этнокультурном многообразии на планете, но и о происхождении и историческом прошлом народов. Поскольку не бывает полностью гомогенных сообществ, процесс «ранжирования» не ограничивается этническим уровнем, по ситуации переходя на субэтнический, региональный, общегосударственный или любой другой. При этом степень категоризации в определении «своих» и «чужих» не остается неизменной, достигая предельных форм в периоды кризисов и ослабевая по мере их преодоления.

Этничность проявляется только в процессе взаимодействия представителей разных этнокультурных сообществ, что приводит к росту их самосознания и групповой солидарности, способствует социальной самоорганизации, мобилизует для достижения поставленных целей. Вместе с тем, достаточно вспомнить пример нацизма, чтобы понять, какую опасность способен таить в себе этот феномен, и насколько актуальны его дальнейшие исследования во избежание рецидивов чудовищного прошлого.

---

[1] Материалы дискуссии о природе этничности: ЭО. - 1994. № 4; - 1995. № 4, 5; - 1996. № 3; - 1997. № 1; - 1998. № 1, 4, 6.

[2] *Цветов В. Я.* Пятнадцатый камень сада Реандзи. – М.: Политиздат, 1986. – С. 1.

[3] *Долуханов П. М.* Истоки этноса. - СПб.: Европейский Дом, 2000. – С. 17, 18.

[4] *Широкогоров С. М.* Этнос. Исследование основных принципов этнических и этнографических явлений // Широкогоров С. М. Этнологические исследования. Кн. 2. – Владивосток: Изд-во Дальневосточного ун-та, 2002. – С. 35-142.

[5] *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. – М.: Рольф, 2001. – С. 66.

[6] *Данченко Е. М.* О вкладе С. М. Широкогорова в разработку теории этноса // Интеграция археологических и этнографических исследований: Сб. науч. тр. – Владивосток – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2000. – С. 13-16.

[7] *Клейн Л. С.* Горькие мысли «привередливого рецензента» об учении Л. Н. Гумилева // Нева. - 1992. - № 4. – С. 238, 239.

[8] *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая степь. – М.: Рольф, 2001. – С. 8.

[9] *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли… – С. 28.

[10] *Филиппов В. Р.* «Советская теория этноса». Историографический очерк. – М.: Институт Африки РАН, 2010. – С. 42, 43.

[11] *Алексеев В. П.* Становление человечества. - М.: Издательство политической литературы, 1984. – С. 254, 255.

[12] *Садохин А. П.* Этнология: Учебник. – М.: Гардарики, 2000. – С. 80, 81.

[13] *Чешко С. В.* Человек и этничность // ЭО. – 1994. - № 6. – С. 38, 39.

[14] *Репина Л. П.* Вызов постмодернизма и перспективы новой культурной и интеллектуальной истории // Одиссей. Человек в истории. – М.: Coda, 1996. – С. 32.

[15] *Тишков В. А.* Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. – М.: Наука, 2003. – С. 67.

[16] *Шандыбин С. А.* Постмодернистская антропология и сфера применимости ее культурной модели // ЭО. – 1998. - № 1. – С. 26, 30.

[17] *Широкогоров С. М.* Этнос. Исследование основных принципов... - С. 70.

[18] *Садохин А. П.* Этнология... - С. 89.

[19] *Тишков В. А.* Реквием по этносу... - С. 126-129.

[20] *Eriksen T. H.* Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives. – London: Pluto Press, 1993. – P. 9.

[21] *Shirokogoroff S. M.* Ethnical Unit and Milieu. A Summary of Ethnos. – Shanghai: Edward Evans and Sons, LTD, 1924.

[22] *Шандыбин С. А.* Постмодернистская антропология... - С. 25.

[23] *Чешко С. В.* Человек и этничность…- С. 44.

[24] Там же. - С. 44, 45.

[25] *Самойлов Л.* Перевернутый мир. – СПб.: «Фарн», 1993. - С. 212, 213.

[26] *Чешко С. В.* Человек и этничность…- С. 41.

**Н. Н. Крадин**
*Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (г. Владивосток)*

# АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Термин «идентичность» – один из самых запутанных в социальных науках[1]. Может существовать множество различных форм идентичности, среди которых выделяется ряд основополагающих – расовая, гендерная, возрастная, статусная, конфессиональная, профессиональная, этническая. Последняя занимает особое место в этом ряду. Не будет ошибкой сказать, что это самая запутанная и оспариваемая из форм идентичности.

Интерпретация этнической идентичности осуществляется с точки зрения двух принципиально разных подходов. Согласно первому – этничность является объективной данностью, исходя из биологически или культурно передаваемых черт. Эти черты отражаются в каждодневной социальной практике людей и могут фиксироваться в языке, традициях, общем происхождении, занимаемой территории. Данный подход называется *примордиализмом*. Типичным примером примордиализма является, например, концепция этногенеза Ю. В. Бромлея[2].

Согласно второму подходу, этничность не является врожденной чертой индивида, а конструируется в зависимости от определенных обстоятельств. Этот подход называется *конструктивизмом*. Особенно важную роль в формировании данного направления сыграла книга Б. Андерсона «Воображаемые сообщества»[3]. Согласно Андерсону, формирование наций не было автоматически обусловлено естественными демографическими и этногенетическими процессами. Нация – это во многом идеологически сконструированное сообщество. На закате средневековья наций не существовало. Существовали, в основном, монархии, в которые (в форме различных владений) были включены разные этнические и диалектные группы. В Европе предпосылками складывания национальных идеологий послужил кризис латыни и книгопечатание на национальных языках. Это привело

к формированию общегосударственных языков и увеличению дистанции между разными народами. Далее введение школьного образования на местных языках, пропаганда, милитаризм, переписывание истории привели к тому, что постепенно из воображаемых этнических сообществ появились реальные национальные государства.

Хорошим примером является описание Андерсоном процесса формирования нации в Южной и Центральной Америке. Изначально все испанские колонии имели примерно однородный состав из европейских переселенцев и насильно вывезенных из Африки рабов. Только коренное индейское население отличалось друг от друга. Для удобства управления захваченная территория была разделена на несколько самостоятельных провинций. Борьбу колоний за независимость от Испанской короны возглавили местные креольские элиты, лидерам которых удалось осуществить политическую мобилизацию масс. В результате, на месте бывших провинций Испанской империи возникли независимые государства, население которых со временем стало ощущать себя самостоятельными народами. Так появились аргентинцы, боливийцы, мексиканцы, уругвайцы и другие нации Нового Света.

Исходя из этого был сделан важный методологический вывод: процессы политогенеза, как правило, не только опережают, но даже определяют процессы этногенеза. Многие современные нации и государства были созданы не в ходе интеграции рыхлых этнических общностей, а стали следствием принятия политических решений теми или иными политическими лидерами. Примером тому могут служить современные политические границы государств Африки, сконструированные в свое время властями колониальных империй. Подобным образом в процессе создания административно-территориальных границ были, по сути, сконструированы многие нынешние народы бывшего Советского Союза: азербайджанцы, алтайцы, казахи и др.[4].

Принципы конструктивистской теории Б. Андерсона можно распространить на более ранние исторические эпохи. В качестве уже хрестоматийного примера можно привести факт создания империи Чингис-хана[5]. На рубеже XII-XIII вв. в монголь-

ских степях обитали самые различные народы. В восточной части территории современной Монголии (в долинах Онона и Керулена) кочевали племена и вождества, которые условно можно назвать монголами. В их числе были дарлекины, нируны, тайджиуты, кунгираты и другие группы. К востоку от них, в Забайкалье и Внутренней Монголии, обитали татары. В центральной Монголии, в предгорьях Хангая и в долинах Орхона и Толы, проживали кереиты, в северной Монголии, по берегам Селенги, - меркиты. Западную часть Монголии занимали найманы, которых обычно относят к тюркоязычным кочевникам. В 1206 г. длительный этап внутренних конфликтов завершился победой Чингис-хана, который был провозглашен правителем Монгольской державы. Постепенно термин «монголы» распространился на все народы и культуры, вошедшие в степную империю.

Налицо классический случай конструктивизма – создания этнических общностей в результате политической мобилизации, когда один из этнонимов становится названием целого народа и разрозненные племена постепенно начинают осознавать себя единой этнической общностью. Этот исторический факт был подмечен еще в XIV в. Рашид ад-Дином – визирем ильханов и составителями знаменитого «Сборника летописей» о древних монголах: «[Разные] тюркские племена, подобно джалаирам, татарам, ойратам, онгутам, кераитам, найманам, тангутам и прочим, из которых каждое имело определенное имя и специальное прозвище, – все они из-за самовосхваления называют себя [тоже] монголами, несмотря на то, что в древности они не признавали этого имени. Их теперешние потомки, таким образом, воображают, что они уже издревле относятся к имени монголов и именуются [этим именем], – а это не так, ибо в древности монголы были [лишь] одним племенем из всей совокупности тюркских степных племен»[6].

В процессе формирования ранних империй и доиндустриальных государств, помимо политической мобилизации, важнейшим фактором этнической интеграции является установление границы. Проблема границы была впервые обсуждена в 1968 г. в знаменитом сборнике по проблемам этничности под

редакцией Ф. Барта. Редактор и авторы сборника показали, что этничность имеет ситуационный характер. Индивиды могут менять (в том числе расширять или сужать) ее в зависимости от самых разнообразных личных, политических, экономических и др. интересов. Этническая идентичность непостоянна, зависит от наличия или отсутствия культурной границы с соседней этнической группой, постоянно переконструируется, переизобретается и оспаривается. Различные отличительные маркеры, которые приписывают той или иной этнической группе (одежда, язык, обычаи и т.д.), в одних ситуациях могут послужить символами идентичности, в других их значимость может быть не настолько велика[7].

С точки зрения Ф. Барта, бессмысленно пытаться определить этническую идентичность, исходя из каких-то культурных признаков. «Бóльшая часть культурного материала, который в любой конкретный момент времени ассоциируется с той или иной группой народонаселения, *не заключена* в пределы этой границы; этот материал может варьироваться, передаваться и меняться вне какой-либо существенной связи с границей этнической группы. Поэтому, прослеживая историю этнической группы во времени, *невозможно* одновременно в том же самом смысле проследить историю ее «культуры»: элементы нынешней культуры этнической группы не возникают из определенного набора, конституирующего культуру этой группы в предшествующий период, тогда как группа продолжает свое непрерывное организационное существование, сохраняя границы»[8].

Так, саамы арктического побережья Норвегии по своей культуре практически ничем не отличаются от норвежцев. Занимаются теми же видами хозяйственной деятельности, носят ту же одежду, живут в таких же домах, даже публично говорят на диалекте норвежского языка. Их идентичность имеет скрытый характер, что обусловлено наличием негативных этнических стереотипов восприятия саамов со стороны титульной нации – норвежцев[9]. Исходя из этого, можно сделать вывод, что во многих случаях установить этническую принадлежность группы

на основе присущих ей культурных признаков очень трудно, а иногда просто невозможно.

Гораздо более важна для самоидентификации *граница* с другими группами. Подсознательно многие исследователи рассматривают любую этническую общность вне ее контактов и связей с другими коллективами. В реальности же лишь в очень редком случае антрополог имеет дело с изолированной группой (условно говоря, с «племенем на острове»). На деле любая общность связана различными социальными отношениями с другими коллективами. При этом не различия между группами ведут к установлению границ, а *создание границ устанавливают различия*. «Между этническими единицами также поддерживаются границы, а, следовательно, можно определить природу непрерывности и сохранности таких единиц… этнические границы поддерживаются с помощью ограниченного набора культурных признаков. Поэтому устойчивость этнических единиц зависит от устойчивости этих культурных различий»[10].

Следовательно, об этнической идентичности группы можно говорить только в контексте противопоставления данной общности иным этническим коллективам. Только в этом случае речь может идти о каких-то особых культурных символах, которые маркируют данную идентичность и разделяются другими представителями этой группы[11]. Далеко не все элементы культуры составляют символы этнической идентичности. Таких знаков может быть только несколько, но они имеют для носителей данной группы решающее значение. Отбор маркеров часто может выступать как своеобразная стратегия, наподобие того, как одежда, например, может служить своеобразным дресс-кодом для определения статуса индивида. Так, во многих обществах одежда выступает своеобразным «символическим текстом». Она визуально передает информацию о владельце другим индивидам или группам. Это утверждение можно проиллюстрировать множеством разнообразных примеров. Самый характерный из них – ношение одежды европейского покроя как показатель политической корректности преобразованиям, проводившимся в России Петром I. К сожалению, из-за дискретности имеющихся источ-

ников, археологи, как правило, не имеют возможности разобраться с тем, что скрывается за смыслом терминов, которыми формируются этнические границы. Но это не значит, что положительный результат невозможен. Просто на этот счет нет готовых рецептов. Каждый конкретный случай предполагает разработку своей собственной методики и свое конкретное решение[12].

Исследователи стилей в археологии подчеркивают, что стиль – это своего рода форма невербальных связей, которая визуально подчеркивает идею общей идентичности носителей данной культуры. По мнению П. Уисснер, стиль может быть двух видов. *Эмблемный* стиль указывает на принадлежность владельца к той или иной группе. Возможно, он имеет большее значение для процессов политической мобилизации, поскольку демонстрирует идеи группового единства. *Утвердительный* стиль свидетельствует об индивидуальности данного конкретного индивида[13].

Этническая идентичность часто могла быть связана или пересекаться с гендерной, классовой, возрастной идентичностью. В Кении, например, этноархеологическими исследованиями было установлено, что дифференциация между типами копий больше отражала возрастное неравенство, нежели этнические особенности групп[14]. Как пример символов, значимых для гендерной идентичности, могут рассматриваться фибулы в женских погребениях ломбардов и гепидов V-VI вв. н.э.[15]. Причем археологи нередко рассматривают эти формы идентичности отдельно друг от друга, но в реальности они могли иметь несколько значений для носителей данной культурной общности.

Насколько правомерно говорить об отражении этнической специфики в археологических источниках? Представления о прямой связи культурных ареалов в археологии древних народов характерны для так называемого культурно-исторического направления. Считается, что этот подход восходит к идеям романтизма о «национальной душе народа». Наиболее ярким представителем данного направления в XIX в. был Г. Коссина. Позднее выдающимся британским теоретиком археологии Г. Чайлдом было введено понятие «археологическая культура».

Чайлд полагал, что за культурами стоят конкретные народы прошлого. «Мы находим определенные типы остатков – сосуды, орудия, погребальный обряд, типы домостроительства – постоянно повторяющиеся вместе, – писал он в 1929 г. – Такой комплекс регулярно связанных черт мы называем термином «культурная группа» или «культура». Мы предполагаем, что подобный комплекс является материальным выражением того, что сегодня может и должно быть названо народом»[16].

Эта концепция в свое время была положительно воспринята советскими учеными и стала неотъемлемой частью теоретического аппарата отечественных археологов. Существует большое количество работ, посвященных исследованию статуса и природы археологической культуры[17]. Длительный период времени археологи видели свою задачу в том, чтобы найти этнодиагностирующие признаки и на их основе интерпретировать этническую принадлежность исследуемых культур. При этом во многих археологических исследованиях орнамент рассматривается как естественный признак отличия одних коллективов от других, как зашифрованный маркер идентичности группы. Однако этноархеологические исследования археологов-постпроцессуалистов подвергли эти утверждения серьезному сомнению[18].

Особенно широко известны наблюдения Я. Ходдера в Кении, у баринго, которые показали значительное разнообразие в производстве и обмене керамическими сосудами (речь идет о достаточно архаическом уровне технологии изготовления лепных сосудов с открытым обжигом). В одних случаях большая часть сосудов могла быть местного производства, в других – изготавливалась в соседских общинах, в третьих имел место смешанный характер. Формы организации гончарства также были самыми разнообразными: сосуды могли производиться как в отдельных домохозяйствах, так и специальными мастерами, которые жили вместе с другими соплеменниками или составляли специализированные общины. В основном в производстве керамики были заняты женщины, хотя исследователь нередко наблюдал и противоположные примеры. На характер распределения различных типов сосудов и стилей могли оказывать влияние

патрилокальный или матрилокальный характер брака, а также контакты и обмен с соседними обществами[19].

Аналогичные исследования, позднее проводившиеся немецкими учеными, выявили весьма запутанную картину распределения вещей и отсутствие универсальных правил[20]. Картографирование керамических стилей показывает, что они часто перекрываются. Полученная картина распределения орнаментов и типов сосудов могла зависеть от значительного числа самых разнообразных факторов, а для потребителей орнаменты и стили не имели принципиального значения[21]. Работы по картографированию в археологии показали, что распределение керамических орнаментов, иных категорий артефактов далеко не всегда дает четкую картину концентрации. Очень часто оно имеет дискретный или даже хаотический характер[22].

Одним из основных методов работы с источниками в археологии является типология[23]. Однако типологический метод позволяет классифицировать сосуды и другие категории артефактов, но не индивидуумов, которые изготовили и использовали их[24]. В 1950-е гг. К. Пайк предложил, по аналогии с принятым в лингвистике делением на фонемическое и фонетическое, выделять представления о своей культуре самих народов (*emic* - взгляд изнутри) и представления извне, которые принадлежат другим народам и/или исследователям (*etic* - взгляд снаружи)[25]. Археологические типы – это в чистом виде *этные* конструкции, созданные исследователям по осколочным фрагментарным источникам. Какое значение имели эти сосуды и орнаменты для носителей данных культурных традиций (*эмный* подход), мы не знаем и вряд ли сможем узнать.

Чтобы эта мысль была более понятной, позволю проиллюстрировать вышесказанное еще одним этноархеологическим примером из наших дней. В современной мусорной куче можно найти массу пивных бутылок самой разнообразной формы, отечественного и зарубежного производства – «Жигулевское», «Клинское», «Туборг», «Миллер» и т. п. Типология позволит нам разложить бутыли по группам, может быть, даже отделить отечественные изделия от импортных. Однако предпочтения в

выборе тех или иных напитков нам определить не под силу. В одном случае это может быть вызвано модой и рекламой, в другом – ценой и социальным статусом, в третьем – крепостью напитка, в четвертом – индивидуальными вкусовыми пристрастиями потребителя и т. д.

Нередко в археологической литературе можно встретить утверждение, что жилище является одним из наиболее надежных маркеров этнической идентичности. Наглядный пример ошибочности подобных представлений приводится в статье Т. Джордана об архитектуре первых скандинавских переселенцев в Северной Америке. Оказывается, что прототипом типичного рубленого дома американских колонистов является финское жилище. Впервые подобные постройки были возведены в шведской колонии на реке Делавэр в середине XVII в. Колония просуществовала недолго, но технология строительства домов была заимствована и очень быстро распространилась по английским колониям. Это было единственное, в чем скандинавы оказали влияние на других переселенцев[26]. Можно только представить, к каким выводам могли бы прийти археологи, если допустить, что вдруг разом исчезли бы все письменные источники по истории освоения Америки.

В археологии, и в более широком контексте в истории древности, границы между археологическими культурами подобны границам, изображенным на политических или этнолингвистических картах. Археолог в процессе изучения раскопанного материала классифицирует находки и для упорядочения информации создает аналитические конструкции – типы, культуры, их локальные варианты. Картографируя их ареалы, исследователь не столько очерчивает их границы, сколько именно создает их (лучшим подтверждением этого является факт постоянного выделения на основе уже «открытых» культур все новых и новых). После этого он сам и часть коллег начинают верить в реальность, объективность выделенной культуры. Следующим шагом обычно является наделение археологических культур чертами этнической группы, границы которых на-

носятся на карты. Так создаются различные народы – андроновцы, афанасьевцы, карасукцы и т.д.

На практике далеко не всегда удается установить зоны распространения культурных традиций или стилей. При этом возникающие трудности не ограничиваются только степенью изученности археологического материала. Проблема имеет более фундаментальный характер: совпадают ли в принципе этнические границы с другими границами и, в первую очередь, с ареалами распространения различных категорий материальной культуры?[27]. Археологические культуры, даже если их считать научными категориями для описания культурных ареалов, все равно находятся в иной плоскости изучения, чем этническая идентичность. В некоторых случаях археологические культуры и этнические общности могут совпадать, но археологические источники в принципе не могут адекватно указывать на этническую идентичность. Поэтому задачи археологов должны быть адекватны имеющимся источникам, а интерпретации – методически осторожны[28].

---

[1] *Брубейкер Р., Купер Ф.* За пределами «идентичности» // Ab Imperio. - 2002. - № 3. – С. 61-115.

[2] *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография. - М.: Наука, 1973. – 370 с.; *Он же*. Очерки теории этноса. - М.: Наука, 1983. – 414 с.

[3] *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. - М.: КАНОН-пресс-Ц, 2001. – 228 с.

[4] *Тишков В. А.* Реквием по этносу. - М.: Наука, 2003. - С. 196, 124-125.

[5] *Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д.* Империя Чингис-хана. - М.: Восточная литература РАН, 2006. – 557 с.

[6] *Рашид ад-дин.* Сборник летописей. Т. 1. Кн.1. - М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1952. - С. 102-103.

[7] *Барт Ф.* Введение // Этнические группы и социальные границы. - М.: Новое издательство, 2006. - С. 9-48.

[8] Там же. - С. 48.

[9] *Эйдхейм Х.* Когда этническая идентичность становится социальным стигматом? // Этнические группы … - С. 51-52.

[10] *Барт Ф.* Введение // Этнические группы... - С. 48.

[11] *Muller-Scheessel N., Burmeister S.* Einführung: Die Identifizierung sozialer Gruppen: Die Erkenntnismoglichkeiten der Prähistorischen Archäologie auf dem Prufstand // Soziale Gruppen – kulturelle Grenzen: Die Interpretation sozialer Identitaten in der Prähistorischen Archäologie. - Munchen etc.: Waxmann Munster,

2006; *Curta F.* Some remarks on ethnicity in medieval archaeology // Early Medieval Europe. Vol. 15. 2007. № 2.

[12] *Muller-Scheessel N., Burmeister S.* Einführung …Op. Cit. S. 34.

[13] *Wiessner P.* Style and social information in Kalahari San projectile points // American Antiquity, Vol. 48, 1983. № 2.

[14] *Larick R.* Warriors and blacksmiths: mediating ethnicity in East African spears // Journal of Anthropological Archaeology. Vol. 10. 1991. - P. 299-331.

[15] *Curta F.* Some remarks on ethnicity in medieval archaeology... - P. 173–174.

[16] *Childe V. G.* The Danube in prehistory. - Oxford, 1929. - P. V–VI.

[17] *Ганжа А. И.* Историография проблемы «археологической культуры» в отечественной науке: Автореф. дис. … канд. ист. наук. - Казань, 1988; *Клейн Л. С.* Археологическая типология. - Л.: ЛФ ЦЭНДИСИ. ЛНИАО, 1991. – 448 с.; *Ковалевская В. Б.* Археологическая культура – практика, теория, компьютер. - М.: НПВО «Фонд археологии», 1995. – 192 с.

[18] См. обзорные работы: *Шнирельман В. А.* Керамика как этнический показатель: некоторые вопросы теории в свете этноархеологических данных // КСИА АН СССР. - № 201. - М., 1990. - С. 49-56; *Он же*: Археологическая культура и социальная реальность (проблема интерпретации керамических ареалов). Препринт. – Екатеринбург: УрО РАН, 1993. – 40 с.

[19] *Hodder I.* Symbols in Action: Ethnoarchaeological Studies of Material Culture. - Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

[20] *Hahn H. P.* Sachbesitz, Individuum und Gruppe – eine ethnologische Perspektive // Soziale Gruppen – kulturelle Grenzen: Die Interpretation sozialer Identitaten in der Prähistorischen Archäologie. - Munchen etc.: Waxmann Munster, 2006. - S. 59-80; *Muller-Scheessel N., Burmeister S.* Einführung…Op. cit. - S. 18.

[21] *Muller J.* Sociale Grenzen und die Frage raumlicher Identitätsgruppen in der Prähistorie // Soziale Gruppen – kulturelle Grenzen: Die Interpretation sozialer Identitaten in der Prähistorischen Archäologie. - Munchen etc.: Waxmann Munster, 2006. - S. 104, 106, Abb. 2.

[22] *Plog S.* Stylistic Variation in Prehistoric Ceramics. Cambridge: Cambridge University Press, 1980; *Wiessner P.* Style and Social Information in Kalahari San Projective Points // American Antiquity. Vol. 48. 1983. № 2. - P. 253-276; *Ericson J. M., Meighan C. W.* Boundaries, alliance and exchange in California // Exploring the Limits: Frontier and Boundaries in Prehistory. - Oxford: British archaeological Records. International Series, 1984. - P. 143-152; *Sampson C. G.* Stylistic Boundaries among Mobile Hunter-Foragers. - Washington, DC: Smithsonian Institute Press, 1988; *Shennan S.* Introduction: archaeological approaches to cultural identity // Archaeological Approaches to Cultural Identity. - London: Upwin Hyman, 1989. - P. 1-32; *Brosseder U.* Ebenen sozialer Identitäten im Spiegel des Zeichensystems hallstattzeitlicher Keramik // Soziale Gruppen – kulturelle Grenzen: Die Interpretation sozialer Identitaten in der Prähistorischen Archäologie. - Munchen: Waxmann Munster, 2006. - S. 119-138; *Zebb-Lanz A.* Überlegungen zu Sozialaspekten keramischer Gruppen. Beischpile aus dem Meolithikum Südwestdeutchlands //

Soziale Gruppen – kulturelle Grenzen: Die Interpretation sozialer Identitaten in der Prähistorischen Archäologie. - Munchen etc.: Waxmann Munster, 2006. - S. 81-102; *Pikirayi I.* Ceramics and group identities: Towards a social archaeology in southern African Iron Age ceramic studies // Journal of Social Archaeology. Vol. 7. - 2007. - № 3. - P. 286–301.

[23] *Клейн Л.С.* Археологическая типология…

[24] *Pikirayi I.* Ceramics and group identities…

[25] *Pike K.* Emic and etic standpoints for the description of behavior // Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior. Part I. Glendale: Summer institute of Linguistics, 1954. - P. 8-28.

[26] *Jordan T.* New Sweden's role on the American frontier: a study in cultural preadaptation // Geografiska Annaler. B. 71. - 1989. - № 2. - P. 71-83.

[27] *Lightfoot K. G., Martinez A.* Frontiers and Boundaries in Archaeological Perspective // Annual Review of Anthropology, Vol. 24, 1995. - P. 481.

[28] *Brather S.* Ethnische Identitäten als Konstrukte der frühgeschichtlichen Archäologie // Germania. Bd. 78. Frankfurt am Main, 2000. - S. 139-177; *Ibid*. Ethnische Interpretationen in der frühgeschichtlichen Archäologie, Grundlagen und Alternativen. - Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004.

**М. А. Абрамова**
*Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)*

# ЭТНИЧЕСКАЯ И ГРАЖДАНСКАЯ ИДЕНТИФИКАЦИИ ЛИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ ТРАНСФОРМАЦИИ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Возрастающий интерес к этничности, использованию данного аргумента в манипулятивной тактике политических и финансовых деятелей становится веской причиной для серьезного и пристального изучения процессов формирования этнического самосознания личности в социокультурной среде. Осознание бытия составляет содержание сознания. Оно обнаруживается в системе социальных связей и отношений, в которые втягивается и в которых действует человек. Необходимым этапом в становлении рефлексивного сознания, помогающим человеку преодолеть абсолютную поглощенность процессом жизни, течением событий, является его самосознание.

На уровне социального индивида активность подчинена потребности в принадлежности человека к общности, в признании его этой общностью, в том числе и этнической общностью, что обуславливает развитие этнического и гражданского самосознания как компонентов «Образа Я». Этническое самосознание есть относительно устойчивая система осознанных представлений и оценок, реально существующих этнодифференцирующих и этноинтегрирующих компонентов жизнедеятельности этноса. В итоге формирования данной системы человек осознает себя в качестве представителя этнической общности[1].

Традиции исследования этнического сознания и самосознания имеют широкую теоретическую и эмпирическую базу. В ее основе лежит различное понимание сущности, природы и строения этноса. Наиболее распространенным является определение, данное Ю. В. Бромлеем. «Этнос – это исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая совокупность людей, обладающих общими, относительно стабильными особенностями языка, культуры и психики, а также сознанием своего единства и отличия от других подобных образований (самосознанием),

фиксированным в самоназвании»[2]. Этнические свойства (язык, культура, сознание) формируются только в соответствующих условиях – территориальных, природных, социально-экономических, государственно-правовых. Однако само этническое самосознание Ю. В. Бромлей оценивал по-разному. Первоначально он определял его как «непременное условие функционирования этноса», позднее вычленил его в отдельный «неотъемлемый компонент этноса»[3]. Ю. В. Бромлей разработал положение о структуре этнического самосознания, о внутреннем механизме его развития, объективных основах его существования. Это положило начало направлению, связанному с выявлением и анализом компонентов этнического самосознания, исследованию их генезиса и эволюции. Спектр компонентов он расширил, полагая, что «нет оснований сводить этническое самосознание лишь к осознанию этнической (национальной) принадлежности. Ведь самосознание есть осознание человеком своих действий, чувств, мотивов поведения и т.д. Соответственно этническое самосознание включает суждения членов этноса о характере и действиях своей общности, ее свойствах и достижениях, так называемые этнические автостереотипы»[4].

Последние десятилетия нанесли серьезный ущерб восприятию и осознанию россиянами территории проживания как полиэтничных регионов. Многие идеи, вербализированные в эпоху социализма, сейчас ушли в прошлое, а усиление идеи этнической идентификации на фоне отсутствия консолидирующих идей становится одной из причин формирования дезадаптивной модели поведения индивида. В то же время свидетельства существования мультикультурности как свойства картины мира россиян можно обнаружить на уровне предсознательного и подсознательного. Эпизодически встречаются описания ритуалов разных народов, как в специальной литературе, так и в материалах СМИ, где включены как элементы европейской культуры, в том числе славянской, так и тюркской. Также отметим, что увлеченное исследование этнодифференцирующей функции традиционной культуры становится одним из путей, ведущих к инверсии базовых принципов социальной организации общества, что вовлекает все слои населения в дезадаптивные процессы.

На основании анализа результатов исследований проблемы социокультурной адаптации молодежи, проведенных в Республике Саха (Якутия) сотрудниками сектора этносоциальных исследований Института философии и права СО РАН в 2006-2010 гг., была выявлена недостаточная изученность институциональных, ситуационных и ценностно-мотивационных условий процесса социокультурной адаптации личности в условиях городского социума (как процесса и результата объединяющего блоки социальной, этнокультурной, психологической адаптации). Особенности города как административного центра обусловили увеличение адаптационных проблем молодежи, как проживавшей в городе, так и недавно приехавшей, которые отчасти связаны с неумением идентифицировать себя, а как следствие - неумением выбирать эффективную модель социального взаимодействия.

В 1960-е гг. Э. Фромм, Г. Маркузе, опираясь на З. Фрейда и К. Маркса, утверждали, что современное общество лишает личность возможности опереться на суперэго (суперэго разрушается отсутствием традиционных нравственных опор)[5]. В этой ситуации человек с его глубинным стремлением к стабильности и уверенности в завтрашнем дне крайне фрустрирован. Он утратил традиционные способы осуществления своих базовых потребностей: быть любимым, принадлежать группе, обществу[6]. Традиционная культура обязывает не задавать вопрос «почему и зачем», модерная обязывает, но не дает разумных ответов на этот вопрос. Как утверждает В. А. Ядов в работе «Социальная идентификация», новое мобильное мышление дает надежду, но в российском обществе иррациональность социальных структур, институтов, систем взаимодействий несомненная и долго будет доминировать как мощный фактор фрустрации и отчуждения в смысле утраты способности к внутренней гармонии[7].

В результате мы приходим к выводу, что одним из путей выхода не только из демографического кризиса, но и из психоэмоционального является не столько материальная помощь семье, человеку, сколько целенаправленная политика государства по воспитанию подрастающего поколения, по сохранению и восстановлению в культуре тех моделей поведения, которые наиболее благоприятны для развития личности. А для этого не-

обходимо также вернуться и более серьезно отнестись к изучению того культурного наследия, которое сохранено в этнической культуре, выявлять не только этнодифференцирующие признаки, но и стремление каждого этноса жить в согласии с другими этносами, с другими культурами, к пониманию «своего» и «чужого». И только тогда этническое самосознание россиян перестанет восприниматься некоторыми политиками как поле битвы, где с успехом применяются все имеющиеся манипулятивные технологии, единственным условием неэффективности которых является осознанность восприятия гражданином любой информации, где прибегают к аргументам этнического или исторического характера.

Успешность внешней и внутренней политики государства во многом определяется выбором стратегии взаимодействия как во внешнем, так и во внутреннем пространстве. В России за последние 20 лет в качестве доминанты пропагандируется идея поликультурного общества. В то же время в качестве синонима в исследованиях по общественным наукам употребляется термин «мультикультурное» сообщество. Мы считаем, что данные термины не синонимичны. С точки зрения формирования государственной политики, они представляют противоположные в аксиологическом контексте понятия.

В процессе политических дебатов происходит подмена терминов «поликультурное общество» (множество этно (социо) культурных групп) и «мультикультурное сообщество» (объединение множества этнокультурных групп, имеющее единое социокультурное ядро). Понятийные разночтения терминов обуславливают изменения в иерархии идентификаций личности. На уровне государственной политики эти изменения приведут к доминированию определенной стратегии организации взаимодействия как этносов, так и индивидов. Так, при доминировании этнической идентификации и слабой мотивации к осуществлению межкультурного взаимодействия индивид выбирает стратегию сепарации. Для государства в целом эта стратегия обеспечивает практику сегрегации. И напротив, когда люди придают значение сохранению собственной этнической культуры и в то же время не ограничивают взаимодействие с другими этническими куль-

турами, осуществляется стратегия интеграции. В большом сообществе или при выборе данной модели доминирующей группой эта стратегия называется политикой мультикультурализма. Для обеспечения взаимодействия индивидов, этносов, различных социальных групп по данному типу необходима определенная мотивация. Мотивация обуславливается идеей, представляющей основу для формирования идеологии на государственном уровне и позволяющей объединять различные этнические и социальные группы в единое сообщество.

Характерной чертой культуры России издревле является многообразие ее национальной культуры. В то же время исторически сложилось так, что объекты – образы – символы государственной, национальной идентификации в России не носили этнического характера. Например, в опросных листах Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. вопрос о национальности отсутствовал. Впервые он появился в переписях 1920 г. Самоопределение в дореволюционной России осуществлялось по вероисповеданию («мы – православные») или по территориальному признаку («мы – тверские»). С момента своего возникновения СССР провозгласил идею равноправия народов: «Пятнадцать республик – пятнадцать сестер». Этот девиз позволил осуществлять межкультурный диалог внутри страны. Функцию идеологического ядра общества выполнял девиз «Мы - советские люди». Этот идеал был обусловлен как советской политической системой, так и евразийской моделью исторического развития государства.

Тип советского самоопределения соответствовал традиционной, надэтнической природе социокультурной идентификации российского человека, который обусловил формирование мультикультурности как характерной черты восприятия мира россиянами. В постсоветский период политически ангажирована идея этнического самоопределения, что повлияло на смену доминанты в иерархии идентичностей с государственной на этническую; в результате одной из центральных идей стало формирование поликультурного сообщества. Произошло резкое усиление значения этнического фактора в структуре само-

идентификации, политизации этнического самосознания. Последствия этой идеи привели к разобщению территорий и проживающих на них народов, что в конечном итоге стало дестабилизирующим фактором в развитии страны.

Результаты исследования, которое осуществлялось нами в Республике Саха (Якутия) в 2007-2008 гг. по гранту Президента РФ по теме «Мультикультурность как свойство картины мира современной молодежи Севера: репрезентация в графических образах (на примере Республики Саха (Якутия))», показывают, что длительное совместное сосуществование этносов России, активное их взаимодействие в дореволюционный и советский периоды значительно повлияли на формирование системы ценностей и культурные модели, воспроизводимые респондентами. Результаты исследования позволяют сделать вывод, что вступление в диалог различных этносов привело к их взаимодействию и взаимообогащению этнических и культурных традиций. Необходимо также признать, что длительное взаимодействие этнокультурных групп в России стало одной из причин появления феномена общероссийской культуры и выявления российской идентичности. Создавшуюся ситуацию нельзя считать кризисом в этнокультурном развитии страны. Скорее - это шаг на пути создания мультикультурного государства, в котором каждая из этнокультурных групп является самобытной. В то же время все группы являются вовлеченными в общероссийский процесс усиления государственности, а не дробления и ослабления его по принципу разделения территории по месту исконного проживания этносов.

Осознанность базируется на осмысленности восприятия, а значит, и на соответствующих знаниях по обсуждаемому вопросу. К сожалению, необходимо признать, что осознание гражданами своей гражданской и этнической идентичности ограничивается только лишь декларированием. Так этническая самоидентификация оказывается не подкрепленной конкретными знаниями об особенностях поведения, восприятия, исторических фактах формирования культуры данного этноса. На таком самом низком уровне этнического самосознания создаются благоприятные условия для манипулирования человеком в политических, экономических целях, а также - для использования фактора «оскорбленного

национального самолюбия» в разжигании межэтнических конфликтов. В то же время, сформированное этническое самосознание должно повышать адаптивный потенциал личности именно на основе знания своей и понимания чужой культуры.

В согласии с этим нами выделены следующие этапы формирования этнического самосознания личности:

1. Эгоцентрический этап. Декларирование этничности. На данном этапе индивид владеет лишь знанием «кто он», но не пониманием того, «что это за народ». Чаще всего его сознание характеризуется не только отсутствием информированности об особенностях культурогенеза своего этноса, но и скрытым негативным отношением как своему народу, так и другому.

2. Этноцентрический этап. Данный этап связан с такими моделями поведения, как «отрицание другого» (изоляция, сепарация), «защита» (чувство превосходства). Для этого этапа характерна подмена «патриотизма» на «национализм».

3. Нейтралитет. Этап формирования универсальной модели поведения, которая строится на самом деле на попытке отстраненного наблюдения как за своим (может быть связано с негативным восприятием своего этноса), так и за другим этносом (нежелание знакомиться с культурой другого, так как «мы все одинаковы», модель человека псевдо-поликультурного).

4. Этнорелятивистский этап. Адаптационная модель поведения, которая характеризуется признанием своей культуры (ее особенностей, ценностей и т.д.) и проявлением уважения к культурным отличиям других. О такой модели писал П. Я. Чаадаев: «Что нужно для того, чтобы ясно видеть? Не смотреть сквозь самого себя».

5. Интегративный этап. Модель поликультурного человека. «Я знаю особенности своей культуры. Я знаю культурные традиции и обычаи представителей другой культуры. Я уважаю как свою культуру, так и культуру других народов».

В основе данной разработки заложена модель Дж. Беннета по формированию межэтнических отношений. Нравственность обычая конкретна и причастна к своему объекту. Действующий в обычае поступает в соответствии с моралью закрытой группы. Через обычай человек идентифицирует себя со своим народом,

вводится в свой род, ибо обычай — дух народа, его дела. Все формы народной культуры пронизаны духом гуманизма и целесообразности. Г. В. Плеханову принадлежат очень интересные строки: «Нравственность, оторванная от жизни, также безнравственна, как и жизнь, утратившая всякое нравственное содержание»[8]. Сохраненный опыт предшествующих поколений в устных преданиях, поговорках, афоризмах как бы дает возможность человеку современному понять, какой должна быть его жизнь, чтобы он смог достигнуть удивительного чувства счастья единения себя и окружающего мира, которое невозможно без соблюдения принципов морали, главным из которых является гуманизм.

Обращение к теме формирования этнического и гражданского сознания сегодня для России имеет огромное значение. Это вопрос не только патриотического воспитания, это проблема сохранения традиций, уважения к себе и другим, это и есть основа социокультурной и этнокультурной адаптации молодежи в мультикультурном сообществе. И в первую очередь, это вопрос взаимопонимания и согласия в стране.

---

[1] *Хотинец В. Ю.* Этническое самосознание. – СПб.: Алетейя, 2000. – 235 с.

[2] *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография. – М.: Наука, 1972. – 370 с.; *Он же*. Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983. – 414 с.

[3] Там же.

[4] *Бромлей Ю. В.* Человек в этнической (национальной) системе // ВФ. – 1988. – № 7. – С. 14.

[5] Социальная философия франкфуртской школы. – М.: Мысль, 1978. – 250 с.

[6] *Маслоу А. Г.* Мотивация и личность. – СПб.: Евразия, 1999. – 380 с.

[7] Цит. по кн: Социальная идентификация личности. Кн. 2. – М.: Институт социологии РАН, 1994.- С. 12.

[8] http://www.greatmind.info/list.php?p=1&author_id=62.

**В. Ольшевский (Wojciech Olszewski)**
*Университет им. Николая Коперника в Торуне (Польша)*

# КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: ИЗБРАННЫЕ АСПЕКТЫ

В данной статье рассматриваются некоторые аспекты культурной идентичности, представленные в гуманистическом направлении польской этнологической мысли. Это направление выкристаллизовалось в начале XX в. и развивалось до Второй мировой войны, опережая, порой на целые десятилетия, достижения западной антропологии. Выработанные в нем теоретические концепции прошли проверку на прочность в сложной этнической ситуации Европы тех лет, в том числе и в самой Польше. Следует добавить, что один из представителей этого направления – Ю. Обрембский (Józef Obrębski) – успешно применял данные концепции после Второй мировой войны в своих исследованиях на Ямайке, а позднее – работая в качестве эксперта по делам национальностей в ООН.

Развитие данного направления было прервано в связи с изменением политической ситуации в послевоенной Польше, когда большая часть трудов его лидеров долгие годы была недоступна этнологам и студентам и оказалась забытой. Только в последние 20 лет некоторые из теоретических разработок, не потерявших свою актуальность, возвращаются в научный обиход[1]. Исследователей данного направления объединяет общий подход к культурной реальности – признание того, что постоянным и основным ее элементом является «сопутствующий гуманистический фактор» - «współczynnik humanistyczny». Этот термин ввел Ф. Знанецкий (Florian Znaniecki) в своей книге «Введение в социологию», появившейся в 1922 г.[2]. Если сформулировать кратко, то, по сути, это означает признание антропологом того факта, что культурные реалии, будучи предметом его размышлений, являются мыслимой, над-индивидуальной, изменяющейся и всегда «чьей-то» действительностью. Следовательно, единственным обязательным условием существования культурной

группы является осознание ее самобытности представителями как ее самой, так и смежных групп. Именно на изучении и понимании этого фактора, на выявлении доминирующей в той или иной группе системы ценностей должен сосредоточить свое внимание антрополог. Группа, таким образом, является «воображаемой реальностью»[3]. Лишь несколько десятилетий спустя эту позицию сформулировал Ф. Барт (Friderick Barth), который в мировой антропологии считается основоположником теории конструктивизма[4].

Внешние элементы культуры – такие, как язык, религия, литература, материальные изделия и т.п., – могли бы, конечно, помочь в исследованиях культурной идентичности, поскольку они манифестируют эту идентичность, но помочь они могут только при условии правильного понимания той ценности, какую они представляют для группы. Антрополог при этом должен дать себе отчет в том, что он сам, отягощенный багажом собственной культуры, не является объективным субъектом познания. Осознавая, таким образом, свою неполноценность и ограниченность, он должен стремиться к минимизации своего личного влияния на ход исследований и на итоговые выводы[5].

Предметом таких исследований и выводов будут не объективные факты и законы развития культуры, как это имело место в натуралистической гуманистике, а лишь определенные закономерности, проявляющиеся в культуре и в поведении представителей групп, причем каждый конкретный случай следует анализировать в широком культурно-историческом контексте.

Когда мы обращаемся к проблемам культурной идентичности, возникают два основных вопроса. Первый касается того, на каком основании группа признает одних людей «своими», а других рассматривает в качестве «чужих». Другой вопрос касается организации культурной идентичности и ее влияния на взаимоотношения представителей различных групп.

В определенной степени продолжая в собственных исследованиях традиции данного направления польской этнологии, я приведу те его установки и положения, которые, на мой взгляд, могут и сегодня быть полезными при изучении окружающей нас

культурной действительности и динамики ее развития. Поскольку мои научные интересы достаточно далеки от сибирской проблематики, я позволю себе использовать более близкие мне примеры, с надеждой, что они окажутся понятными и достаточно убедительными для заинтересованных коллег.

**«Свои» и «чужие».** Проблема «своих» и «чужих» является едва ли не доминирующей в исследованиях этничности. Удивительно, но высказываемые по этому поводу взгляды принципиально не отличаются от выработанной в XIX в. теории социолога польско-еврейско-австрийского происхождения Л. Гумпловича (Ludwik /Ludwig Gumplowicz). В 1930 г. его теорию раскритиковал, можно сказать, не оставив на ней камня на камне, польский философ и социолог Ф. Знанецкий[6]. Подробности этой критики можно опустить, но сформулированные в ходе ее основные положения концепции самого Знанецкого заслуживают более пристального внимания.

Согласно Ф. Знанецкому, основным и обязательным условием отношения к какой-либо группе как к «чужой» является конфликт ценностей, проявляющийся в ходе взаимодействия представителей различных групп. При этом достаточно, чтобы культурные различия ощущались даже в одностороннем порядке – одной из сторон, в то время как другая сторона может оставаться в абсолютном неведении. Например, для рядового поляка жители Сибири (если у него нет с ними непосредственных контактов) могут не ассоциироваться ни со «своими», ни с «чужими». Однако сообщения о ссыльных поляках или свидетельства путешественников могут разбудить воображение, позволят ощутить свою сопричастность и солидарность с соотечественниками. Отношение к сибирякам может измениться в ту или иную сторону в ходе непосредственного общения с ними или при знакомстве с произведениями других авторов.

Как писал Ф. Знанецкий, в реальной общественной жизни бывают случаи, когда соприкосновение с другой группой приводит не к конфликту, а к осознанию общих ценностей. Поэтому никакие характеристики «чужой» группы не должны рассматриваться как непременно вызывающие отчуждение. Никто и ни

для кого не может быть раз и навсегда «своим» или «чужим». До сих пор звучащий в ходе антропологических исследований вопрос «Кто для представителей вашей группы являются «чужими»?» содержит серьезный методологический просчет. Правильнее было бы спросить: «При каких обстоятельствах представители той или иной группы будут восприниматься опрашиваемым населением как «чужие»?[7].

Ощущение чужеродности не возникает непосредственно от незнания каких-либо особенностей «чужой» группы или, наоборот, от знания ее отличительных черт. Если незнакомые люди часто воспринимаются и квалифицируются как «чужие», то это основано на подозрении, что в ходе контакта «их» система ценностей может угрожать своей собственной. Однако история дает множество примеров того, как «чужаки», ранее незнакомые представителям данной группы, принимались ею едва ли не с распростертыми объятьями, как это имело место в ходе завоевания Америк. Аналогично обстоит дело с культурными отличиями. Нередко все, что непохоже на нас самих, подчеркивается и утрируется с определенной целью уже после возникновения конфликта, после того, как группа, с которой прежде существовали тесные связи, по каким-то причинам стала квалифицироваться как «чужая».

Национальные движения, возрождение или формирование новых наций в Европе XIX и XX вв. всегда начинались с противостояния и противопоставления своей культуры культуре народа, под господствующим влиянием которого в тот период находился «возрождающийся» народ. В дальнейшем происходило планомерное углубление имеющихся культурных различий, в том числе - путем модификации собственной культуры таким образом, чтобы она как можно больше отличалась от доминировавшей прежде культуры. Одновременно создавалась новая, своя собственная интерпретация истории, отличная от той, что официально существовала прежде. При этом дезавуировалось все то, что ранее соединяло оба народа[8].

По мнению Ф. Знанецкого, в контакты двух соприкасающихся групп обычно бывает вовлечена только часть их членов, и

их взаимодействие затрагивает лишь незначительную часть групповых ценностей. Однако на момент, когда другая группа квалифицируется в качестве «своей» или «чужой», возобладавшая оценка переносится уже на всю систему ценностей, причем в этом участвуют все представители собственной группы. Это происходит, несмотря на, казалось бы, совершенно очевидное отсутствие оснований переносить поверхностные, фрагментарные знания, полученные в ходе ограниченных контактов, на целую группу и всю ее культуру. Следствием этого может являться восприятие одной и той же группы то в качестве «своей», то в качестве «чужой», в зависимости от складывающейся ситуации и характера контактов. При этом не столь важно, кто в большей или меньшей мере может соответствовать «своим» или «чужим», главное, насколько часто та или другая оценка становится преобладающей в собственной группе. Для восприятия другой группы как «своей» или «чужой» не обязательны даже настоящий конфликт или реально существующее единство ценностей – достаточно предположений о возможности того или другого.

До той поры, пока советская армия окончательно не ушла из Польши, любой гражданин СССР в военной форме на улицах польских городов всегда однозначно воспринимался и квалифицировался поляками как «чужой», независимо от его национальности. Более близкие контакты с ним, даже проявление по отношению к нему элементарной вежливости, грозили общественным осуждением. Подобное отношение («чужие»), в принципе, распространялось на все население Советского Союза. Такую позицию укреплял целый комплекс однозначно негативных стереотипов. В то же время большинство населения национальных республик советской империи квалифицировались как «свои», т.е. как люди, одинаково угнетенные этим враждебным коммунистическим государством, старающиеся защитить от этого государства свою культуру. При этом, сочеталась как идеализация нерусских народов СССР, так и русской культуры. На одних и тех же дружеских вечеринках в Польше, бывало, пели антисоветские и антироссийские куплеты острой политической направленности, и русские романсы, и песни Б. Окуджавы;

причем нередко пели по-русски, в оригинале, на том самом языке, на каком позорным считалось общаться с советским солдатом. Таким образом, решающее значение для восприятия русских и их культуры всегда имели конкретные обстоятельства, в которых происходил данный контакт. Аналогичный дуализм мы без труда обнаружим в сообщениях и воспоминаниях поляков, сосланных в Сибирь в царские или советские времена.

В напряженной обстановке перед Первой мировой войной и в ходе ее немецкое население Познани оставалось однозначно «чужим». В то же время польские переселенцы из других регионов принимались с демонстративным дружелюбием. Осознанию своего единства местными и прибывающими поляками способствовала общность национального происхождения, традиций, языка, стремления к независимости Польши. После Первой мировой войны, когда Познань окончательно вошла в состав Польского государства, а немцы, проживавшие в этом городе, стали его лояльными гражданами, отношение к этническим группам кардинально изменилась. В повседневном общении национальные проблемы утратили прежнюю остроту и значение. Поляки из других регионов начали жаловаться на плохое отношение к ним со стороны польских жителей Познани, которые в учреждениях, в магазинах, на улице демонстративно лучше относились к немцам. В мирное время, в повседневной жизни более важными оказались иные ценности. Обычаи немецких соседей, предки которых в течение столетий жили в этом городе, были близки обычаям польских жителей Познани, или, по крайней мере, знакомы и понятны им. Таким образом, поляки из других регионов Польши стали для местного населения «чужими», в то время как познаньские немцы – «своими». Многие обычаи и особенности речи польских переселенцев из других регионов были для познаньских поляков чуждыми и раздражающими[9].

Мой опыт общения с казахами Республики Казахстан позволяет говорить, что и у них проявляется подобный дуализм по отношению к гражданам своего государства иной национальности и к казахам, прибывающим из-за пределов страны.

Квалификация какой-либо группы как «чужой» всегда влечет за собой принятие по отношению к ней негативной позиции. Такое поведение, по Ф. Знанецкому, невозможно обосновать логически. Часто оно оказывается просто невыгодным для группы, занимающей такую позицию, хотя эта группа и пытается придать своей оценке рациональное обоснование.

Простейшей формой такой негативной позиции по отношению к «чужой» группе Ф. Знанецкий считал стремление избегать с ней каких бы то ни было контактов или, по крайней мере, максимально ограничить их. Такую позицию он назвал «оборонительным антагонизмом». Самой распространенной формой такого антагонизма, хотя и весьма трудно достижимой в современном мире, является пространственное ограничение физического сближения. Отсюда берут свое начало выделенные по этническому или расовому признаку кварталы, или районы во многих городах современного мира, еврейские кварталы в городах и городках довоенной Польши или цыганские улицы в Польской Народной Республике (еще более заметным это явление было в коммунистической Чехословакии)[10].

Если пространственная изоляция не приносит эффекта, недостаточно охраняя от нежелательного наплыва и влияния «чужих», негативная позиция усиливается стремлением сохранить часть своей жизни и культурных ценностей в тайне, путем, своего рода, «магической» изоляции. За стеной магии евреи изолировались от «гойев», цыгане – от «гаджей» (*gadżio* – презрительное наименование всех не-цыган), что позволило и тем, и другим не раствориться в иноэтничном большинстве. Цыгане, в частности, благодаря этому могли рассматривать свои отношения с окружающим миром как, своего рода, форму эксплуатации природной среды. Магическая изоляция позволяла им в своих глазах сохранять собственное достоинство даже в ситуациях, которые представителям других народов могли показаться унизительными, например, при попрошайничестве[11].

В оборонительном антагонизме берут свое начало этнические предрассудки или стереотипы. Вопреки распространенному до сих пор мнению, такие стереотипы отнюдь не являются

ошибочными суждениями и необоснованными оценками, вытекающими из недостаточного знания чужой группы. Как настойчиво подчеркивал Знанецкий, стереотипы – это активная форма самообороны группы, предохранения от слишком близких контактов ее членов с «чужой» группой. При помощи стереотипов группа регулирует допустимую степень контактов с соседями[12]. Одним из крайних проявлений этого являлось распространенное до недавнего времени в Польше представление, будто цыгане крадут не-цыганских детей, чтобы воспитать их как своих. В процессе моих полевых исследований, которые я проводил в разных регионах Польши в 1970-80-х гг., я не встретил ни одного взрослого поляка, которого в детстве не пугали бы именно такими стереотипами. Вместе с тем, я не встретил ни одного человека, который верил бы в правдивость подобных представлений. Этот стереотип исполнял, с точки зрения поляков, очень полезную и важную педагогическую функцию – предохранял от слишком близких контактов польских детей с цыганами. Он предотвращал также «деморализацию» польских детей, которые в противном случае могли бы оказаться под влиянием цыганской системы ценностей.

Уже одно подозрение, будто чужая группа имеет желание и намерение сломать пассивную оборону, ведет к выработке такой позиции, какую Знанецкий назвал «наступательным антагонизмом». Он подчеркивал, что для возникновения такого конфликта даже не обязательно, чтобы другая группа активно противостояла собственной. Достаточно того, что она упрямо придерживается своих традиций культуры и системы ценностей, в то время как мы хотим ее осчастливить, навязывая ей нашу систему ценностей. Каждое проявление «наступательного антагонизма» влечет за собой цепную реакцию, которую весьма трудно погасить. И что характерно, наиболее напряженные конфликты такого рода случаются между группами, имевшими в прошлом дружеские отношения друг с другом или принадлежавшими когда-то к одному и тому же сообществу.

Во многих исторических, культурологических исследованиях, а также в публицистике часто подчеркивается особая ост-

рота конфликтов, возникающих на религиозной почве. Причины этого не следует искать в особенностях самой религии, ибо дело здесь, скорее, в том, что религиозные ценности всегда принадлежат к числу наиболее возвышенных, наиболее важных для группы и их легче всего осквернить. Столь же легко, провозгласив необходимость борьбы во имя их защиты, получить в своей группе общественное одобрение. В то же время в основе конфликта не менее острого, чем религиозный, вполне могут оказаться и иные ценности, весьма существенные для группы, например, демократия, права человека, равенство людей. В свое время Знанецкий такую возможность лишь предвидел и выдвигал как гипотезу. Конфликты последних лет убеждают в том, что он не ошибался[13].

Когда дело доходит до «наступательного антагонизма», конфликтующие стороны обычно стремятся к частичному или полному уничтожению своего противника, его ценностей, к ликвидации, разрушению всего, чем он обладает (а не к присвоению этого богатства, что на первый взгляд кажется более выгодным). Этот подход, который трудно объяснить логически, мы обнаруживаем во всех вооруженных конфликтах последних лет, независимо от того, на каком континенте они разворачиваются[14].

**Организация идентичности группы.** Внимание исследователей, чьи взгляды я здесь излагаю, было сосредоточено, прежде всего, на трех формах групповой идентичности – на этнической группе, на нации (народе) и на государстве. Это неудивительно, если вспомнить, что эти ученые жили в первой половине XX в. и активно участвовали сначала в возрождении польского государства, а потом в разрешении его многочисленных национальных проблем. К тому же, для Польши (и для всей Европы того времени) это были главные, доминирующие формы организации культурной идентичности. Родоплеменная организация культурной идентичности, которая представлялась им маргинальной, в ту пору в Польше сохранялась только у цыган, да и то не во всех группах. Важно подчеркнуть, что понятия «этническая группа» (этническая идентичность), «нация» (национальная идентичность) и «государство» (гражданская идентич-

ность подданных одного государства) никогда не рассматривались представителями характеризуемого направления польской этнологии в оценочном плане как последовательно сменяющие друг друга в ходе общественного прогресса и, таким образом, возвышающиеся друг над другом этапы общественной эволюции. Они трактовались как различные формы и способы организации групповой идентичности, соседствующие, динамично взаимодействующие и взаимопроникающие друг в друга. Следует отметить, что, предлагая свои определения этнической или национальной группы, эти ученые исходили из того, что такого рода дефиниции являются лишь своего рода идеальными конструктами – теоретическими моделями, которые в условиях чрезвычайно разнообразной, сложной и изменчивой реальности могли никогда не существовать в чистом виде. При этом все исследователи этого круга подчеркивали, что не бывает ситуаций, когда абсолютно все члены группы имели бы совершенно одинаковую культурную идентичность.

**Этническая группа.** Термин «этническая группа» в антропологии настолько многозначен, что, во избежание недоразумений, приходится всякий раз уточнять его значение. В гуманистическом направлении польской этнологической мысли это понятие также оказывается весьма эластичным и содержит широкие обобщения[15]. В данном случае речь идет о культурной формации с весьма слабой, нежесткой организационной структурой, которая может легко распадаться на множество племенных или локальных подгрупп. Она может иметь как ограниченный, так и довольно широкий радиус своего общественного и территориального действия. Она может охватывать локальные или племенные ответвления более крупных групп, а также целиком эти группы и объединения. Решающим во всех случаях является самоидентификация членов данной группы и соседних групп.

Представители этнической группы отличаются культурными особенностями и признаками, которых нет у людей, не принадлежащих к данной группе. В этнической группе не существует постоянных непосредственных контактов всех ее членов друг с другом, как это имеет место в меньших формациях (например,

в группах родственников, односельчан или товарищей). В ней также отсутствует единая организация, типичная для более сложных формаций (например, для государства), не формируется постоянных институтов, сознательно способствующих сохранению и развитию собственной культуры. Решающим условием принадлежности к этнической группе в таком ее понимании является то, насколько человек соответствует некоему идеальному культурному образцу. Сама группа держится на стремлении всех ее членов приблизиться к данному образцу: чем точнее ему следуют, тем прочнее данное сообщество и наоборот. Радиус общественного и территориального действия этнической группы простирается так далеко, как далеко простирается осознание ее внутреннего единства и, что особенно важно, отличий от других групп. Поэтому необходимым условием для возникновения этнической группы является наличие рядом с ней другой, с иной культурой. Можно сказать, что собственная этническая группа, в таком ее понимании, становится для человека самой широкой сферой его культурной адекватности. Там, где кончается культурная компетенция индивидуума, где формируется сфера иных ценностей, там начинается другая группа. Из этого следует, что исследователь культурной идентичности не может рассматривать этническую группу как независимое, изолированное явление, он всегда обязан соотносить ее с соседними группами.

Отсутствие в этнической группе институтов, проводящих активную и целенаправленную культурную политику, а также то, что ее существование и прочность зависят от следования традиции, предопределяют консерватизм такой группы, ее страх перед культурными переменами, которые могут произойти под влиянием контактов с чужой культурой. Такие перемены рассматриваются как угроза идентичности[16].

Этническая группа, как и любая другая культурная формация, может иметь как однородный, так и смешанный состав. Прекрасным тому примером могут служить польские татары – группа, которая сформировалась на территории бывшего польско-литовского государства из татар, происходивших из различных групп и прибывающих на территорию этого государства в

разное время[17]. Другим примером могут служить цыгане. По мнению польских исследователей Л. Мроза (Lech Mróz) и А. Мирги (Andrzej Mirga), цыгане как этническая группа сформировались в Малой Азии из разных групп индийского происхождения. Позднее они распалась на ряд совершенно новых групп, часть которых до сих пор сохранила родоплеменную структуру, часть - нет, как, например, выжинские цыгане (Cyganie Wyżynni) в Польше и Словакии. Следовательно, в данном случае мы имеем дело с несколькими, нередко наслаивающимися друг на друга этническими группами[18]. Множество подобных примеров могли бы привести африканисты, часто сталкивающиеся с трудностями при очерчивании этнических границ, которые на этом континенте являются весьма расплывчатыми. Так, долгие споры относительно этногенеза народа бете (Bété), Берег Слоновой Кости, убедительно завершил французский этнолог Ж. П. Дозон (Jean-Paul Dozon), доказавший, что эта группа является не пришлой с территории современной Либерии, как считалось раньше, а местной, сформировавшейся уже в колониальный период из множества других групп, имевших свои культурные особенности[19].

**Нация и государство.** Нация, в отличие от этноса, имеет институты, которые занимаются активной и целенаправленной культурной политикой. Нация концентрируется вокруг деятелей культуры, обладающих общественным признанием. В истории польского народа первой ведущей группой такого рода была шляхта. В XIX в., после раздела Речи Посполитой, на смену ей пришла интеллигенция[20]. В настоящее время наблюдается ослабление ее авторитета в обществе, результатом чего стал определенный кризис национальной самоидентификации поляков. Сейчас трудно предсказать, сможет ли в ближайшее время возродиться лидирующая роль интеллигенции или наступит смена лидера.

Принадлежность к нации определяется не только соответствием идеальной культурной модели, как это бывает в этнических группах, но и осознанным стремлением принимать активное участие в единой культуре, хотя бы в форме одобрения действий ее признанных лидеров. Как заметил Ф. Знанецкий, в процессе

формирования нации диалекты уступают место литературному языку, а анонимные формы искусства и народной литературы сменяются произведениями, созданными ведущими художниками и писателями. Эти творения популяризируются и трактуются как национальное достояние. Народные обычаи уступают национальной этике, формулируемой моралистами; легенды и мифы, которые свидетельствовали об осознании общности происхождения, пусть даже иллюзорной, заменяются отечественной историей; создаются системы национального образования. Важным элементом популяризации национальных ценностей и формирования национальной идентичности становятся СМИ.

Поскольку нация в своем существовании уже не основывается лишь на стремлении копировать традиционные культурные модели, а ведет активную политику в области культуры, она становится более открытой для влияния других культур. Это позволяет легко и без риска для собственного самосознания авторски присоединять к своим национальным ценностям элементы соседствующих культур, что лишь способствует обогащению собственного культурного достояния. Польский литературный язык содержит множество элементов, заимствованных из соседних языков, что, по мнению языковедов, никоим образом не уменьшает его национальной специфики. Подобным образом происходит развитие всей национальной культуры, в которой можно уловить влияние соседей, в том числе и тех народов, с которыми поляки конфликтовали. Например, во время боевых действий с Турцией, польская шляхта с восторгом перенимала некоторые восточные элементы одежды, оружия, языка.

Готовность и желание обогащать собственную культуру с помощью творческой адаптации элементов «чужих» культур и в то же время стремление пропагандировать свои собственные культурные ценности, дает нации преимущество над этнической группой в ходе ассимиляционных процессов. Однако не следует забывать, контактам двух культур, пусть даже самый сильной и самой слабой, всегда сопутствует взаимовлияние, хотя и неравное, т.е. этот процесс никогда не бывает односторонним. Так, в американской культуре, например, можно без особого труда

отыскать немало культурных элементов индейских племен, в том числе уже исчезнувших. Даже когда группа полностью ассимилирована, она не исчезает бесследно, внося собственный культурный багаж, или его часть, в развитие усваивающей ее культуры. Например, культура немцев, живущих в районах, ранее населенных западными славянами, до сих пор отличается от культуры населения остальной части Германии множеством элементов славянского происхождения, причем, не только в сфере приготовления пищи[21].

Все польские исследователи, приводя многочисленные примеры из истории, сходились во мнении, что «конструктивная» культурная экспансия нации, основанная на мирной пропаганде собственного достояния, часто приводит к добровольной и устойчивой ассимиляции других групп. В то же время «деструктивная» экспансия, которая стремится уничтожить и заменить культурные ценности соседних групп на собственные, рано или поздно чревата культурным поражением агрессора, за исключением случаев, когда атакованные группы уничтожаются физически. В этом контексте часто приводится пример польско-немецких отношений, когда мирная экспансия немецкой культуры дала успешные результаты в Силезии, Помории, Великой Польше. Обратный эффект этот процесс имел при попытке силовой и агрессивной политики в период германизации в рамках проекта Kulturkampf на рубеже XIX-XX вв. Тогда неожиданным для агрессора результатом было возрождение и формирование польского национального самосознания даже в тех районах, где, как казалось, уже полностью был проведен процесс «германизации». На самом деле агрессия заставляет группу активизировать формы защиты, что приводит к повышению интеллектуализации ее культурного самосознания. Поэтому неоднократно акцентировалось, что государство-нация, в своих же собственных интересах, должно обеспечить как можно лучшие условия для удовлетворения культурных потребностей национальных меньшинств.

Польским исследователям было ясно, что нация может состоять из нескольких разных, не обязательно родственных этнических групп, и не все ее члены будут иметь одинаковую куль-

турную самоидентификацию и этническую принадлежность. Поэтому нет ничего странного в том, что в состав польской нации в настоящее время входит этническая группа польских татар. Часть кашубов с польской самоидентификацией заявляет о своей кашубской этнической принадлежности, часть силезийцев говорит о своей польской национальной самоидентификации и силезийской этнической, другие декларируют силезийскую и немецкую, третьи называют только польскую либо немецкую, поскольку силезийская имеет для них уже только региональное и этнографическое значение.

В отличие от нации, которая объединяет группу единым отношением к национальному достоянию, к лидерам культуры, согласием сотрудничества с ними, принятием моральных принципов, государство является территориальным организмом, сосредоточенным вокруг центральной власти, накладывающей юридические обязательства на граждан. Нация, конечно, может существовать без «своего» государства, но взаимодействие этих двух сообществ является выгодным для обоих. Таким образом, Ф. Знанецкий, мечтая уже в 1930-е гг. о будущей объединенной Европе, рассматривал ее как континент сильных наций, обладающих собственными государствами и развивающимися благодаря непрерывному творческому взаимовлиянию их национальных культур. Ученый считал, что нация во взаимоотношениях со своим национальным государством, как правило, имеет преимущество над ним, а подобная ситуация является благоприятной для развития культурного наследия. Ф. Знанецкий также не исключал возможности обратной ситуации, приводя в качестве примера фашистское государство Германии, подчинившее немецкую нацию и полностью парализовавшее ее способность к мирной и творческой культурной экспансии. За более чем 70 лет, прошедших после публикации работ Ф. Знанецкого, история пополнилась большим числом новых примеров того, как тоталитарные режимы блокируют развитие своих наций[22].

Понятия «нация» и «этническая группа» были сформулированы в первой половине XX в. и были связаны с соответствующими для того времени культурными и политическими реа-

лиями. Авторы формулировок видели в них своего рода «идеальные» примеры, модели, которые в большей или меньшей степени отличаются от реальной жизни. Что касается культурной самоидентификации, то она рассматривалась как явление динамичное и изменчивое даже в пределах самых маленьких групп. В современном мире невозможно найти этническую группу, существование которой основывалось бы на бессмысленном копировании традиционных моделей. Наступила эпоха всесторонней интеллектуализации культурной самоидентификации. Изменения в политике великих наций по отношению к национальным меньшинствам, общедоступность образования, развитие СМИ, глобализация культуры и сопровождающая ее интенсификация межкультурных отношений – это лишь некоторые из причин, повлиявших на перемены.

Современные этнические группы обладают многими, хотя и не всеми, свойствами, которые раньше были характерны для наций. В первую очередь, они имеют интеллектуальную элиту, которая проводит, с разным успехом, активную культурную политику или, по крайней мере, пытается это делать. Исследователь, который занимается современными процессами самоидентификации данных групп, прежде всего, должен обратить внимание на вопрос о степени интеллектуализации понятия самоидентификации во всей группе. Необходимо также брать во внимание популярность в таких группах элит, зачастую самозваных, например, цыганскую Польску Рому. Молодые, хорошо образованные цыгане этой группы, благодаря полученным знаниям и контактам с внешним миром, пытались в два последние десятилетия занять лидирующую позицию, предназначавшуюся до сих пор известным старшим цыганам, традиционным авторитетам. Возник конфликт, в котором обеими сторонами нарушались принципы цыганской морали. На данный момент «старой» элите как будто все же удалось восстановить прежний статус-кво. Подобные ситуации, скорее всего, имеют место во многих других этнических группах, но исследовать такие процессы достаточно трудно, поскольку представители сообществ не желают выявлять внутренние споры[23].

Анализируя процессы национальной принадлежности в межвоенный период в Полесье, Ю. Обрембский ввел в научный оборот два термина: «буферная группа» и «этническая мимикрия». Эти понятия были совершенно забыты в послевоенное время, хотя они исключительно точны и могут быть применимы в анализе многих сегодняшних ситуаций, связанных с культурными пограничьями. Под буферной группой автор подразумевал группу, проживающую на границе ареалов двух других этнических групп, которая из-за ослабления или утраты собственной системы ценностей, объявляла присоединение к одной либо двум соседним группам, но обеими не была принята. Утрата данной группой собственной системы ценностей часто сопровождается этнической мимикрией – попыткой уподобиться соседней группе, чья культура кажется более привлекательной, чем своя собственная, отказаться от своего культурного наследия, считая его менее значимым. Отказ от принятия в соседнюю этническую группу порождает ряд негативных социальных явлений – разочарование, идеализацию прошлого, к которому уже нет возврата, чувство несправедливости, податливость к политическим манипуляциям, непредсказуемость социальной позиции. Перед войной Ю. Обрембский такую группу выделял среди жителей Полесья.

Исследования, проведенные по его примеру в конце XX в., подтвердили его правоту. Для нас это важно, поскольку проблема буферных групп становится одной из наиболее актуальных в современной Европе. Именно в таком контексте необходимо рассматривать проблемы культурной и социальной идентификации немцев, перебравшихся из России и Казахстана в Германию, которых, как правило, не воспринимают в немецком обществе. *Harki* и *Pieds Noirs* – две группы, которые образовались в результате французской колонизации Алжира и которые были вынуждены покинуть его в 1962 г., чтобы спасти свои жизни, до сих пор во Франции не признаются за настоящих французов. С аналогичными проблемами сталкиваются выходцы из бывших голландских и британских колоний, которые из-за расовых или культурных особенностей оказались чуждыми в этих странах.

Население Полесья, чье присоединение было отвергнуто соседями, тем не менее чувствовало себя более комфортно, нежели буферные группы в современной Западной Европе, которые нигде не ощущают себя как дома. Разочарование, социальная дезадаптация, утрата собственной системы ценностей, падение авторитета родителей, алкоголизм, наркомания, психические заболевания, податливость на политические манипуляции – эти бедствия угнетают группы в большей степени, чем отвергнувшее их население, среди которого они живут. Бурные события «французской осени», «герои» которой, в основном молодые люди, родившиеся во Франции в постколониальных буферных группах, показали потенциальные масштабы опасности и риск, связанный с общей беспомощностью государственной власти и органов Европейского Союза, которые не могут эффективно решить проблему буферных групп. К сожалению, привлеченные к решению этого вопроса антропологи оказались столь же беспомощными, как и политики.

---

[1] Более полная характеристика этого направления дана в кн.: *Olszewski W.* Tożsamość kulturowa Kresów w humanistycznym nurcie polskiej myśli etnologicznej do roku 1939. Studium z zakresu antropologii stosowanej. – Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.- Toruń, 2007. – 325 с.

[2] *Znaniecki F.* Wstęp do socjologii. – Poznań: Poznańskie Towarzystwo Naukowe, 1922. - 268 с.

[3] *Obrębski J.* Problem grup etnicznych w etnologii // Przegląd Socjologiczny. T. 4. - 1936.- C. 177-195; *Orsini-Rosenberg S.* Procesy rozkładowe w grupach etnicznych niezorganizowanych. – Warszawa: Instytut Badań Spraw Narodowościowych, 1933; *Wasilewski L.* Sprawy narodowościowe w teorii i życiu. – Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze w Warszawie, 1929. – 232 с.; *Znaniecki F.* Studia nad antagonizmem do obcych // Przegląd Socjologiczny. T. 1. - 1930. - C. 158-209.

[4] *Nowicka E.* Obrębskiego wspólnoty wyobrażone // Sprawy Narodowościowe. Seria nowa. T. 29. - 2006. – C. 109-121.

[5] *Olszewski W.* Tożsamość kulturowa Kresów w humanistycznym nurcie polskiej myśli etnologicznej do roku 1939. Studium z zakresu antropologii stosowanej. – Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. – Toruń, 2007. – C. 37-43; *Znaniecki F.* Wstęp do socjologii...

[6] *Adamek. W., Radwan-Pragłowski W.* Ludwik Gumplowicz – zapomniany klasyk europejskiej socjologii // Klasyczna socjologia polska i jej współczesna recepcja. – Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2006. - C 17-36; *Znaniecki F.* Studia nad antagonizmem… - C. 158-209.

[7] *Znaniecki F.* Studia nad antagonizmem… - С. 160-177.

[8] Там же. - С. 180.

[9] Там же. – С. 183.

[10] Там же. - С. 198; *Olszewski W.* Tożsamość kulturowa Kresów...- С. 53.

[11] Позором покрывает себя цыган, нарушающий обязательные для этой группы моральные нормы. В зависимости от тяжести проступка это становится поводом для временного или пожизненного исключения его из данной группы. Позор, которым он, таким образом, покрывает себя, считается чем-то заразным – любой физический контакт с опозорившим себя цыганом или даже с предметом, к которому этот человек прикасался, расширяет поле позора, ведет к «заражению» им. Но это совершенно не касается не-цыган. Например, цыган, который подал бы руку цыгану, служащему в полиции, в большинстве цыганских групп считался бы покрывшим себя позором, и цыгане, которые приняли бы такого человека как гостя в своем доме, заразились бы от него, и позор распространился бы на всех членов такой семьи. Но любой цыган может спокойно подать руку полицейскому не-цыгану и принять его в своем доме – *Bartosz A.* Niektóre aspekty tradycyjnej Gospodarki Cyganów // Etnografia Polska. T. 22. nr 2. – С. 131-143; *Mróz L., Mirga A.* Cyganie. Odmienność i nietolerancja/ Warszawa: Wyd. Naukowe PWN. – С. 336.

[12] *Znaniecki F.* Studia nad antagonizmem... - С. 204.

[13] Там же; *Znaniecki F.* Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii. – Poznań: Komitet Obrony Narodowej, 1921. – 111 с.

[14] *Znaniecki F.* Studia nad antagonizmem...- С. 160-177; *Olszewski W.* Konflikty etniczne a istota kultury - widziane z międzywojennej Polski // Konflikty etniczne. Źródła - Typy - Sposoby rozstrzygania, Warszawa: IAE PAN, 1996. - С. 85-94.

[15] Флориан Знанецкий употреблял термин «lud» / «народ», Леон Василевский / Leon Wasilewski – «этнографическая масса / masa etnograficzna»и даже «этнографический материал / materiał etnograficzny».

[16] *Znaniecki F.* Socjologia walki o Pomorze. – Toruń: Instytut Bałtycki, 1935. – 48 с.; *Obrębski J.* Problem grup etnicznych w etnologii // Przegląd Socjologiczny. T . 4. - 1936. - С. 177-195; *Orsini-Rosenberg S.* Procesy rozkładowe w grupach etnicznych niezorganizowanych. – Warszawa: Instytut Badań Spraw Narodowościowych, 1933.

[17] *Ольшевский В.* Уровни идентификации польских татар в историко-этнологическом контексте // Этническая история и культура тюрских народов Евразии: Сб. научн. тр. – Омск: Издатель-Полиграфист, 2011. – С. 5-8.

[18] *Mróz L., Mirga A.* Cyganie. Odmienność i nietolerancja/ Warszawa: Wyd. Naukowe PWN. – С. 336.

[19] *Dozon J.-P.* La societé bété. Côte d'Ivoire. – Paris: ORSTOM KARTHALA, 1985.

[20] *Znaniecki F.* Socjologia walki….; *Wasilewski L.* Sprawy narodowościowe w teorii i życiu. – Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze w Warszawie, 1929. – 232 с.

[21] Там же; *Olszewski W.* Tożsamość kulturowa Kresów w humanistycznym nurcie polskiej myśli etnologicznej do roku 1939. Studium z zakresu antropologii stosowanej. – Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń: 2007. – 325 с.

[22] Там же.

[23] *Olszewski W.* Tożsamość kulturowa Kresów w humanistycznym nurcie…; *Książek J.* Problemy integracyjne niemieckich przesiedleńców z Rosji w Niemczech // Etnografia Polska. T. 48. - 2004. - № 1-2. - С. 197-219; *Sokołowska M.* Dziedzictwo kolonizacji europejskicha współczesne procesy tożsamościowe (przykład Francji) // Humanities in New Europe. Humanitariniai mokslai naujojoje Europoje. T. 1: Culture and Identity. Kultura ir identitetas. Kaunas: Vytautas Magnus University, 2006. – С. 101-114.

**О. Н. Смолин**
*Государственная Дума Федерального Собрания Российской Федерации (г. Москва)*

# ОБРАЗОВАНИЕ И НАУКА КАК ФАКТОР МОДЕРНИЗАЦИИ В XXI ВЕКЕ: ЧТО ДЕЛАТЬ И С ЧЕГО НАЧАТЬ?

Необходимость модернизации, особая роль в ней образования и науки в современной России не оспаривается практически никем, в том числе на официальном уровне. Осталось немногое: от заявлений перейти к делу. Однако у власти нет ни ясного понимания ситуации в научно-образовательной сфере, ни внятной программы научно-образовательного прорыва. Предлагаю такой анализ и такую программу.

***Образование и наука – ключ к модернизации и обеспечению национальной безопасности страны.*** В самом общем виде под модернизацией понимается процесс перехода от традиционного (доиндустриального) общества к современному (индустриальному) и далее – к постиндустриальному («обществу знаний», «обществу профессионалов» и т.п.). Соответственно, согласно представлениям мировой политической науки, национальная безопасность – это система условий, обеспечивающих суверенитет и защиту стратегических интересов государства, развитие общества и всех граждан. Здесь слово «национальная» имеет не этническое, но государственно-политическое содержание.

В современном мире национальная безопасность любого народа может быть обеспечена только на базе успешной модернизации. При этом в России начала XXI в. необходима и возможна не любая модернизация, но, во-первых, органическая, т.е. базирующаяся на собственных традициях; во-вторых, опережающая, а не догоняющая; в-третьих, не авторитарная, но демократическая, основанная на свободе граждан. Повторить успешные авторитарные модернизации петровского или советского периода в настоящее время уже нереально.

Модернизация – одно из необходимых условий национальной безопасности, условие интегральное, определяющее, но не исчерпывающее. Совершенно очевидно:

1) экономическая и военная безопасность современного государства немыслима без квалифицированных кадров;

2) технологическая безопасность невозможна без тех же кадров и научных разработок;

3) по поводу экологической безопасности специалисты сходятся во мнении, что без новой культуры выживания, без так называемого инновационного обучения человечество обречено на катастрофу. Спорят лишь о том, сколько времени осталось цивилизации на осознание гибельности технологической экспансии, не подкрепленной социальной справедливостью и духовным совершенствованием;

4) безопасность культурного развития имеет своей основой образование как фундамент культуры, а науку включает в качестве важнейшего компонента, значение которого нарастает пропорционально уровню развития технологий.

Помимо этого, ни одно государство не может нормально развиваться при отсутствии положительной системы ценностей, объединяющей ее членов. Нация, лишенная своих ценностей, превращается в толпу или хуже – в гигантскую банду. Одно из первых мест в формировании ценностей народа принадлежит образованию.

Все это характерно для любого современного общества, однако в России есть и особые факторы, превращающие образование и науку в главные рычаги модернизации. Назову лишь два.

1) Высокий уровень развития образования и науки в советский период. Как известно, СССР был второй научной державой мира и располагал одной из лучших систем образования. Несмотря на колоссальные потери послесоветского периода, остатки этого потенциала сохранились и могут быть использованы.

2) Ограниченность других ресурсов модернизации, которые соответствовали бы периоду постиндустриальной революции. Теперь уже совершенно очевидно: предпринятая властями в начале XXI в. попытка превратить страну в так называемую

энергетическую сверхдержаву завершилась полным провалом. Экономика «керосиновой лавки» оказалась несравненно менее устойчивой к кризису, чем экономика производительная (например, китайская).

Однако сама научно-образовательная база модернизации оказалась во многом подорванной благодаря политике, граничащей с преступлением. Обратимся теперь к состоянию этой базы.

***Образовательная и научно-техническая политика постсоветской власти как фактор интеллектуальной катастрофы.***

*Множественные катастрофы в постсоветской России.* Так называемая Вторая русская революция (а точнее, контрреволюция) 1990-х гг. привела Россию к множественным катастрофам. Среди них: экономическая, финансовая, технологическая, демографическая, геополитическая, социальная, нравственная, интеллектуальная. И, несмотря на политический треск о том, что при Президенте В. Путине Россия встала с колен и якобы вернула себе утраченные позиции, большинство катастроф не преодолено, а некоторые продолжают углубляться. К числу непреодоленных относятся катастрофы экономическая, технологическая, социальная и нравственная. К числу углубляющихся – демографическая, геополитическая и интеллектуальная. Вот штрихи к портретам лишь двух катастроф.

*Катастрофа духовно-нравственная.* Ее основные составляющие: криминализация общества, наркотизация населения, эпидемии болезней, вызываемых антисоциальным поведением, замещение в массовом сознании социальных и патриотических ценностей антисоциальными, анти- или псевдопатриотическими.

В 1990-х гг. Россия по уровню коррупции вошла в число самых криминальных стран мира. Согласно рейтингу индекса восприятия коррупции, составленному Международной антикоррупционной организацией Transparency International, она заняла в 2010 г. 154-е место (из 178-ми). По оценкам фонда ИНДЕМ, объем коррупционных сделок в стране в 2001-2007 гг. вырос с менее 40 млрд. долларов до более 300 млрд. долларов в год, что сравнимо с объемом расходов федерального бюджета.

В 1990-х гг. через электронные СМИ бездуховность насаждалась «верхами», которые не только заполнили эфир воинст-

вующей пошлостью, но открыто заявляли, что «деньги не пахнут», и сами подавали пример. Впервые о необходимости сохранения традиционных российских ценностей было заявлено лишь в 12-м по счету послании Президента страны (2005 г.), однако ситуация с тех пор изменилась мало.

Когда-то В. Высоцкий остроумно заметил, что телевидение может быть и окном в мир, и «ящиком для идиота». Работающие в метровом диапазоне российские каналы, за исключением каналов «Культура» и «Звезда», явно исполняют вторую роль, причем с большим удовольствием. Перефразируя И. Эренбурга, можно сказать: они испытывают колоссальный интерес к человеку, но, главным образом, к его нижней половине. Очевидно: без изменения информационной политики невозможно ни восстановление интеллектуального потенциала нации, ни обеспечение в обществе элементарной нравственности.

В постсоветский период впервые в истории России и едва ли не впервые в мировой истории вообще массовый алкоголизм соединился с массовой наркоманией. Потребление алкоголя в пересчете на чистый спирт составляет в стране от 14 до 18 литров на человека, включая новорожденных и больных, при критическом для национальной безопасности уровне в 8 литров[1].

Одновременно, по данным Минздрава России, употребление наркотических средств и психотропных веществ в 1990-х гг. выросло в стране более, чем в 20 раз. В 2008 г. независимый мониторинг установил, что количество лиц, употребляющих наркотики, составляет 5 млн. 100 тыс. человек[2]. Глава ФСКН В. Иванов подтвердил, что в стране от наркотиков гибнет ежегодно примерно 100 тыс. человек в возрасте от 17 до 30 лет. Наркотизация общества прямо разрушает его производственный и интеллектуальный потенциал, социальные связи и духовные ценности.

Россия переживает одну из последних в мире эпидемию СПИДа, причем в то время, когда показатели распространения этого синдрома в индустриально развитых странах заметно снизились. Число ВИЧ-инфицированных, по данным Всемирной организации здравоохранения, составляет в нашей стране около 700 тыс.; по данным Российской академии медицинских наук –

около 1 млн. СПИД превращается в мощный фактор депопуляции. При неблагоприятном развитии этой эпидемии к 2025 г. средняя продолжительность жизни в России может снизиться до 56 лет. СПИД угрожает отрезать пораженные им страны от глобальных процессов перехода к новой цивилизации. В ближайшем будущем не предвидится ни вакцины, предотвращающей это заболевание, ни эффективного лекарства. Лучшее средство – укрепление общественной морали.

Не менее опасно и разрушение системы жизненных ценностей, традиционных для России. Спустя почти 20 лет после начала духовно-нравственной катастрофы это было признано на официальном уровне Комитетом Госдумы пятого созыва по вопросам семьи, женщин и детей. Вот некоторые данные, взятые из текста утвержденной этим комитетом «Концепции государственной политики в области духовно-нравственного воспитания детей в Российской Федерации и защиты их нравственности»:

- с начала 1990-х гг. наша страна оказалась на первом месте в мире по уровню абортов;
- Россия является абсолютным лидером: в Европе – по смертности от убийств, а в мире – по смертности от алкогольных отравлений;
- в течение последних лет Россия постоянно занимает второе место в мире по количеству самоубийств на 100 тыс. жителей.

Ситуация с детьми аналогична и потому должна вызывать еще большую тревогу:

- в стране самый высокий в мире процент социальных сирот – более 700 тыс. (т.е. 0,5 % от всего населения), среди которых 90 % имеют живых родителей;
- в последнее десятилетие средний возраст начала употребления наркотиков снизился с 18 до 14 лет;
- алкоголь начали употреблять не с 16, а с 13 лет;
- средний возраст начала курения упал с 15 до 11 лет. Более 60 % подростков курят;
- как показывают социологические опросы, 55 % молодежи готовы преступить через моральные нормы (что называет-

ся, через все 10 заповедей) для того, чтобы добиться личного успеха. И это несмотря на активную пропаганду религии и фактическое сращивание православной церкви с государством!

На протяжении большей части постсоветского периода Россия оставалась страной с низким уровнем патриотического сознания молодежи. Несколько лет назад, под руководством экс-министра образования Е. Ткаченко, было выполнено крупное исследование. Согласно опросу 42 тыс. учащихся ПТУ, примерно 31 % детей не хотели бы родиться и жить в России и еще 21,5 % затруднились с ответом на этот вопрос[3]. Другими словами: более половины опрошенной молодежи не ориентировано на свою страну.

В период второго срока полномочий Президента В. Путина в стране наметилось некоторое оживление национального самосознания молодежи, однако, по преимуществу, в форме не цивилизованного патриотизма, но ксенофобии. Согласно социологическим опросам, лозунг «Россия – для русских» в той или иной форме поддерживает более половины населения. Очевидно: примитивный национализм, выброс которого на улицы страна наблюдала в декабре 2010 г., является расплатой за недостаток настоящего патриотического воспитания. Скажу больше: действия властей в этом отношении заставляют вспомнить формулу Л. Толстого: патриотизм – последнее прибежище негодяев. Разумеется, великий писатель бичевал здесь не любовь к Родине, но негодяев, которые, теряя опору в обществе, пытаются прикрываться патриотизмом. Выступления молодежи в декабре 2010 г. в Москве еще раз показали, что подобная стратегия крайне опасна: именно лозунг «Россия – для русских», как когда-то лозунг государственного суверенитета Российской Федерации, способен вызвать разрушение страны по границам тех или иных национальных республик.

Духовно-нравственная катастрофа – результат не только разрушения советской общественной системы и не только образовательной политики в широком смысле слова, включая информационную политику. Свой вклад в нее внесла и школьная политика. С одной стороны, под лозунгом «деидеологизации» про-

изошла «переидеологизация»: в школе была отринута система ценностей, характерная не только для советской, но отчасти - и досоветской России. С другой стороны, например, в преподавании литературы возобладала установка анализировать не ее великое нравственное содержание, но главным образом художественные особенности. Из мощнейшей прикладной этики, из средства воспитания души литература, как и другие предметы, превратилась в поле натаскивания на ЕГЭ. В итоге, если СССР по уровню ориентации на так называемые постматериальные (духовные) ценности был среди мировых лидеров, то в настоящее время наша страна примерно вдвое отстает от социальных государств Европы. Между тем, каждому специалисту и здравомыслящему человеку очевидно: без определенного уровня морали в обществе оно обречено на разложение и загнивание, а любые призывы к модернизации останутся информационным шумом.

*Катастрофа интеллектуальная.* Некоторые ее составляющие:

- «кризис чтения»;
- массовое закрытие учреждений образования, науки и культуры;
- скачкообразное падение численности работников высококвалифицированного интеллектуального труда;
- разрушение научных школ, «утечка умов» и падение статуса отечественной науки в мире;
- падение образовательного уровня населения;
- угроза исчезновения интеллигенции как особой социокультурной группы.

Как известно, в досоветскую и советскую эпохи Россия была страной литературоцентричной, а СССР – одной из самых читающих стран мира. И именно это наше достижение стало первой жертвой так называемых реформ. В первой половине 1990-х гг. сократился выпуск художественной литературы для детей, выпуск книг в 1990–94 гг. упал примерно в 3 раза (с 99,5 млн. до 34,9 млн.), разовый тираж журналов – примерно в 6 раз (с 21,8 млн. до 3,6 млн. экземпляров), разовый тираж газет – почти в 20 раз (с 13,3 млн. до 717 тыс.). В целом, за первое постсоветское десятилетие выпуск художественной литературы в России

сократился в 4 раза и в начале XXI в. составлял в среднем 3 книги на человека, тогда как во многих европейских странах – 10–12 книг. И дело не только в количестве, но и в качестве чтения, поскольку детективы и женские романы в России почти полностью вытеснили классику и научно-популярную литературу.

Очевидно: в постсоветскую эпоху литературоцентричность заменилась «попсовоцентричностью», серьезное чтение – масскультом самого примитивного пошиба, и все это вместе привело к резкому падению интеллектуального уровня населения и примитивизации массового сознания.

Следующей жертвой так называемых реформ в стране стала наука. Приведем мнение экспертов. «По сравнению с 1992 г. численность научного персонала сократилась почти вдвое: с 1532,6 тыс. человек до 870,9 тыс. человек. К началу 2004 г. в научном секторе исследованиями и разработками занималось 866,2 тыс. человек. Численность исследователей снизилась с 804,1 тыс. человек до 414,7 тыс. человек, т.е. также почти вдвое»[4]. По другим данным, в России число специалистов в сфере НИОКР сократилось с 1,9 млн. в 1990 г. до 772 тыс. в 1999 г., а федеральное финансирование науки в 1990-х гг. – приблизительно в 20 раз. Таким образом, затраты на одного сотрудника составляли около 130 долларов в месяц.

Результат – массовая «утечка умов». По данным Российского Фонда фундаментальных исследований, только в первой половине 1990-х гг. из страны выехало около 80 тыс. ученых, причем, преимущественно, это люди из числа тех 10 % профессионального сообщества, которые обычно дают 80 % научной продукции. По данным президента Ассоциации негосударственных вузов России В. Зернова, потери страны от «утечки умов» в последние годы советского и послесоветский период превысили 1 трлн. долларов!

Интеллектуальная катастрофа в образовательной области, в отличие от «кризиса чтения» и разрушения науки, началась позднее, развивалась медленнее, но, скорее всего, будет иметь еще более фундаментальные последствия. Вот лишь некоторые показатели катастрофы, поддающиеся выражению в цифрах.

Таблица 1. Число школ в России в постсоветский период.

| Учебный год (на начало учебного года) | Число дневных общеобразовательных учреждений | Число вечерних (сменных) общеобразовательных учреждений |
|---|---|---|
| 1990/1991 | 67 571 | 2 096 |
| 1995/1996 | 68 971 | 1 812 |
| 2000/2001 | 67 063 | 1 741 |
| 2005/2006 | 61 497 | 1 675 |
| 2009/2010 | 51 583 | 1 443 |
| 2010/2011 | 48 662 | 1 311 |

В первой половине 1990-х гг. число школ увеличилось почти на полторы тысячи, однако за последующие 15 лет оно сократилось более чем на 20 тысяч! Выводы очевидны: во-первых, ситуация в «тучные нулевые» оказалась много хуже, чем даже в «лихие девяностые»; во-вторых, главная причина закрытия школ – отнюдь не демографическая ситуация, но примитивное и варварски введенное подушевое финансирование в сочетании с желанием экономить на человеке. Однако здесь впору переосмыслить Д. Менделеева: экономить на образовании – много хуже, чем топить ассигнациями.

В России нет официального мониторинга числа детей, не посещающих школу, а экспертные данные крайне противоречивы. В сентябре 2005 г. в проекте доклада к заседанию правительства министр А. Фурсенко утверждал, что 15 % детей школьного возраста не получают полного среднего образования. По данным Общественной палаты РФ, не учится примерно 1 млн. таких детей. Несколько лет назад, выступая в Госдуме, представитель Генеральной прокуратуры называл 1 млн. 900 тыс.

Еще в середине 1990-х гг. Мировой банк признавал, что в естественно-математической области качество образования в России значительно превышает средние показатели стран Организации экономического сотрудничества и развития (ОЭСР). Вот некоторые данные о современном состоянии уровня образованности молодежи:

- по признанию руководства МГУ, качество выполнения одних и тех же контрольных работ по математике первокурсниками одного из факультетов за 10 лет упало примерно в полтора раза;
- согласно опросам Левада-центра, в начале XXI в. с каждым годом увеличивается число людей, полагающих, что прежде в школе учили лучше, чем в настоящее время;
- согласно сравнительному международному исследованию PISA, Россия по качеству образования в старших классах регулярно оказывается в третьей, худшей группе стран вместе с США (в исследовании она именуется «Страны, средний балл которых статистически значимо ниже среднего балла по странам ОЭСР»);
- согласно опросу ВЦИОМ 2007 г., выполненному по той же методике, что и в странах Евросоюза, качество образования в России оказалось не выше, но даже несколько ниже, чем в среднем по Евросоюзу. Так, 28 % опрошенных молодых людей согласились с утверждением, что Солнце – это спутник Земли (т.е. Коперника для них не существовало), а 33 % признали справедливым утверждение, что если радиоактивное молоко прокипятить, радиоактивность исчезнет (видимо, в Чернобыле стоило не строить саркофаг, но усиленно кипятить взорвавшийся реактор).

*Падение человеческого потенциала.* Еще до того, как российские власти громко провозглашали удвоение ВВП к 2010 г., а в итоге оказались среди лидеров кризисного падения, в мире произошла переоценка ценностей. Достижения или провалы в политике руководства той или иной страны в настоящее время измеряются уже не столько валовым внутренним продуктом на душу населения, сколько индексом человеческого развития (или индексом развития человеческого потенциала – ИРЧП). Он измеряется по методике, разработанной Программой развития ООН, и складывается из трех показателей, которые попросту можно определить как:

- благосостояние,
- долголетие,
- образование.

По оценкам Центра изучения человеческого капитала при Федеральном Институте развития образования, если бы индекс

человеческого развития измерялся в советский период, наша страна входила бы в десятку лидеров (оптимисты полагают, что - в тройку). В 1992 г., по ИРЧП, Россия находилась уже на 34-м месте, в 1999 г. – на 55-м, в 2007 г. – на 71-м месте (несмотря на хваленый экономический рост!).

Соответственно, по уровню благосостояния место СССР разными экспертами оценивалось от 19-го до 32-го, а в 2007-м Россия оказалась на 56-ом. В советский период мы имели среднеевропейскую продолжительность жизни, т.е. входили в 30 наиболее успешных государств, а к 2007 г. опустились на 124-е место. Показатели России за 2008 г. несколько улучшились, однако это связано не с нашими успехами, но с тем, что в мире за пределами «большой двадцатки» нашлись страны, глубина падения которых оказалась больше российской.

По общему признанию ученых, ключевым фактором развития человеческого потенциала является образование и образовательная политика. В этом смысле обобщенные итоги этой политики в России выглядят следующим образом:

советский период – 3-е место;

2004 г. – 28-35-е;

2005 г. – 26-28-е;

2007 г. – 42-е;

2008 г. – 53-е место.

Эти данные звучат как обобщенный приговор политике Минобрнауки, в частности, и Правительства – в целом.

***Президентско-правительственная программа модернизации образования и науки: «выставочный» вариант или «потемкинские деревни».*** Правящая в России олигархия ситуацию интеллектуальной катастрофы либо осознает частично, либо не осознает вовсе. Так, выступления министра образования и науки РФ А. Фурсенко на «правительственных часах» в Госдуме превосходят оптимизмом известную песню Верки Сердючки «Всё будет хорошо!». Напротив, Президент страны признает, что с передовых позиций в образовании Россия уже откатилась и, казалось бы, предлагает образовательную модернизацию. Однако идеология этой модернизации глубоко ошибочна, а практика – порочна.

Если в конце XIX в. царь Александр III пытался вытолкнуть в России из системы образования так называемых кухаркиных детей, то в XXI в. в чистом виде подобная политика невозможна. Поэтому нам предлагают другую – политику образовательной сегрегации, чтобы не сказать, образовательного апартеида. Суть политики состоит в построении элитарной системы образования – точнее, двух систем: одна должна обеспечить высокопоставленным чиновникам и «олигархам» возможность учить своих детей в элитных школах и вузах либо за границей; другая – научить так называемых простой народ, говоря словами А. Пушкина, «чему-нибудь и как-нибудь». Этого должно быть достаточно, чтобы продолжать добывать сырье и гнать его за рубеж.

Характерно, что, выступая перед «Нашими» на Селигере в 2007 г., министр А. Фурсенко критиковал прежнюю (советскую) систему образования за то, что она пыталась воспитывать творческую личность, тогда как на самом деле должна формировать квалифицированного потребителя[5]. Это заявление, естественно, вызвало у журналистов вопрос: не придется ли творцов завозить из-за границы? Ответ был получен в 2010 г., когда российское правительство выделило около 10 млрд. рублей на гранты для иностранных ученых – продолжая своих держать в полунищете!

Другая особенность современной образовательной политики, как и государственной политики вообще, – замена подлинной модернизации ее имитацией, созданием «витрин», выставочным вариантом, чтобы не сказать – потемкинскими деревнями. Действующая власть верит (или делает вид, что верит), что это приведет в движение всю систему. На практике создание выставочных витрин сопровождается не модернизацией системы образования, но продолжением ее деградации.

Приведем лишь некоторые примеры политики образовательной сегрегации.

*Национальный проект «Образование»: много шума из почти ничего.* На протяжении последних 5 лет российские власти и партия «Единая Россия» упорно рекламировали так называемые национальные проекты, одним из которых был нацпроект «Образование». Однако, как обычно бывает с недобросове-

стными рекламодателями, результат оказался явно не соответствующим обещаниям и ожиданиям. Конечно, несколько десятков вузов – победителей конкурса – получили по нескольку сот миллионов рублей и смогли улучшить собственную материальную базу. Однако при этом в рамках нацпроекта не было создано новых прорывных образовательных технологий, которые можно было бы тиражировать на всю систему образования или хотя бы на группы учебных заведений.

Разумеется, образовательное сообщество приветствовало введение надбавки за классное руководство в размере одной тысячи рублей за счет федерального бюджета. Однако, во-первых, отчитываться за эти деньги учителю пришлось неимоверным количеством бумаг, а, во-вторых, сумма доплаты за 5 лет ни разу не индексировалась, т.е. уменьшилась примерно вдвое, а затем и вовсе растворилась в так называемой новой системе оплаты труда, которую учителя не случайно именуют «системой труда без зарплаты». Точно также в рамках нацпроекта многие сельские школы получили автобусы для подвоза детей. Однако теперь ремонт и топливо для автобусов повесили на местные власти, а то и просто - на родителей. Главной же ценой такой, с позволения сказать, помощи стало массовое закрытие сельских школ.

Нацпроект должен иметь некоторую общую идею. Однако трудно понять, какая идея объединяет Интернет в школе, надбавки за классное руководство и выплаты молодежи за достижения в различных областях. Так называемый приоритетный национальный проект «Образование» на самом деле представляет собой «лоскутное одеяло», состоящее из очень разных, в том числе и полезных мер, однако не объединенных никакой системообразующей идеей.

Если же все-таки удается выделить центральное звено так называемого нацпроекта, то оно должно оцениваться, скорее, отрицательно. Таким центральным звеном может считаться идея грантов. И в том, что государство решило выступить как некий коллективный Сорос, нет ничего плохого. Более того, система грантов может быть весьма полезной при двух условиях:

а) если она не заменяет, а дополняет основное финансирование;

б) если гранты встроены в общую систему образовательной политики, включающую, как минимум, три социальных ориентира:

- гарантии права на образование всем без исключения;
- дополнительные гарантии осуществления этого права для нуждающихся в них по социальным причинам (дети и студенты из семей с низкими доходами, из села, с ограниченными возможностями здоровья, сироты, представители национальных меньшинств и т.п.);
- гранты «продвинутым» учебным заведениям, педагогам, студентам.

По официальной информации руководства Рособразования, в 2005 г. финансирование учебных заведений составляло 40 % от потребности. Следовательно, с учетом инфляции, сейчас составляет не более 50 %. С другой стороны, международные организации, включая ОЭСР, неоднократно указывали на то, что уровень неравенства образовательных возможностей в России превысил допустимые пределы. В таких условиях превращать грант в центральное звено нацпроекта – значит вызывать еще больший рост этого неравенства: гранты, как известно, получают более успешные, а значит, и более обеспеченные учреждения и люди.

Финансирование мероприятий в рамках нацпроекта составляло в 2006 г. – 11,8 %; 2007 г. – 17,6 %; 2008 г. – 13,2 % от текущего финансирования по разделу «Образование» в федеральных бюджетах[6]. Очевидно, что для прорыва в образовательной политике такие объемы недостаточны. Более того, они сокращались начиная с 2009 г.

*Федеральный закон об АУ, БУ и КУ: падение человеческого потенциала будет продолжено.* Дискуссии вокруг ФЗ № 83 от 08.05.2010 «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в связи с совершенствованием правового положения государственных (муниципальных) учреждений» несколько поутихли, но совершенно напрасно. Большинство независимых экспертов разных политических направлений прогнозируют следующие последствия его вступления в силу.

1. Закон фактически превращает бюджетные учреждения из некоммерческих организаций в коммерческие. Понятно, что в результате такого превращения качество так называемых услуг в образовании, медицине и культуре еще более упадет.

2. Бюджетные учреждения, вынужденные любыми путями зарабатывать деньги, будут делать это, прежде всего, за счет карманов граждан. Потому закон приведет к вытеснению бюджетного образования, медицины и культуры платными услугами. Между тем, с точки зрения такого вытеснения Россия и в настоящее время «догнала и перегнала» большинство развитых стран.

Напомню, например, что 25 лет назад 100 % студентов СССР учились за счет бюджета, а в настоящее время таких лишь треть. Для сравнения: более 90 % студентов в Германии и более 80 % студентов во Франции учатся за счет бюджета. В странах же с либеральной моделью экономики (Великобритания, США) существует развитая система льготного образовательного кредитования, какой в России до сих пор нет. Отечественное правительство лишь проводит по этому поводу эксперимент, выделив на него менее 800 млн. рублей. Однако, по нашим оценкам, в льготном кредите или беспроцентной субсидии нуждается каждый третий «внебюджетный» студент в стране. И на обеспечение этих субсидий требуется около 85 млрд. рублей. Другими словами, на образовательное кредитование в настоящее время выделено менее 1 % бюджетных денег от потребности.

3. Поскольку закон предполагает финансирование учреждений путем предоставления им государственных заданий, поскольку именно государственные чиновники будут определять, кому давать такие задания и в каком объеме, а кого их лишить, есть все основания ожидать, что закон приведет к росту коррупции в стране.

4. Так называемые государственные задания представляют собой прекрасное средство для «реструктуризации» бюджетных учреждений: выдал задание – учреждение живет, не выдал – закрылось. Следовательно, есть все основания ожидать массового закрытия школ, больниц, учреждений культуры, причем не только на селе, но и в городе, где подобное закрытие обычно

стимулируется желанием расчистить земельный участок для строительства элитного жилья и новых офисов. Какое количество учреждений из общего числа более 350 тыс. будет ликвидировано, точно сказать невозможно. Однако очевидно, что процесс этот ускорится.

5. Ликвидация этих учреждений приведет к значительной безработице среди интеллигенции и работников бюджетной сферы вообще. Кстати, зарплата многих из них сравнима с пособием по безработице. Поэтому Минфин выиграет мало, а страна потеряет многое.

6. Закон приведет к дальнейшему падению человеческого потенциала страны. А это ставит под сомнение любые программы модернизации.

*ЕГЭ: разрушение общего образования при недостоверных результатах.* Единый госэкзамен обсуждается в стране уже около 10 лет и продолжает вызывать недовольство большинства населения. Так, по данным опроса Фонда «Общественное мнение» (июль 2008 г.), обязательность ЕГЭ поддерживали 11 % населения, а готовы были согласиться только на его добровольность 54 %, в т.ч. среди людей с высшим образованием – 70 %.

Назовем два коренных порока системы ЕГЭ, на которые внимание общества обращено пока недостаточно.

1. ЕГЭ приводит к так называемой дикой профилизации и тем самым – к разрушению системы общего образования. Как минимум, в крупных городах старшеклассники перестают изучать все предметы, кроме тех, которые им предстоит сдавать в виде ЕГЭ. Педагоги же вынуждены смотреть на это сквозь пальцы: ведь на практике работа школы и регионов оценивается, прежде всего, по результатам ЕГЭ. Такое образование заведомо ущербно, чем бы впоследствии не занимался человек.

Новые школьные стандарты способны довершить уничтожение общего образования.

2. Результаты ЕГЭ, как только из эксперимента он превратился во всеобщую практику, оказались недостоверными. И вот почему.

Первое. Мы часто слышим, что ЕГЭ – это «градусник», который нельзя ломать. Однако представьте себе следующую про-

цедуру измерения вашей температуры в больнице: сначала измеряют температуру вам; затем – всей больнице; и только после этого вы узнаете, нормальная у вас температура или нет. Именно такая процедура применяется в отношении ЕГЭ. Защищая право детей продолжить образование, Рособрнадзор, например, в 2009 г. постфактум подбивал результаты под допустимое, с его точки зрения, количество неудовлетворительных оценок – так сказать, определял, сколько же пациентов можно признать больными. Говорить в такой ситуации о какой-либо объективности просто смешно.

Второе. Летом 2009 г. руководитель Рособрнадзора Л. Глебова признала, что четверть «стобалльников» получили недостоверные оценки. Однако умные фальсификаторы натягивали оценку не до 100 (зачем привлекать к себе внимание?), но до 95-99 баллов. Поскольку же умных людей у нас большинство, есть основания предполагать, что число недостоверных оценок между 90 и 100 баллами больше, чем в случае 100 баллов. Например, треть. Разве это не крест на мифе об объективности ЕГЭ?

Третье. Оценки ЕГЭ в высокой степени недостоверны и в региональном аспекте. Убежден: в любом краю есть замечательные учителя, а плохих детей не бывает по определению – дети бывают только хорошие и очень хорошие. И тем не менее когда Москва среди российских регионов оказывается на 11-м месте по результатам ЕГЭ, а впереди нее – несколько национальных республик, это вызывает крайние сомнения.

Очевидно:

- детям в республиках значительно труднее сдать русский язык (сомневающиеся из числа русских могут попытаться сдать, например, аварский);
- учителя в провинции получают заведомо более низкую зарплату, чем в Москве (а качество преподавания более или менее коррелирует с социальным статусом педагога);
- уровень доходов в Москве несравненно выше, а, следовательно, родители имеют несравненно большие возможности платить репетиторам.

Получить при заведомо худших условиях лучшие результаты практически невозможно.

Четвёртое доказательство недостоверности результатов ЕГЭ – контрольные замеры уровня подготовки первокурсников, полученные в ряде вузов. Так, по сообщениям печати, в МГУ не подтвердили высокие баллы ЕГЭ 60 % студентов, подвергшихся испытанию. Аналогичным образом, в Финансовой академии при Правительстве РФ подтвердили результаты ЕГЭ лишь 30 % первокурсников.

Убежден: если правительство и далее будет пытаться превратить Россию в своеобразное «Поле чудес», заставляя выпускников угадывать результаты тестов с выбором ответов, Россия рискует превратиться в «страну дураков», как это и было в известной сказке.

***Пути выхода из интеллектуальной катастрофы: программные документы и законодательные предложения.*** Вялой и глубоко ошибочной политике создания выставочных витрин на фоне общей деградации науки и образования, политике псевдомодернизации необходимо противопоставить четко сформулированную программу научно-образовательного прорыва как необходимого условия модернизации страны. Для обеспечения этого прорыва мы предлагаем программу антикризисных мер. При этом имеем в виду не только преодоление в России последствий мирового экономического кризиса, но прежде всего – преодоление интеллектуальной, а отчасти нравственной, социальной и даже геополитической катастроф, в которые оказалась ввергнута страна с начала 1990-х гг.

В свое время общероссийским общественным движением «Образование – для всех» (ОДВ) была подготовлена одноименная отраслевая программа, а также документ под названием «12 базовых элементов национального проекта «Образование – для всех». В 2009 г. появился новый программный документ ОДВ под выразительным названием «АКМ-13.9 – 13 антикризисных мер в области образования для 2009 г.». Наконец, одновременно с правительственным проектом федерального закона «Об образовании в Российской Федерации» мною

подготовлен альтернативный законопроект «О народном образовании», который осенью 2011 г. отправлен на заключение Правительства РФ.

Правительственный законопроект представляет собой, говоря словами М. Жванецкого, «паровоз для машиниста». Он практически ничего не дает участникам образовательного процесса, но, главным образом, распределяет полномочия между теми, кто ими управляет. Альтернативный законопроект обеспечивает новый курс образовательной политики как основу научно-образовательного прорыва, социальные гарантии и свободы участникам образовательного процесса.

Среди 76 позиций, по которым можно сопоставить два законопроекта, совпадают в них 10, радикально расходятся – 42. По остальным же правительственный законопроект просто не дает никаких ответов, хотя именно эти вопросы более всего интересуют образовательное сообщество.

Названные выше программные документы, подготовленный нами альтернативный проект федерального закона «О народном образовании», содержат, в частности, следующие предложения:

- в течение трех лет увеличить расходы на образование из бюджетов всех уровней не менее чем вдвое;
- немедленно отменить все налоги на образовательные учреждения, если деньги вновь вкладываются в образовательный процесс;
- воссоздать на телевидении в метровом диапазоне государственный образовательный канал. Оказать государственную поддержку всем негосударственным каналам, которые ведут образовательно-просветительские программы. Мы – противники политической цензуры, но психолого-педагогический контроль над электронными СМИ в интересах защиты физического и нравственного здоровья детей считаем необходимым;
- установить средние ставки заработной платы педагогов выше средней заработной платы в производственных отраслях, как было предусмотрено Законом РФ «Об образовании» еще в 1992 г. По пенсиям и социальным гарантиям приравнять педаго-

гических работников к государственным служащим, как того требовали законодательные собрания большинства российских регионов;

- установить социальную стипендию для студентов и других обучающихся из малообеспеченных семей в профессиональных учебных заведениях не ниже прожиточного минимума по РФ в целом. Академическая стипендия за высокую успеваемость в вузе должна составлять не менее 80 %, в техникуме – не менее 60 %, в профтехобразовании – не менее 40 % от прожиточного минимума;
- решительно отказаться от принятия проекта федерального образовательного стандарта для старшей школы, предложенного «Единой России» одним из ее идеологов А. Кондаковым. Вернуть школе так называемый «золотой стандарт», обеспечивающий каждому необходимые фундаментальные знания;
- отменить ЕГЭ в качестве обязательного, сохранив его возможность только на добровольной основе;
- отменить Федеральный закон от 24.10.2007 № 232 о принудительной бакалавризации высшего образования страны. Возможность участия в Болонском процессе предусмотреть на добровольной основе.

Кроме этого необходимо:

- принять проект Федерального закона о дополнительном образовании, который обеспечивает такое образование для всех детей, находящихся в трудной жизненной ситуации за счет федерального бюджета, а также возможность продолжения образования в течение всей жизни;
- добиться принятия законопроекта об образовании лиц с ограниченными возможностями здоровья, который требует, чтобы каждому из них создавались специальные образовательные условия в обычном или коррекционном учебном заведении;
- отменить Федеральный закон от 08.05.2010 № 83, предусматривающий безудержную коммерциализацию образования, науки, культуры и медицины.

Что касается языков преподавания и национального образования вообще. С моей точки зрения, в стране в настоящее

время наблюдается парадоксальная ситуация, когда в этом отношении одновременно нарушаются права русских и людей, для которых родными являются нерусские языки.

Согласно Всероссийской переписи населения, в стране насчитывается 170 языков, в том числе в системе общего образования в качестве родных языков обучения и языков изучения, исключая русский, функционируют 89 языков. В общеобразовательных учреждениях РФ начального общего образования языками обучения являются 39 языков. Статистика вполне благополучная по сравнению со многими другими странами.

Тем не менее, часто приходится слышать в регионах, что люди не могут реализовать свое право на изучение родного языка, что уменьшается число национальных классов и школ, что молодежь знает родной язык хуже старшего поколения и т.п.

С другой стороны, в Госдуму приходят письма, например, из Татарстана или Башкирии, авторы которых утверждают следующее: с введением новой версии закона об образовательных стандартах русские и русскоязычные дети изучают татарский или башкирский языки в большем объеме, чем русский язык, и поэтому не могут полноценно овладеть русским. Русские изучают русский язык как государственный на том же уровне, что и башкиры, и татары. Соответственно, татарский или башкирский языки признаются родными, изучаются всеми (в том числе – русскими) дополнительно к государственному языку.

Предстоит законодательно решать эту проблему, причем на уровне не только законодательства об образовании, но и законодательства о языках народов России.

В заключение напомню известные слова Конфуция: «Если ваш план – на год, сажайте рис. Если ваш план – на десятилетие, сажайте деревья. Если ваш план – на всю жизнь, учите детей». России необходима образовательная политика, рассчитанная на всю жизнь.

---

[1] *Коптюг В. А., Матросов В. М., Левашов В. К., Демянко Ю. Г.* Устойчивое развитие цивилизации и место в ней России: проблемы формирования национальной стратегии. - Москва – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1996. – С. 40-42.

[2] http://www.nr2.ru/health/167535.html

[3] Воспитательная работа в новых условиях (опыт учреждений профессионального образования): Научн.-метод. сб. Авт.-сост. Смирнов И. П., Ткаченко Е. В. - М.: Изд. отдел НОУ ИСОМ, 2003. – С. 26.

[4] Сколько стоит Россия / И.А. Николаев и др.; Под ред. И.А.Николаева. - М.: ЗАО «Издательство «Экономика», Издательский центр «Елима», 2004. - С. 220.

[5] Литературная газета. – 2007. – 8 августа. – № 32.

[6] Информация из письма Директора Департамента культуры и образования Правительства РФ Д. Молчанова от 26.03.2009 № П44-9824.

**М. И. Одинцов**
*Аппарат Уполномоченного по правам человека в Российской Федерации (г. Москва)*

# РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ГОСУДАРСТВЕННОЙ ШКОЛЕ В УСЛОВИЯХ СВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО ПЛЮРАЛИЗМА

Современные проблемы межнациональных и межконфессиональных, этнокультурных и этнонациональных отношений российской системы образования коренятся в той исторической предыстории, которые мы все вместе прожили. Я имею в виду два десятилетия, что отделяют нас от момента крушения Советского Союза. Вослед за политическими изменениями последовали реформы, во многом затронувшие и политику государства в отношении религиозных объединений и верующих, обеспечения свободы совести и вероисповедания. Обобщая российское двадцатилетие (1991-2011 гг.), отметим: во-первых, невозможно отрицать масштабов достигнутого в раскрепощении человека (гражданина) в области мировоззренческих свобод; во-вторых, преодоление тяжкого наследия партийно-советского «запретительства» в этой сфере состоялось.

Обратимся к фактическим свидетельствам:

- сегодня в России зарегистрировано религиозных объединений больше, чем во всем СССР в канун его распада; поражает религиозное разнообразие – более 60-ти различных направлений, практически представлена вся мировая религиозная палитра;
- в правовом режиме действуют такие виды религиозных объединений, как монастыри, миссии, братства, учреждения религиозного образования и духовные управления;
- сформировано новое российское законодательство о свободе совести, которое в своих базовых ценностных установках соответствует европейским стандартам;
- религиозные организации, как непосредственно, так и через создаваемые ими общественные объединения, широко и активно представлены в гражданском сообществе;

- значима их роль в благотворительных и культурно-просветительных сферах, в средствах массовой информации;
- заметны они в пенитенциарных учреждениях, в армии и в здравоохранении;
- в отличие от прошлого, государство публично признает важность своей обращенности и открытости к религиозным объединениям, ибо они транслируются в такие чувствительные сферы общества, как национальная, культурная, межконфессиональная, и все вместе являются одним из важнейших условий как социальной стабильности, так и модернизации общества.

Наконец, самым серьезным образом изменились права и возможности религиозных организаций в сфере образования, обучения и воспитания своих последователей. Если в СССР 7 - 8 религиозных центров имели два десятка официально и полуофициально действовавших духовных школ, где готовились кадры священно- и церковнослужителей, то сегодня их более 200. Причем они есть у более 20 религиозных организаций и центров. Все они имеют возможность приглашать зарубежных преподавателей, а при необходимости и преподавателей из светских учебных учреждений; направлять своих студентов в иностранные духовные школы и принимать студентов из-за рубежа; издавать духовную, учебную, методическую и иную необходимую образовательную литературу и пособия; пользоваться самыми современными техническими средствами; эксплуатировать собственные или арендуемые учебные здания и помещения; проводить научно-практические конференции, семинары и т.д.

Правовые основания данного вида образования закреплены в Федеральных законах РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» и «Об образовании». В соответствии со ст. 19 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», религиозные организации имеют исключительное право создавать учреждения профессионального религиозного образования (духовные образовательные учреждения) для подготовки служителей и религиозного персонала. Такие учреждения подлежат государственной регистрации и получают государственную лицензию на право осуществления образовательной деятельности. На основе полученных лицензий учреждения

профессионального религиозного образования вправе реализовывать образовательные программы в соответствии с требованиями федеральных государственных образовательных стандартов и, в случае получения государственной аккредитации, выдавать в установленном порядке документы государственного образца о соответствующем уровне образования.

Нельзя забывать и о широкой сети еще одной формы религиозного обучения и воспитания, свойственной практически всем религиозным организациям России, – о так называемых воскресных школах, кружках, семинарах и иных формах обучения, действующих непосредственно при культовых зданиях и рассчитанных в первую очередь на прихожан и их детей. Их число приближается к 20-ти тысячам!

Здесь в качестве правовых оснований выступают нормы и положения, закрепленные, во-первых, в международных актах (Всеобщая декларация, ст. 18; Европейская Конвенция о защите прав человека и основных свобод, ст. 9), подчеркивающих, что свобода совести проявляется и в «религиозном обучении» индивидуально или совместно с другими лицами. Во-вторых, в национальных актах (Конституция РФ, ст. 14, 28, 29; Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», ст. 5, 6, 15, 19), рассматривающих религиозное обучение и воспитание в качестве одного из видов религиозной деятельности, «отделенной» от государства. По отношению к ней не требуется какой-либо лицензии, ибо она реализуется в интересах верующих граждан и религиозных организаций; не предназначена для выполнения установленных государством образовательных уровней (цензов) и стандартов и не заканчивается выдачей какого-либо документа установленного государством образца – то есть не соответствует понятию «образование», закрепленному в Федеральном законе «Об образовании». Государство не препятствует развитию как системы религиозного обучения и воспитания, так и системы религиозного образования, осознавая, что и то, и другое служит удовлетворению реальных и конкретных потребностей верующих граждан и создаваемых ими религиозных организаций.

Есть еще один аспект религиозного образования, и он связан уже непосредственно с деятельностью государственной (му-

ниципальной) школы. Речь идет о преподавании так называемых предметов религиозного содержания. Как известно, 21 июля 2009 г. Президент РФ Дмитрий Медведев на встрече с главами и представителями ряда Церквей и религий сообщил о своем решении начать трехлетний эксперимент по преподаванию в общеобразовательных учебных заведениях (4-5 классы) курса «Основы религиозных культур и светской этики» (далее – ОПК), состоящего из четырех конфессиональных (православие, ислам, буддизм, иудаизм) и двух светских модулей (мировые религиозные культуры, светская этика), каждый из которых может быть свободно выбран учащимся.

Обращаю внимание на то место в речи президента, где он делает принципиальные замечания по данному вопросу. Он указывает на наличие в Конституции нормы об «отделении» религиозных объединений от государства (ст. 14) и на право каждого исповедовать любую религию или не исповедовать никакой (ст. 28). Таким образом, президент подчеркнул, что эксперимент возможен исключительно и безусловно при соблюдении данных конституционных положений, а также некоторых других: добровольный выбор родителей и их детей-школьников; альтернативная основа включения курсов в программу, светские педагоги. Дополнительно уточняется, что и эксперимент, и каждый нормативный акт, сопутствующий ему и его обеспечивающий, должны проходить общественную экспертизу.

Инициатива президента в известной степени стала формулой выхода из тупика, в котором оказалась наша образовательная система к 2009 г. в части преподавания предметов религиозного содержания. Уверен, вы все прекрасно помните, что на тот момент субъекты РФ имели право вводить преподавание отдельных учебных предметов в качестве так называемых региональных компонентов государственных стандартов общего образования. В 2006-2008 гг. этим правом воспользовался ряд субъектов РФ (Белгородская, Ивановская, Калужская, Мурманская, Пензенская, Псковская, Томская, Челябинская области), где, по инициативе властей, в обход закрепленного законом положения о светскости школы, началось внедрение в программы государственных (муниципальных) общеобразовательных школ курсов «ос-

нов» конфессиональных культур (прежде всего – «Основ православной культуры») в качестве обязательного предмета.

Возможно, это и задумывалось с благой целью как путь к преодолению ксенофобии и проявления экстремистских убеждений ради укрепления толерантности, межнациональных и межконфессиональных отношений. Но на практике такие действия привели к обратному – возрастанию межрелигиозной и межнациональной напряженности, потоку жалоб и обращений граждан и религиозных организаций, родителей и общественности в различные властные инстанции и в правоохранительные органы, к судебным процессам.

Как представляется, в благое дело (ибо никто не спорит, что религия является частью национальной культуры, а религиозные организации сыграли важную роль в истории нашего государства) привнесен был элемент контрпродуктивного характера – требование обязательности Основ православной культуры и его включенности в учебный процесс. Ознакомление с содержанием и направленностью учебников и пособий по данному курсу показало, что они носят не религиоведческую или историко-культурологическую направленность (как заявлялось авторами), а исключительно ярко выраженную миссионерскую религиозную направленность. Без сомнения, все это было чревато ростом неприязни между приверженцами различных религий и могло в перспективе спровоцировать рост межконфессиональной напряженности и напряженность в обществе. К сожалению, так и произошло.

Первые итоги начавшегося эксперимента (в котором приняли участие около 300 тысяч учеников и 40 тысяч педагогов, теперь уже более 20 субъектов РФ) показали его слабые места. Это - отсутствие возможности реального выбора родителями образовательных модулей, недостаточная информированность учащихся и родителей о целях и характере данного курса, конфессиональная ангажированность учебных материалов и преподавателей, ориентированность администраций школ и органов образования на союз исключительно с традиционными религиями без учета реальной религиозной ситуации и авторитета иных религиозных организаций в субъектах РФ, в ущерб привлечению светских научно-исследовательских сил и организаций.

Вместе с этим, очевидными стали предпочтения не церковно-административных учреждений и их должностных лиц, а именно российских граждан. Согласно социологическим опросам, большинство родителей выбирали два модуля «Основы мировых религиозных культур» и «Основы светской этики», которые в сумме составляют 60-70 %. Это лишний раз убеждает, что граждане, скорее инстинктивно, чем сознательно, голосуют против разделения учащихся по конфессиональным и этническим признакам и против закрепления национально-религиозной исключительности. Одновременно они выступают за то, чтобы их дети познавали окружающий мир вместе, будучи представителями разных российских народов и религий, ибо это создает предпосылки к воспитанию толерантности, уважения и диалога сначала в школе, а затем и в обществе.

Мне представляется, что многовариантность в данном конкретном случае, скорее, вредна, чем полезна. Убежден, что гораздо полезнее преподавать в обязательном порядке один предмет – «Основы мировых религиозных культур и светской этики», который органично включил бы в себя необходимую информацию из всех модулей. Естественно, что объем его конкретного конфессионального наполнения должен увязываться с реальной религиозной ситуацией в субъекте, регионе, районе или крупном городском (сельском) населенном пункте. Думаю, что следовало бы перенести его в старшие классы, ибо степень сложности рассматриваемых вопросов вряд ли поддается усвоению школьниками 4 - 5 классов. А значит, дело неизбежно придет к упрощению и выхолащиванию глубинной сути предмета изучения, и останутся только внешние формы и поверхностные суждения.

Кстати, нынешние конфессиональные модули трудно применимы в местах проживания народов Крайнего Севера и Сибири, да и вообще компактного проживания более или менее многочисленных этноконфессиональных сообществ. Думаю, что этот момент потребует к себе внимания при подведении итогов эксперимента, чтобы рукотворно не породить конфликтов. При нынешнем уровне возрождения национальной идентичности и при нераздельном ее восприятии с национальной религией обязательное преподавание в школе иных этнокультурных основ

может быть воспринято как покушение на национальные ценности и будет отторгаться.

Кроме того, при подготовке учебников (учебных пособий) следует усилить их научность и объективность, привнести параллельность в изложение материала, смысл которой состоит в представлении ученику не только религиозной (конфессиональной) точки зрения, но и научной. Этот предмет не должен быть религиозным предметом, что уместно исключительно для образовательной системы в рамках религиозных организаций, а должен стать предметом о религии, он должен иметь основу не в теологических принципах и церковно-богословских дисциплинах той или иной религии, которые всегда разделяют людей и требуют от них жесткого и однозначного мировоззренческого выбора обучающегося, а в объективных научных знаниях, даваемых такой дисциплиной, как религиоведение.

Этот вывод подтверждает и анализ статьи 5 Федерального закона РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях», которая устанавливает, что «каждый имеет право на получение религиозного образования по своему выбору индивидуально или совместно с другими». Согласно этому, для обучения детей религии возможно приглашение в школу представителя религиозной организации. Но в таком случае это обучение должно проходить вне рамок образовательной программы, проводиться с согласия родителей или лиц, их заменяющих, с согласия детей и по согласованию администрации школы с соответствующим органом местного самоуправления.

По возможности культурологическому содержанию должен сопутствовать объективный экскурс в историю тех или иных упоминаемых на уроке государств и народов, формирующий в сознании учащегося объективное представление о роли религии и религиозных организаций. Говорю об этом в связи с грустным эпизодом из практики своего участия в судебных делах по так называемой экстремистской религиозной литературе. Когда отдельные эксперты (дипломированные и даже остепененные специалисты!) относят к таковой и делают вывод о наличии в ней информации, унижающей человеческое достоинство и разжигающей межнациональную рознь и нетерпимость,

только, например, на основе того, что она рассказывает о негативных последствиях таких явлений, как инквизиция или Крестовые походы католической церкви!

Необходимость соблюдения дистанции между светским и религиозным мировоззрением и преподаванием религии и знаний о религии в системе религиозных образовательных учреждениий (в первом случае) и в государственной образовательной системе (во втором случае) вытекает и из общеевропейских документов по данной проблематике. В частности, из Резолюции Парламентской ассамблеи Совета Европы (№ 1580, 2007) «Опасность креационизма для образования», в которой указывается на недопустимость привнесения в систему государственного образования креационизма как отдельной дисциплины. Государства - члены Совета Европы, во-первых, предостерегаются от тенденции подменить науку верованием в ущерб теории эволюционизма, лежащей в основе современной науки и научного знания, а во-вторых, призываются к активному противодействию проникновения креационизма в государственную школу, в том числе и в целях предотвращения возможных нарушений прав человека.

Как известно, Резолюции ПАСЕ фиксируют общее понимание странами-участницами принципов и норм по наиболее важным современным вопросам, относящимся к обеспечению прав и свобод человека, в том числе и в такой чрезвычайно деликатной сфере, как мировоззренческая. Тем самым они становятся не только составной частью международного права, но и, как указывает п. 4 ст. 15 Конституции РФ, составной частью правовой системы РФ. Именно в таком общеевропейском понимании, согласно ст. 17 Конституции РФ, должны признаваться и гарантироваться права и свободы человека. В полной мере это относится и к проблемам реализации в России свободы совести и вероисповедания.

Кстати, еще летом 2006 г. 27 национальных Академий наук государств - членов Совета Европы - подписали специальную декларацию в поддержку преподавания эволюционизма и с призывом не допустить преподавания идей креационизма в государственной школе.

Нельзя превращать государственную (муниципальную) школу в полигон битвы за умы детей. Российская история дает примеры того, к чему такой бой приводит, и не надо повторять ошибок прошлого. Тем более, что сегодня у религиозных организаций есть самые широкие возможности создавать образовательные учреждения за пределами государственной школы. Кроме того, российское законодательство о свободе совести допускает преподавание религиозных предметов в общеобразовательных школах строго вне рамок обязательной школьной программы. Пункт 4 статьи 5 Федерального закона РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» обусловливает такую возможность просьбами родителей, согласием детей, а также согласованием с органами местного самоуправления. Такой подход в целом соответствует общеевропейской практике, базовым документам Совета Европы.

Как мне представляется, задача предмета не в том, чтобы сделать школьника религиозным. Это никак не прерогатива государства, а исключительно вопрос духовного и мировоззренческого выбора каждой семьи, опирающейся на поддержку своей конфессии. Задача в том, чтобы через содержание предмета формировать у учащихся, во-первых, уважительное отношение к различным мировоззренческим и религиозным позициям, а во-вторых, информационную базу, на основе которой молодой гражданин страны мог бы во взрослом будущем сформировать собственные мировоззренческие убеждения. Все это, вместе взятое, способствует объединению российского общества на понимании важности базового конституционного принципа свободы совести и его претворению в жизнь общества.

Хотелось бы задержать ваше внимание на мысли о достаточных возможностях религиозных организаций для оказания необходимой помощи и поддержки верующим гражданам в деле религиозного образования детей и подростков. В соответствии с п. 1 ст. 6 Федерального закона РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях», «обучение религии и религиозное воспитание своих последователей» является одним из существенных признаков религиозных объединений. Согласно традициям, уставам и сложившейся практике в деятельности каждого из ре-

лигиозных объединений это право может реализоваться не только в виде профессиональных религиозных образовательных учреждений, деятельность которых имеет особое законодательное регулирование, но и в иных формах. К таковым могут быть отнесены, например, воскресные школы, беседы, семинары, лекции и т.п. о религии – и они рассчитаны именно на последователей, т.е. прихожан того или иного храма, молитвенного дома, мечети, синагоги и других культовых зданий. Вопрос о посещении или непосещении этих церковных образовательных учреждений совершеннолетними решается самостоятельно, а детьми и подростками – их родителями или лицами, их заменяющих. Содержание обучения, как и избранные его формы, периодичность, отчетность и формы подведения итогов в таких учреждениях – дело исключительно религиозных объединений с учетом просьб и пожеланий лиц в них обучающихся.

Никакого отношения данный вид обучения, образования и воспитания не имеет к системе государственного образования, предусматривающей аттестацию, аккредитацию, лицензирование. Такая система религиозного образования, являясь частью внутренней церковной жизни каждого из религиозных объединений, в силу конституционного положения об «отделении религиозных объединений от государства» (ст. 14 Конституции РФ), защищена от любого неоправданного вмешательства со стороны государства и его органов в определении содержания, целей, форм, методов, организационных и иных условий.

Но, как ни странно, религиозные объединения по-прежнему сталкиваются с вмешательством со стороны правоохранительных органов и судов в их внутреннюю церковную жизнь, имея в виду организацию религиозного образования для своих последователей. Это выражается либо в публичных призывах и заявлениях представителей различных ветвей власти о необходимости предусмотреть возможность лишения регистрации тех религиозных организаций, которые не предоставят соответствующим государственным органам свои образовательные программы, либо в препятствиях в организации различных форм непрофессионального религиозного образования.

Особенно показателен в этом отношении иск Смоленской областной прокуратуры, предъявленный в феврале 2008 г. общине Методистской церкви г. Смоленска и поддержанный Смоленским областным судом, о ликвидации религиозной организации в связи с отсутствием лицензии на осуществление образовательной деятельности в рамках воскресной школы (!). Это решение, беспрецедентное по проявленному неуважению к действующей Конституции РФ, поставило на грань запрета и ликвидации все те формы образования и обучения, которые в условиях новой России сложились при почти 20 тысячах религиозных объединений.

Удивляет и позиция Генеральной Прокуратуры, которая при рассмотрении этого дела в Верховном суде РФ по кассационной жалобе Методистской церкви полностью поддержала прокуратуру Смоленской области, настаивая на том, чтобы решение о ликвидации местной общины Методистской церкви было оставлено в силе. По всей видимости, это есть отражение свойственного Генеральной Прокуратуре и зафиксированного в некоторых ее информационных письмах в адрес органов прокуратуры на местах общего неверного подхода к организации контроля за образовательной деятельностью религиозных объединений. Неверного в том смысле, что требования к профессиональным образовательным религиозным учреждениям без каких-либо оговорок переносятся и на право местных и централизованных религиозных организаций обучать и воспитывать своих последователей, закрепленное в Федеральном законе РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (п. 1. ст. 6). Таким образом, правоохранительные органы при исполнении данных рекомендаций незаконно вмешиваются во внутреннюю жизнь религиозных объединений и граждан, которые вправе воспитывать своих детей в духе тех религиозных традиций, которые они исповедуют. Такой подход тем самым провоцирует возникновение массовых нарушений прав граждан, дестабилизирует государственно-церковные отношения.

Применительно к ситуации в Смоленске точку в судебных разбирательствах поставил Верховный суд РФ, в июне 2008 г. отменивший решение Смоленского областного суда и отказавший в удовлетворении иска прокуратуры Смоленской области о ликви-

дации местной общины Методистской церкви. Тем самым были защищены конституционные принципы свободы совести, права верующих граждан и религиозных объединений, а всем органам государственной власти и местного самоуправления дан урок того, какими конституционно-правовыми основаниями и подходами они должны руководствоваться в аналогичных случаях.

Но, к сожалению, мы вновь и вновь сталкиваемся с аналогичными ситуациями. Например, в 2010 г. в Ростовской области по обращению прокуратуры был наложен запрет на религиозное обучение, организованное при баптистской церкви в г. Миллерово в форме христианского кружка и клуба для детей «Будущее», а религиозная организация оштрафована. После вмешательства Уполномоченного по правам человека в РФ Ростовский областной суд в 2011 г. отменил это решение. В 2011 г. в г. Красноярске районный и краевой суды наложили запрет на деятельность воскресной школы теперь уже при действующей мечети в г. Красноярске. В настоящее время в аппарате Уполномоченного готовится обращение в президиум краевого суда в защиту необоснованно ограниченного права на свободу вероисповедания последователей ислама. Честно говоря, задаешься вопросом: почему именно сейчас, спустя почти 15 лет после принятия Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» появляются такие устремления на ограничение деятельности законно признанных религиозных организаций? Абсолютно же понятно, что такого рода действия как раз и провоцируют недовольство верующего населения, формируют у последователей различных религий представления о государстве как силе, противостоящей их религии и церкви.

Следует отметить, что указанными примерами не ограничивается почта аппарата Уполномоченного. Время от времени возвращается из прошлого и так называемый школьный вопрос – связанный с обучением в субботние дни детей из семей верующих христиан-адвентистов седьмого дня. Зачастую обе стороны выбирают противостояние вместо взаимного компромисса. А он может быть связан с использованием таких форм обучения, которые перечислены в ст. 10 Закона «Об образовании» – семейное воспитание, индивидуальный план, обучение на дому,

экстернат. Или в ходе обсуждения и принятия Устава образовательного учреждения.

Приходят и обращения, связанные с такими фактами, как попытки открытия при образовательных учреждениях домовых церквей, проведение религиозных церемоний без уведомления родителей и получения согласия от них, размещение в помещениях школы различного рода религиозных репродукций, цитат, призывов, распространение религиозных брошюр (Ульяновская и Тульская области, 2010-2011 гг.). Даже если не говорить о правовой стороне вопроса, нельзя не видеть, что такого рода действия принимаются без учета национального состава учащихся, мировоззренческих убеждений, существующих в их семьях. В подтверждение процитирую ответ школы одному возмущенному родителю: «в гимназии осуществляется воспитание в духе православной культуры в отношении всех детей, вне зависимости от их национальности и вероисповедания».

Приходят отдельные заявления, свидетельствующие о фактах дискриминации в связи с отношением к религии: попытки увольнения преподавателя или сотрудника учебного учреждения в виду его принадлежности к религии, которая, по мнению руководства школы, тоталитарная, деструктивная секта, нетрадиционная религия. Надо ли говорить, что несоблюдение конституционных принципов свободы совести и светскости государственной (муниципальной) школы, прав граждан на свободу совести и вероисповедания ведет к ненужным конфликтам, спорам, разбирательствам, взаимному ожесточению, а в целом негативно отражается на состоянии настроения гражданского общества в каждом из регионов?

Отсюда и вытекают наши задачи – неуклонно держаться принципов и норм международного и национального законодательства о свободе совести; добиваться их реализации в жизни каждого коллектива, региона, субъекта РФ.

**А. Г. Селезнёв**
*Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН*

# СТАРЫЕ И НОВЫЕ ИЕРОТОПИИ СИБИРИ: ТЕХНОЛОГИЯ КОНСТРУИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

**Постановка проблемы.** Настоящая эпоха развития России характеризуется кризисом традиционных духовных ценностей, деконструкцией привычных культурных идентичностей, бурным всплеском иррациональных и мистических настроений, стремлением части современной российской элиты к эскапизму, бегству от реальностей сегодняшней жизни. Изучение генезиса новых религиозных практик – важная проблема современной науки. Внешние проявления данных процессов разнообразны: неоязычество и неошаманизм, увлечение восточным оккультизмом, иррациональные практики, причудливые сакральные комплексы. Однако отчетливо выделяются и общие черты, а следовательно, применим объективный научный анализ. Тем более, как показывает опыт, человеческое мышление, по сути, есть вариации общих символов и архетипов, в различных формах проявляющихся в разные исторические эпохи.

Идея настоящей работы возникла в итоге изучения традиционных сакральных культовых комплексов мусульман Сибири (тоболо-иртышских татар), выполнявшегося группой авторов в течение ряда лет[1]. В результате анализа полученных материалов возникла гипотеза, что закономерности и факторы, оказавшие влияние на формирование традиционных исламских культовых комплексов, актуальны также при образовании новейших религиозных практик и идентичностей. Иными словами, мы предположили принципиальную общность процессов формирования сакральных пространств в рамках традиционных и постиндустриальных обществ, а следовательно, и тождество методологических принципов их изучения.

При рассмотрении сложных структурно-семантических комплексов сакральных пространств, как традиционных, так и

новых, возникающих в наше время, применимы разработки, заложенные в относительно новом направлении антропологического и культурологического знания – иеротопии. Термин построен по принципу сочетания греческих слов: др.-греч. *ἱερός* — священный и др.-греч. *τόπος* — место, пространство, понятие. Иеротопия — это создание сакральных пространств, рассмотренное как особый вид духовного и художественного творчества, а также специальная область историко-культурных исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества[2]. Иными словами, речь идет об исторически конкретной деятельности людей по созданию среды общения с миром сакрального.

Разумеется, данная деятельность носит субъективный характер, но, развиваясь в соответствии с общими закономерностями, может быть познана объективно. Именно упор на общих факторах и закономерностях, лежащих в основе очень сложных и разнообразных процессов генезиса творческой деятельности, является основным компонентом концепта иеротопии. Для определения понятия «сакрального пространства» чаще всего обращаются к наследию выдающегося антрополога и культуролога Мирча Элиаде, широко использовавшего понятие «иерофании». «Любая … иерофания преображает место, … и оно, до того простое, пустое, ничего не значившее — профанное, становится священным»[3]. Надо полагать, что именно превращение профанного, мирского в сакральное, в иерофанию и есть предмет и, одновременно, субъект иеротопии. Методические разработки данного научного подхода нами перекладываются на современную эпоху постиндустриального общества, т.е. на период постмодернистского всплеска иррационализма и мистики, приводящего к появлению многочисленных новых иеротопий: Аркаим, Церковь Последнего Завета и Город Солнца, Окунево, скифские погребения Укока и множество других.

**Case study традиционной иеротопии: Тюрмитякская астана.** Ярчайшим элементом религиозной исламской культуры в Сибири являются мусульманские культовые комплексы сибирских татар – астана. Святилища астана в Сибири распро-

странены, в основном, на юге Тюменской области, в Вагайском, Тобольском, Уватском, Ялуторовском районах, и в северных районах Омской – Знаменском, Усть-Ишимском, Тевризском. Астана расположены на местах расселения тоболо-иртышской группы сибирских татар.

Внешне астана, как правило, представляет собой мавзолей в форме большого четырех-, шести- или восьмиугольного сруба в 5 – 9 венцов. Эти мавзолеи могут быть установлены на деревенском кладбище либо вблизи него, могут занимать совершенно отдельное место, чаще всего - на возвышенном живописном речном утесе или на необычайно красивом озере. Впрочем, многоугольный сруб – не единственный вариант внешнего оформления таких святилищ. Некоторые из них могли «приурочиваться» к каким-либо выделяющимся на местности природным объектам (например, большие деревья, камни, возвышенности и т.д.) или археологическим памятникам разных эпох. Однако какой бы ни была форма, содержание всегда одинаковое.

В сознании верующих, астана – места захоронений мусульманских святых. Практически повсеместно сибирские татары сохранили легенды о древних миссионерах из Средней Азии (чаще всего – из Бухары), прибывших некогда в Прииртышье для распространения исламской веры. В преданиях повествуется об ожесточенной священной войне с местными язычниками, в ходе которой большая часть подвижников ислама была убита. Павших святых с почетом похоронили в тех местах, где они вели свою проповедническую деятельность. Эти захоронения и называются астана. Считается, что в каждом из них погребен один или несколько миссионеров.

Проведенные полевые исследования астана, расположенных на территории расселения тоболо-иртышских татар, показали, что, по сути, это не только и даже не столько видимый, овеществленный памятник, сколько сложный социально-религиозный институт, состоящий из ряда компонентов. В него входят мавзолей, ритуалы паломничества *таваф*, смотрители за гробницей (*астана-караулче/карулце, астана-курайте*), рукописные памятники *сэцэра* (*шэджэрэ*), содержащие более или

менее полные сведения о местах захоронений и тех святых подвижниках, которые на них похоронены.

Слово астана - персидского происхождения. Родственные термины *астана*, *остон*, *астане* довольно широко распространены в исламских общинах Казахстана, Средней Азии, Приуралья, причем везде они связаны с культом святых в исламе. Наиболее полные аналогии имеют место на Памире, среди местных исмаилитских групп, где святилища вокруг гробниц святых подвижников получили наименование *остон*. Аналогичная терминология со схожей семантикой получила распространение в ритуальной практике ряда суфийских орденов: *маулавийа*, *бекташийа*[4]. С другой стороны, с точки зрения религиозной феноменологии, исламские святилища тоболо-иртышских татар представляют собой сложный структурно-семантический комплекс, для анализа которого, на наш взгляд, могут быть применены методологические принципы, заложенные в концепте иеротопии.

Приведем для примера историко-культурные данные по одному из важнейших исламских памятников в Омской области – Тюрмитякской астане. Этот культовый комплекс удивительно насыщен явлениями и свойствами, на наш взгляд, иллюстрирующий феномен иеротопии. Наиболее рельефно в данном случае проявляются такие элементы, как оформление сакрального пространства, сотворение локального мира, связь времен и поколений, легитимация включенности в сферу священного. Подробное изложение конкретных материалов, охватывающих все эти элементы, изложено в специальной статье[5]. Здесь мы остановимся на материале фрагментарно, затрагивая лишь те компоненты, которые оказываются значимыми для анализа генезиса новейших иеротопий.

Первый компонент - оформление сакрального пространства. Памятник расположен в 1,7 км к северу от деревни Тюрмитяки (Оллы-бурень) Усть-Ишимского района Омской области на берегу живописного озера с примечательным именем Астана-бурень. Это озеро известно также как Оллы-бурень, отсюда происходит неофициальное наименование деревни. Озеро является старицей Ишима, в центре его находится округлый полу-

остров (в половодье превращающийся в остров), называемый местными жителями Астана-утрау. На полуострове совершаются паломничества и моления. Жители окрестных русских деревень называют озеро Святым. По некоторым данным, в нем запрещено брать воду и рыбачить. Информаторы сообщают также, что на берегу озера лежал большой камень, который был способен сам перемещаться с места на место. Они говорят, что в 1960–70-е гг. властями было решено камень, как объект религиозного поклонения, вывезти, однако накануне он таинственным образом исчез.

Из деревни и со стороны дороги к астане ведет тропа, пролегающая через густой хвойный лес вдоль кладбища. Часть пути проходит через всхолмления, представляющие собой старые могилы или какие-то иные археологические объекты. Впрочем, для местных жителей назначение этих холмиков вполне очевидно: «Это могилы наших предков времен Чингис-ханова-Мамаева побоища», – заявляют они. Мы специально обращаем внимание на психолого-эстетический аспект: круглая чаша озера, округлые очертания полуострова в центре, густой сосновый бор, едва пропускающий солнечные лучи по берегам, – все это невольно создает у паломника особый, эмоционально насыщенный настрой.

Второй компонент – сотворение локального мира. Места вокруг астаны овеяны архаичными преданиями, объясняющими происхождение окружающих ландшафтных объектов: озер Астана-Бурень и Уват, реки Вертенис, выделяющегося на местности трапециевидного останца первой надпойменной террасы левого берега Ишима, примыкающего к священному озеру. Согласно одной из легенд, здесь некогда жила огромная диковинная птица, громко хлопавшая крыльями, распугивавшая зверей и причинявшая немало зла людям. Молодой охотник поразил ее копьем. Смертельно раненное чудище, из тела которого текла кровь и вываливались внутренности, пыталось улететь, но рухнуло наземь, что привело к образованию озера Уват, а выпавшая при этом кишка превратилась в извилистую речку Вертенис – левый приток Ишима. По другому варианту, отважный богатырь выстрелом из лука поразил летящую при помощи волшеб-

ных лыж колдунью, местом захоронения которой стал «курган» – упомянутый выше останец. Согласно еще одной версии, волшебные лыжи принадлежали богатырю, павшему в единоборстве с соперником и захороненному в «кургане».

Еще одна легенда гласит, что озеро Уват, речка Вертенис и холм вблизи его устья сходным образом возникают после того, как богатырь Ир в схватке поверг могущественного Хозяина Округи, имя которого ассоциировалось с ветром из-за сверхъестественной способности гнуть и ломать деревья[6]. В другом варианте: «Жил когда-то здесь хозяин всех рек и ветров. Он всем повелевал. Когда он был зол, реки выходили из берегов, деревья к земле пригибались. Он жил и властвовал в этой местности. Но пришел храбрый Ир. И в сражении победил хозяина ветров. Куда отлетела его голова – образовалось озеро («Святое озеро» = [Астана-бурень. – А. С.], куда упала изогнутая рука – там земля прогнулась и образовалась река (р. Вертенис). А из самого тела – холм… [останец – А. С.]. Потому и местность здесь такая необычная»[7].

Приведенный легендарный цикл относится к наиболее архаичным этиологическим мифам о первотворении. Видимо, к этому же циклу надо отнести и мифологические рассказы о передвигающемся бродячем камне. Укажем для сравнения хотя бы на знаменитый Синь-камень Плещеева озера, имевший обыкновение расти и самостоятельно передвигаться по земле и по дну озера. Такие камни зачастую мыслятся в центре сакрализованного пространства и связаны с культом мертвых[8].

**Case study иеротопий постсоветской эпохи: феномен спящей принцессы.** Комплекс легенд, связанных с Тюрмитякской астаной, в сумме рисует картину борьбы героя с неким хтоническим существом. В ходе этой борьбы существо погибает, что означает превращение Хаоса в Космос, по крайней мере, в масштабе локального космического пространства. Причем Космос (локальный ландшафт) строится из частей тела павшего хтонического существа. Таким образом, выявляется архаичный мифо-комплекс формирования пространства, суммарно включающий в себя следующие элементы: катастрофа, герой, превращение Хаоса в Космос.

Как это ни парадоксально, но аналогичные, древнейшие по своему генезису мотивы лежат в основе иеротопий, рождающихся сейчас, прямо на наших глазах. Крупнейшее потрясение, повлиявшее на формирование современных иеротопий, – социальная катастрофа перестройки и распада СССР. Для людей, живущих в разных регионах бывшего Советского Союза, на первый взгляд, она носит абстрактный характер, но в реальности она вызвала цепь больших и малых потрясений, которые коснулись непосредственно всех. Любопытная иллюстрация к этому утверждению: известный деятель современных иерофаний, создатель новой постсоветской иеротопии – Города Солнца и так называемой Церкви Последнего Завета, официально выступающий под именем Виссариона (в миру – Сергей Тороп), отличается известным радикализмом своих взглядов. В частности, приверженцы вновь возникшей церкви приняли новый календарь, начало которого относится к моменту зачатия самого Виссариона. А важнейший праздник нового календаря выпадает на день первой проповеди адепта, которая по официальной мифологии состоялась 18 августа 1991 г. Эта дата навсегда вошла в историю нашей страны – путч ГКЧП, пик распада СССР. Совпадение этих событий никак не может рассматриваться как случайное. Эсхатология и катастрофизм занимают важное место в идеологии Виссариона: «Этот день ознаменовал начало падения и восхождения человечества... Виссарион сообщил о начале зарождения новой расы на Земле и о том, что наступает время великих потрясений и катаклизмов. Катастрофы сметут большую часть человечества. Люди должны в момент опасности сконцентрировать в нужном месте все тепло своих душ. Отныне вы должны стать неспособным нести холод никогда, ни при каких условиях...»[9].

Цепь социальных катастроф, которая охватила все пространство бывшего СССР, на некоторых территориях усугубилась катастрофами иного свойства. Например, на Горном Алтае она странным образом совпала с природными катастрофами – длительной серией разрушительных землетрясений, которая началась в 2003 г., продолжилась в 2004, 2005 и последующих годах. Последнее на данный момент землетрясение имело место

летом 2011 г. О масштабах постигшего людей неожиданного бедствия свидетельствует хотя бы тот факт, что только за 2003 – 2004 гг. на Алтае было зафиксировано около 2 тыс. сейсмических событий, т.е. толчки ощущались в течение 2 лет, в среднем по 3 раза на дню. Люди испытывали не только социальные, но и в прямом смысле физические потрясения. Было бы настоящим чудом, если бы в этих условиях не родилась иеротопия. Чуда не произошло – и иеротопия возникла.

Итак, первоначально было налицо два компонента формирующейся иеротопии: катастрофа и срочная необходимость превращения разрушающегося мира в локальный Космос. Казалось бы, недостает еще одного звена – героя, способного осуществить это превращение. Его поиски не заняли много времени. Героя, а точнее, героиню, алтайцам еще за 10 лет до описываемых событий преподнесли археологи. Эта история хорошо известна. В 1993 г. на плоскогорье Укок археологическая экспедиция под руководством Н. В. Полосьмак совершила действительно выдающееся открытие. При раскопках кургана № 1 могильника Ак-Алаха-3, относящегося к пазырыкской культуре, в колоде, заполненной льдом, была обнаружена мумия молодой женщины. Погребение содержало богатый и хорошо сохранившийся сопроводительный материал, включая захоронения лошадей. На некоторых участках тела женщины была выполнена татуировка, содержащая сложный рисунок. Ледяная линза позволила реконструировать не только приемы мумификации тела, но и детали погребальной одежды, прически, украшений[10].

Находка такого рода, наряду с результатами других исследований на Укоке, вызвала широкий научный и общественный резонанс, в том числе и весьма неожиданный для научного сообщества. В немалой степени такому повороту дел способствовала реклама находки в основном в околонаучной среде, изобилующая выражениями типа «уникально», «сенсационно» и т.п. Алтайцы сразу же нарекли извлеченную мумию «принцессой», героиней мифологии и эпоса Кадын или Очи-Бала. Происходящие разрушительные землетрясения и все другие жизненные неурядицы объяснялись ее «властью» или даже «местью».

«Принцесса» стала восприниматься в качестве коллективного предка алтайцев, важнейшего звена их этнокультурной идентичности. Последовали настоятельные требования вернуть мумию (находящуюся в Новосибирске в Музее истории и культуры народов Сибири и Дальнего Востока Института археологии и этнографии СО РАН) на Алтай и вновь захоронить ее.

Настойчивое стремление придать героя земле является, видимо, родовым признаком иеротопии. Чего стоит, например, неутихающая общественная полемика в отношении героя главной российской иеротопии, той самой, что находится на Красной площади. Поистине странное чувство охватывает, когда солидные люди, облеченные порой высокими научными степенями и званиями, всерьез обсуждают перспективы мистического взлета или, наоборот, упадка России в зависимости от того, предадут ли тело Ленина земле или нет?...

Тем временем на Алтае ситуация развивалась по откровенно скандальному сценарию. Под воздействием общественности власти Республики Горный Алтай законодательно наложили мораторий на проведение археологических раскопок на территории республики. Хорошо помню свое недоумение, когда, планируя поездку в этнографическую экспедицию на северный Алтай в 1995 г., я получил из республики предписание оформить специальное разрешение на такую поездку. Потом, конечно, никому эта бумажка не понадобилась, и валяется она сейчас где-то в дальнем завале моего архива как памятник причудливым изгибам бюрократической мысли.

История с «принцессой» получила широкое освещение в СМИ. Дело не ограничилось только газетными публикациями или отдельными телепередачами. Подлинно всероссийский размах тема получила после выхода на экраны полнометражной «документальной» ленты с интригующим названием: «Месть алтайской принцессы». В фильме идея катастрофизма доведена едва ли не до вселенских размеров. С раскопками 1993 г. авторы недвусмысленно связали расстрел Белого дома и войну в Чечне. Принцесса Кадын в определенной степени стала фокусом национального движения и формирующихся социокультурных иден-

тичностей. Вокруг ее образа развернулась деятельность шаманов, необурханистов, мистиков, историков и прочих местных интеллектуалов, требующих возвращения принцессы, попутно легко и непринужденно рассуждающих перед камерой о самых трудных проблемах бытия. Один из них – Сергей Кыныев (выбравший себе алтайское имя – Акай «Белый Правитель» Кине), рекомендующийся историком и являющийся по совместительству заместителем Эл башчы (неформального лидера) алтайского народа и предводителем религиозного движения, в которое входят целители и предсказатели – «камы», заявил в фильме: «Задолго до открытия Полосьмак, наши шаманы предсказали, что произойдет открытие, и нужно было предупредить, что с этим открытием начнут происходить катаклизмы. На Алтае действуют другие законы, те, что рациональному объяснению не подлежат»[11].

Комментарий Н. В. Полосьмак достигает уровня высокой прозы: «Укок с неожиданной стороны показал значение археологии для современного общества. Мы связаны с нашим прошлым гораздо сильнее, чем думаем. Археологическая находка, древняя мумия, которой мы дали «вторую жизнь», становится действующим лицом не только вновь творимой мифологии …, но и персонажем, который вторгается в современную жизнь. Само это явление — повод для научного исследования. И все было бы хорошо и интересно, если бы кто-то очень заинтересованный не пытался, воспользовавшись глубоким и искренним почитанием предков, свойственным каждому народу, противопоставить эти народы, обратить желание знать свое прошлое в ненависть к тем, кто этим прошлым занимается профессионально, поставить социальные, экономические, политические, экологические и даже геологические проблемы республики в зависимость от присутствия или отсутствия на ее территории одной из пазырыкских мумий. (Более всего на этой стезе преуспели документалисты с душераздирающим фильмом «Месть алтайской принцессы», который с завидным постоянством крутят по Первому каналу.) О, если бы все было так просто, управлять страной было бы одно удовольствие…»[12].

Я только очень опасаюсь, что этот текст прочитали немно-

гие. Многократно б*о*льшую аудиторию недавно собрал очередной телешедевр компании НТВ об алтайской «принцессе», показанный в цикле «Таинственная Россия»[13]. По количеству нелепостей, фальсификаций, глубокомысленной мистики он значительно превзошел пресловутую «Месть…».

Впрочем, история повторяется. В конце 1990-х – начале 2000-х гг. в Республике Тыва было сделано крупное археологическое открытие. На севере республики, в Уюкской котловине, известной у местных жителей как «долина царей», был исследован один из крупнейших в регионе некрополей скифского времени курган Аржан-2. Могила 5 кургана оказалась непотревоженной и содержала очень богатый инвентарь. Парное захоронение мужчины и женщины сопровождало большое число вещей, в том числе золотые украшения и посуда. Богатая отделка из золотых бляшек украшала одежду погребенных[14].

Реакция местного населения носила ажиотажный характер, типологически весьма схожий с событиями на Укоке. Немедленно поползли слухи о губительном воздействии археологических работ на жизнь поселка Аржаан, об осквернении святого места, о гневе и «мести» духов предков... Из уст в уста передавали, что якобы в день вскрытия могилы в поселке от неизвестных причин умерло 5 человек, во всем районе возросла преступность, перестали рождаться дети. Появились уже знакомые нам персонажи. Местная пресса сообщала, что шаманка, которую пригласили из Кызыла, чтобы очистить село, доехала только до оваа* на перевале, рядом с курганом, и отказалась ехать дальше, сказав, что Аржаан в таких грехах, что очистить его уже нет никакой возможности[15]. С другой стороны стали раздаваться призывы вернуть останки в родную землю, развернулась длительная дискуссия о том, где хранить найденные вещи. В итоге значительная часть находок была передана из Эрмитажа в Республиканский краеведческий музей в Кызыле.

Летом 2001 г. экспедиция в составе автора этих строк и

---

*Оваа - памятник, обычно в виде небольшой кучки или столбика из камней, маркирующий наиболее значимые места окружающего ландшафта.

И. А. Селезневой работала в Республике Тыва. В г. Туране нам посчастливилось оказаться в гостях у Т. Е. Верещагиной – руководителя краеведческого музея, журналиста, подвижника, просветителя по призванию. Весь город обсуждал аржанские события: раскопки проводились всего в 12 км от Турана. Разумеется, мы с Татьяной Евгеньевной съездили на памятник, испытав неповторимое чувство прикосновения к вечности. Татьяна Евгеньевна тогда сравнивала, в прямом смысле слова, «золотой блеск древней культуры» с сегодняшней унылой и убогой окружающей действительностью.

Не обошлось и без парадоксальных зигзагов идентичности. Помню оригинальную интерпретацию аржанских находок, выдвинутую местным краеведом. Собрав заинтересованных слушателей, в числе которых оказались и мы, он заявил: «Нет, в Аржане-2 похоронены не тувинцы, не могут они быть тувинцами! Вот в Аржане-1 – это точно были тувинцы». После некоторой паузы слушатели попросили пояснить озвученную позицию. «Это же просто, - последовал ответ, - в Аржане-1 – серебро, серебряные вещи, значит - это тувинцы, тувинцы любят серебро. А в Аржане-2 – золото, золото это не наше, значит, это не тувинцы…». На этом можно было бы поставить точку. Однако в качестве постскриптума еще один, на сей раз библиографический факт. В 2011 г. в свет вышла книга «Тайны Кабырзинской принцессы»[16]. Торжественное шествие «спящих принцесс» продолжается...

**Вместо заключения.** Оценки иеротопий, возникающих в наше время, в большинстве случаев полярны. С одной стороны – это взгляды тех, кто безоговорочно верит в особую священную силу и благодать сакрального пространства, кто жаждет мистического приобщения к чуду. С другой стороны – это позиция тех, кто, походя поверхностно, безапелляционно, не вникая в детали и не приводя серьезных контраргументов, обличают происходящее как духовное мракобесие, торжество иррациональных сил, культ мистицизма и т. п. Нам представляется, что необходим безусловный отказ от этих крайностей. В каждом случае необходиимо серьезное и взвешенное антропологическое и культурологическое исследование феномена иеротопии как

важного социокультурного и психологического явления, требующего глубокого анализа и понимания. Эвристически ценным является сопоставление традиционных и новейших иеротопий, выявление общих факторов их генезиса, архетипов сознания, модусов идентичности. Парадигма борьбы – с мракобесием, невежеством и т.п. – представляется в таких случаях заведомо проигрышной.

---

[1] *Селезнев А. Г., Селезнева И. А., Белич И. В.* Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. — М.: Изд. дом Марджани, 2009. - 216 с. + 48 с.

[2] *Лидов А.* Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. - М.: Феория, 2009. - 352 с. С. 11- 37.

[3] *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. - М.: Ладомир, 1999. - С. 337.

[4] *Селезнев А. Г., Селезнева И. А., Белич И. В.* Культ святых….; *Селезнев А. Г., Селезнева И. А.* Концепт *астана* и культ святых в исламе // Тюркологический сборник 2007-2008. - М.: Восточная литература, 2009. – С. 338-339.

[5] *Селезнев А. Г.* Иеротопия мусульманских священных мест в Сибири (постановка проблемы) // Ислам в России и за ее пределами: история культуры и общества. - СПб.: Магас, 2011. - С. 523-530.

[6] *Данченко Е. М.* Карты Ремезова и фольклор // Интеграция археологических и этнографических исследований. - Омск: Издательский дом «Наука», 2010. - С. 47, 48.

[7] *Козлова Н. К.* Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты. - Омск: Изд. дом «Наука», 2006. - С. 130.

[8] *Дубов И. В.* Культовые камни Ярославского Поволжья // Новые источники по истории Древней Руси: Учебное пособие. - Л.: ЛГУ, 1990. - С. 101-103.

[9] Цит. по: *Дворкин А. Л.* Сектоведение, гл. 19. Источник: «Зов иных миров» № 1, 1996 // Url:\ http://religioved.ru/?p=208. Зависимость генезиса новых иеротопий от психологического шока, связанного с распадом СССР, уже была отмечена в научной литературе. На это, в частности, недвусмысленно указывал В. А. Шнирельман в своем анализе феномена Аркаима, см.: *Шнирельман В.* Аркаим: археология, эзотерический туризм и национальная идея // Антропологический форум. - 2011. - № 14. - С. 158 – 159.

[10] *Полосьмак Н. В.* Всадники Укока. - Новосибирск: ИНФОЛИО-пресс, 2001. - С. 62-86.

[11] *Лучанский А.* Мракобесие в эфире первого канала // Наука в Сибири. - 2006. - № 28-29 (2563-2564). - С. 6-7.

[12] *Полосьмак Н. В.* Пароль «Укок» // Следующий шаг. - 2007. - № 5 / URL:\ http://altayim.narod.ru/parol_ukok.htm

[13] Таинственная Россия. 2 сезон / Горный Алтай: Ворота в Шамбалу? // URL:\ http://webteleradio.com/movies/archives/6526

[14] *Чугунов К. В., Парцингер Г., Наглер А.* Элитное погребение эпохи ранних кочевников в Туве (предварительная публикация полевых исследований российско-германской экспедиции в 2001 г.) // Археология, этнография и антропология Евразии. - 2002. - № 2 (10). – С. 115-124.

[15] *Верещагина Т.* Проблемы Пий-Хемских курганов // Центр Азии. - 2002. - № 23 (31 мая — 6 июня); *Иконников-Галицкий А.* В лучах аржаанского кургана // URL:\ http://www.icape.ru/press/ikkonikov.htm; *Мамуркова М.* Страсти вокруг кургана Аржаан-2 не утихают // Центр Азии. - 2002. - № 33 (9-15 августа); и др.

[16] *Кимеев В. М, Ширин Ю. В.* Тайны Кабырзинской принцессы. - Кемерово: ООО «Примула», 2011. – 272 с.

**Л. М. Шугуров**
*Сибирская автомобильно-дорожная академия (г. Омск)*

# ПАРАДИГМА СВОБОДЫ СОВЕСТИ В ИСЛАМЕ КАК ОСНОВА ДИАЛОГА ХРИСТИАН И МУСУЛЬМАН

Вся история человечества – это диалог, который является по своей действительности средством осуществления коммуникационных связей, условием взаимопонимания людей. Взаимодействие культур создает благоприятную основу для развития межэтнических и межконфессиональных отношений. И, наоборот, когда в обществе есть напряжение и, тем более, конфликты, то диалог между культурами будет затруднен, их взаимодействие будет носить ограниченный характер. Показателем положительного уровня социально-психологического взаимодействия является взаимопонимание, объективной основой которого выступает общность интересов, близких и отдаленных целей и взглядов.

Взаимопонимание предполагает познание людьми друг друга, в основе которого лежат знания основ их материального и духовного существования. Это познание является сложным и динамичным процессом. В этой системе основная роль принадлежит пониманию. Понимание есть универсальная операция мышления, связанная с усвоением нового содержания, включением его в систему устоявшихся идей и представлений. Понимание наделяет смыслом объекты социальной, культурной и природной реальности и вводит их в привычный и связный мир человека. Оно всегда обусловлено социально-историческими и культурными предпосылками. Уяснение смысла объекта как целого предполагает понимание его частей; в свою очередь, требует понимания смысла целого, создавая так называемый «герменевтический круг».

Одной из сторон социального бытия человека как субъекта, имеющего возможность выбора, является свобода. Свобода по отношению к религии включает в себя, во-первых, право исповедовать религию, менять свои убеждения, не исповедовать никакой религии и, во-вторых, право действовать в соответствии со своими убеждениями. Такое понимание принципа свобо-

ды совести является результатом длительного социокультурного развития общества, онтологическим основанием которого является противоположность необходимости и свободы. Известно, что диалектика признает не только единство и борьбу противоположностей, но и переход каждой противоположности в свое другое. В истории философии утвердились две основные концепции. В западноевропейской доминирующей является концепция свободы как истины необходимости, которая представлена Б. Спинозой, Г. Гегелем и К. Марксом. В этой концепции необходимость детерминирует свободу. Другая – противоположная концепция обоснована Н. А. Бердяевым, который утверждал: «Не свобода есть создание необходимости (Гегель), а необходимость есть создание свободы…»[1]. Свобода – это состояние, которое относится к области духа, проявляющееся в творческой активности человека. Человек, по Н. А. Бердяеву, есть творение Бога. Именно в состоянии свободы человек обнаруживает свое богоподобие и божественное предназначение.

Основное содержание понятия свободы совести в современном нравственном и правовом понимании раскрыто в ряде международных документов, к числу которых необходимо отнести Всеобщую декларацию прав человека (ст. 18), Международный акт о гражданских и политических правах (ст. 18), Европейскую конвенцию о защите прав человека и основных свобод (ст. 9). В Декларации о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии и убеждений от 1981 г. (ст. 6) раскрываются все основные правовые аспекты свободы совести. Религия есть сфера жизни, в рамках которой, по мнению человека, устанавливается связь с объектом его веры. В теистических религиях – это Бог. Свобода выбора означает, что человек имеет возможность самостоятельно без давления извне определять свое отношение к религии. Это предполагает также право иметь иные, нерелигиозные убеждения.

Основными атрибутами религиозного сознания являются вера и знание. Это положение настолько очевидно, что наличие других атрибутов уже не допускается. Вместе с тем, в отдельных работах отмечается, что религиозное сознание обладает

особым свойством, которое выражает его парадигмальный характер[2]. Известно, что термин «парадигма» (греч. – «пример», «образец») в системе философского и научного знания имеет два значения: взаимодействие духовного и реального мира; теория или способ, принятые в качестве образца решения научной проблемы. В процессе духовного развития человечество пришло к следующим основным способам решения проблем своего взаимодействия с внешним миром: мифологическому, религиозному, философскому и научному. В соответствии с этим, сформировалась совокупность парадигм, определяющих выбор человеком объекта его познания и деятельности, предмета, средств и методов достижения жизненных целей.

Мифологическое сознание в связи с тем, что его основной особенностью был синкретизм содержания и формы, не носило парадигмального характера. В нем была слабо развита абстрагирующая способность; отсутствовало осознание человеком своего отличия от внешней природы; предмет не отделялся от образа, сознание индивида - от группового сознания. Отмеченные особенности мифологического сознания проявлялись в языке, в котором отсутствовали имена, обозначающие родовые понятия, но имелось значительное число слов, выделяющих в предмете его разнообразные свойства. Выраженное в словах содержание мифологического сознания приобретало характер непосредственной действительности.

Парадигмы религиозного, философского и научного сознания находились в рамках антиномий, обусловленных предметом мыследеятельности человека. В религиозном мировоззрении парадигмы сознания формировались в пределах понятий веры и неверия; в философском – рационального и иррационального; в научном – объективной истины и заблуждения. В философию науки понятие парадигмы было введено Г. Бергманом, представляющим течение позитивизма. Но свое более широкое применение оно получило в связи с распространением идей Т. Куна. Разрабатывая теорию научных революций, он придал термину «парадигма» значение признанных всеми научных достижений, «ко-

торые в течение определенного времени дают модель постановки проблем и их решений научному сообществу»[3].

В анализе сущности и атрибутов религиозного сознания вполне адекватным является первое, «широкое» значение этого понятия. Впервые понятие парадигмы как «образца» мы находим в философии Платона. Великий мыслитель усматривал в эйдосах реально существующие прообразы вещей. Исходя из необходимости опровержения учения Парменида об отсутствии небытия, Платон в «Тимее» рассматривал соотношение между «сверхприродным» (бытием) и «природным» (инобытием) как соотношение между бытием и становлением, т.е. небытием существующим, вечностью и временным миром эйдосов и миром вещей, для которого мир эйдосов является парадигмой его существования. Платон находил в идеях реально существующие прообразы вещей, которые в этом качестве и только в нем обладают подлинным существованием.

Эта линия в учении Платона об эйдосах как парадигме существующего «мира вещей» нашла свое выражение в неоплатонизме, дополнившем «мир идей» образом Демиурга. В средневековой философии она воплощалась в учении об эманации Бога и сотворении им человека и мира по своему подобию и в соответствии с собственной волей. В философии классического немецкого идеализма учение о парадигме приводилось в соответствие с исходными онтологическими основаниями мыслителей. Так, например, согласно Шеллингу и Гегелю, целостный и системный характер природы соответствует его духовному идеальному прообразу.

В современном российском религиоведении утвердилась мысль о том, что сущность религии может быть выражена на основе «многомерного континуума», внутри которого существует синтез различных определений. Наиболее важными, как мы полагаем, являются те, которые отражают характер взаимодействия субъекта и объекта религиозной веры. В этом аспекте религия определяется, во-первых, как необходимо возникающий продукт жизнедеятельности человека и общества; во-вторых,

как отражение действительности; в-третьих, как способ выражения и преодоления человеческого самоотчуждения[4].

В своей первичной ипостаси религия обладает онтологическими предпосылками существования, которые связаны с проявлениями необходимости и свободы. Необходимости, которая в соответствии с основными идеями религиозного сознания тождественна существованию Бога; свободы, которая выступает как выражение стремления человека к Абсолюту. Во вторичной ипостаси религия обладает гносеологическими предпосылками своего бытия, выступая в различных формах сознания, как индивида, так и общества, отражающих совокупность образов трансцендентального мира. В третичной ипостаси религия выступает как способ выражения и преодоления человеческого самоотчуждения, которое имеет социально-психологические основания.

Преодоление человеком ситуации отчуждения достигается различными способами трансцендирования, означающими «выход за пределы» (в смысле преодоления конечности и ограниченности человеческой субъективности). Целостная концепция трансцендирования была разработана С. Л. Франком. Бытие в его понимании носит многообразный характер. Оно представляет собой единство, включающее данные опыта; то, что существует независимо от нашего сознания; и «непостижимое», которое С. Л. Франк понимает как подлинную духовную реальность. В предметной сфере бытия объект противоположен субъекту, в духовной – он внутриположен субъекту и «открывается» ему в процессе взаимодействия. Вследствие этого становятся возможными два способа трансцендирования: идеальное, реализуемое на основе познавательной и эмоционально-волевой интенции и реальное, идущее во-вне, в рамках которого человек конструирует себя по модели трансцендентального и во-внутрь, в котором Абсолют трансформирует человека в соответствии со своими целями. Результатом трансцендирования становится обретение человеком своей сущности. Религия как система знаний предполагает человеку совокупность парадигм, из которых наиболее значимой является парадигма спасения.

В религиозном сознании вопрос о свободе совести и свободе выбора человека сохраняет свой онтологический статус. В объективной и логической постановке он сводится к вопросу о соотношении между индивидуальным бытием человека и Универсумом, или о мере зависимости человека от Бога. В исламе имя первого человека, сотворенного Аллахом, – Адам. Его именуют также «отец человечества» (*абу-л -башар*). Вдохнув в Адама жизнь, Аллах научил его именам всех вещей, возвысив его тем самым над ангелами. Один из них – Иблис, ангел, отказавшийся пасть перед человеком ниц, убедил Адама и его жену съесть запретные плоды одного из райских деревьев. Адам и Хавва, нарушив запрет Бога, были изгнаны из рая, продолжив свою земную жизнь со своими потомками. В священном писании мусульман – Коране – утверждается, что Аллах сохранил свое покровительство Адаму и его потомкам, даровал ему прощение. Этот сюжет библейской и коранической истории выводит на одну из основных проблем мусульманской теологии проблему предопределения. Согласно мусульманскому Священному преданию – Сунне, Адам получил прощение Аллаха потому, что его грех был предопределен. И, как сказано в Коране:

«Потом от Бога своего Адам узнал и принял
Слова (о покаянии своем).
И Свою милость вновь Бог обратил ему,
(Приняв) раскаяние в свершённом» (2:37).

Значение слова «покаяние» в арабском языке выражается термином *таубах.* В мусульманско-религиозной литературе слово *таубах* приобретает значение «возвращение к состоянию покорности». Коран учит, что человек оказывает слишком слаб, чтобы устоять против соблазна дьявола и своих пороков. Поэтому Бог приходит к нему, дает человеку свое Откровение, следуя которому человек обретает спасение:

«Но тем, кто (истину) отвергнет,
Сочтя за ложь знаменья Наши, -
Быть обитателями Ада
И там навечно оставаться» (2:29).

Основными категориями мусульманской этики являются: поступок (*фил*) и намерение (*нийя*). Любой поступок, рассматриваемый в своей полноте, включает в себя и преследуемую им цель. Намерение является таковым не само по себе, а только тогда, когда за ним следует действие. С позиции мусульманской этики намереваться – значит действовать. Намерение, утверждая действие в бытии, предполагает непоколебимость и твердость. В классической арабо-мусульманской литературе утверждались три основных типа классификации намерений-действий, которые опираются на: 1) противопоставление пользы – вреда; 2) природного – пагубного; 3) классификацию «состояний души». Эти типы классификаций, оперируя разными понятиями, исходят из общего представления о том, что мусульманское вероучение дано человеку для того, чтобы следуя ему, обрести спасение. Поэтому, такое понятие как грех, связано (прежде всего) с «нарушением должного», а не с «причастностью ко злу». Вследствие этого в исламе нет признания врожденной греховности человека, которое явилось результатом падения Адама и Хаввы.

Учение о предопределении в исламе в том случае, если оно абсолютизируется, ведет к ложному представлению о том, что ислам проповедует нетерпимость, отрицая свободу воли человека и право исповедовать другую религию. Необоснованность этого представления находится в противоречии, как в минимум, с двумя положениями мусульманского вероисповедования. Во-первых, ислам требует веры в единого Бога, как и христианство; во-вторых, существенным принципом мусульманского вероучения является вера в пророков, признаваемых другими теистическими религиями. Выражением принципа свободы совести является утверждение Корана: «Нет принуждения в религии» (2:256). В начале коранического текста со всей определенностью утверждается:

«Кто (в откровение), что послано тебе, уверил,
И в то, что до тебя ниспослано другим,
И кто (душой всей) уверил жизнь в другую
Они идут прямой стезею Бога,

И лишь они восторжествуют» (2:4,5).

Вне всякого сомнения, Кораном признается универсальный характер откровений, которые были даны Богом другим пророком ранее, так же как и то, что все они суть Божественного происхождения. Отсюда следует вера в пророков, одним из которых является Мухаммад, и признание свободы человека в том, что касается предпочтения той или иной веры:

«Живи душой в согласии и мире с теми,
Кто на восходе (дня) и на закате солнца
Взывает к Господу в молитве,
Ища его благодарения» (18:28).

«Скажи: «Исходит истина от Бога твоего:
Кто хочет, тот уверует в (Него),
Кто хочет, тот останется неверным» (18:29).

Свобода совести сопрягается с другой важной социальной и нравственно-психологической нормой – веротерпимостью. Веротерпимость – антитеза религиозной нетерпимости. Она проявляется в том, что инаковерующие не преследуются и не отторгаются обществом, интегрируются в него на определенных условиях. В различных социокультурных системах веротерпимость распространяется не на всех, кто живет в данном обществе, а только на представителей некоторых конфессий. Такое отношение, возникающее между религиозными организациями, иногда прямо или косвенно поддерживается государством. Так, например, в Российской империи существовало четыре типа религиозных организаций, выделяемых по принципу отношения к ним государства и веротерпимости, проявляемой российским сообществом[5].

1. Государственная православная церковь – переход из православия в какое-либо иное вероисповедование рассматривался как уголовное преступление и карался лишением прав собственности, и, наоборот, всячески поощрялся налоговыми и другими мерами переход из другого вероисповедования в православие.

2. «Признанные терпимые» религиозные организации – католики, протестанты, иудеи, мусульмане, буддисты, которые

имели право свободно отправлять свой культ. Служители христианской конфессии получали от государства денежные содержания, служители других конфессий существовали за счет верующих.

3. «Терпимые непризнанные исповедования» – старообрядцы и религиозные организации сектантского типа, возникшие на основе православия. Будучи непризнанными официально, на бытовом уровне они воспринимались как допустимые.

4. «Непризнанные и терпимые» – считавшиеся изуверскими (скопцы, слепцы) и те, которые в зависимости от обстоятельств квалифицировались как враждебные государству.

Отношения мусульман с представителями других конфессий, в первую очередь – с иудеями и христианами, регламентируются в исламском государстве нормами шариата. Их основу составляет договор (*ахд*), скрепляющий обязательства сторон о защите, покровительстве, соседстве, союзе и т.п. Ахд с иноверцами по шариату должен составляться так, чтобы мусульмане не были вынуждены поступаться чем-либо из своих религиозных ценностей. Одним из видов политического договора между мусульманами и иноверцами (*ахд аз-зимма*) является договор о подчинении и защите. Шариат гарантирует защиту жизни, имущества, права и свободу вероисповедования зиммиев – иудеев и христиан, проживающих на территории исламского государства. Законы шариата относят христиан и иудеев к категории «людей Священного писания» (*Ахль аль-Китаб*) и последователей единого Бога. Пророк Мухаммад говорил: «Если кто-либо причинил несправедливость к человеку, заключившему с мусульманами договор о защите, или унизил его, или заставил выполнить что-либо, что превышает его возможности, или взял у него что-нибудь против его воли, то я буду свидетельствовать против него в день воскресения из мертвых»[6].

Одной из обязанностей зиммиев является уплата налога (*джизья*), от которого освобождаются мусульмане. Как отмечает Г. М. Керимов, «шариат не скрывает, что, облагая налогами мусульман, иноверцев и кяфиров, преследует цель привлечь иноверцев к исламу: налоговая система ислама выполняет

функцию призыва к религии»[7]. Джизья – это налог, который обязан платить дееспособный мужчина. Его не платят женщины, старики, дети, больные и другие люди, не способные трудиться. Возложив на зиммиев уплату налога, ислам освобождает их от личного и материального участия в войне, если мусульманское государство подверглось нападению извне.

Мы видим, что в основу реализации принципа свободы совести была положена религиозная парадигма. Этот процесс обусловлен конкретно-историческими условиями развития общества, типом политического режима и формой правления, установленного в государстве. В современном обществе даются различные оценки принципа свободы совести, которые, несмотря на их противоречивый характер, не могут отменить его универсальной ценности.

---

[1] *Бердяев Н. А.* Самопознание: Фрагмент книги // Наше наследие. – 1988. – С. 46.

[2] *Дмитриева Л. М., Бернацкая Ю. С., Пендикова И. Г.* Религиозная парадигма в духовной культуре общества. – М.: Наука, 2006. – 286 с.; *Купарашвили М. Д.* Сумма трансценденталий. Часть 2. Гносеология разума. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2003. – С. 7-16.

[3] *Кун Т.* Структура научных революций /Пер. с анг. И. З. Налетова. – М.: Прогресс, 1975. – С. 11.

[4] *Яблоков И. Н.* Религиоведение: Учеб. пособие и учеб. словарь-минимум по религиоведению. – М.: Гардарика, 1998. – С. 227.

[5] *Тощенко Ж. Т.* Государство как субъект теократии // СИ. – 2007. – № 2. – С. 3-14.

[6] *Хусейн Хамид Хасан*. Права зиммиев в исламе. – Новосибирск: Изд-во ЭКОР, 1996. – С. 3.

[7] *Керимов Г. М.* Шариат: закон жизни мусульман: Ответы шариата на проблемы современности. – СПб.: Изд-во «Диля», 2007 – С. 258.

**В. Б. Яшин**
*Омский государственный педагогический университет,*
*Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского,*
*Центр гуманитарных социально-экономических и политических исследований-2 (г. Омск)*

# ПАРАДОКСЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ (ТРАДИЦИОННОЕ И НЕТРАДИЦИОННОЕ В НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЯХ)

Идентичность представляет собой многоаспектный, многоуровневый феномен. Одной из фундаментальных его составляющих выступает идентичность религиозная, которая в современных условиях становится все более сложной, парадоксальной и противоречивой реальностью. Основные парадоксы религиозной идентичности в современной России вполне очевидны и уже неоднократно анализировались в специальной литературе. Для иллюстрации этих парадоксов приведем свежие примеры по результатам социологических исследований, проведенных Центром гуманитарных социально-экономических и политических исследований-2 (ГЭПИЦентром-2) на территории Западной Сибири в 1997-2011 гг. при участии автора.

Парадокс первый – большинство россиян сегодня считают себя, скорее, верующими людьми, но при этом религиозная самоидентификация происходит, преимущественно, формально и отчасти - случайно по каким-то внешним, несущностным для религии параметрам. В очередной раз это подтвердил опрос учащейся молодежи г. Тары Омской области, проведенный в марте – апреле 2011 г.[1]. Только 3,97 % респондентов однозначно отнесли себя к атеистам (это - исключительно юноши), еще 11,11 % заявили, что считают себя скорее неверующими, чем религиозными людьми, большинство же участников опроса позиционировали себя верующими. Свыше половины опрошенных (56,35 %) высказались за изучение в рамках школьной программы основ мировых религий, противоположные взгляды разделяют 43,65 %. Эти показатели близки среднероссийским: по

данным опроса, проведенного ВЦИОМ в августе 2009 г., за введение в школах преподавания основ религии выступило 53 % россиян[2]. 72,22 % опрошенных в г. Таре убеждены в необходимости религиозного воспитания, и только 27,78 % придерживаются противоположной точки зрения. Но это, скорее, в теории. Всего 16,67 % опрошенных желают, чтобы их собственные дети выросли религиозными людьми, в то время как 15,08 % не хотят этого категорически, а основная часть респондентов (68,25 %) не смогли определить свою позицию на этот счет однозначно.

Для уточнения глубины религиозности тарской учащейся молодежи респондентам было предложено в формате открытого вопроса прокомментировать мотивы, по которым они высказались в поддержку религиозного воспитания и образования. Ответы свелись к 11 вариантам, при этом участники опроса аргументировали внедрение религии в воспитание и образование чем угодно, но только не собственно религиозными мотивами. Ни один из респондентов не указал, например, что религиозное воспитание и образование обязательны, потому что это – установление Господне, потому что без них невозможны преодоление грехов и спасение души.

Следующее противоречие. В принципе, идентичность предполагает осознание индивидом своей включенности в ту или иную социальную группу, самоотождествление с ней. Соответственно одной из ключевых социальных функций религии является функция интегративная: общая вера сплачивает людей, оформляет их в некое сообщество. Между тем, в последнее время религия все больше утрачивает роль инструмента социализации и все более превращается в набор сугубо личных мировоззренческих установок. В этом отношении показательны материалы этноконфессионального мониторинга, проводимого с 2009 г. среди населения Тюменской области (без учета национальных округов). Результаты этого исследования фиксируют стабильность конфессионального расклада в регионе, в частности, доминирующие позиции устойчиво занимает православие: о своей приверженности этому вероисповеданию заявляют 60 % опрошенных. Однако при ответе на вопрос «Представители ка-

кой конфессии у вас вызывают наиболее позитивные чувства?», в симпатиях к православным признались всего 34,50 % респондентов[3]. Налицо парадокс: «я сам исповедую православную веру, но те, кто придерживается тех же религиозных взглядов, мне не особенно симпатичны». Можно констатировать, что личная «православная ориентация» далеко не всегда сочетается с ощущением своей причастности к православному миру и групповой солидарностью. Это тем более странно, что одна из основ православия – принцип соборности, консолидации людей на основе самоотверженной любви к ближнему и общей вере в Христа.

В связи с этим нельзя не упомянуть еще один парадокс: значительная часть россиян, заявляя о своей самоидентификации с какой-либо определенной конфессией, одновременно демонстрирует весьма низкую степень осведомленности о содержании этого вероучения и его канонических нормативах, а зачастую - и вовсе высказывает суждения, полностью ему противоречащие. В этом отношении не потеряли актуальности результаты опроса, проведенного среди 500 жителей г. Омска в конце 1990-х гг.[4]. Исследование выявило, что среди омичей, назвавшими себя православными, только 2,4 % посещали церковь ежемесячно и 1 % - еженедельно, 16 % «православных» респондентов признались, что не были в церкви ни разу. Остальные же приходили в храм лишь от случая к случаю, причем основными мотивами назывались либо житейские проблемы, либо наличие свободного времени и настроения. Отмечание религиозных праздников как повод для посещения церкви упомянули всего 3,6 % опрошенных, считающих себя православными. В этой же группе респондентов 15,8 % заявили, что никогда не прибегали к молитве, примерно столько же (15,4 %) указали, что молятся лишь иногда. О том, что молятся ежедневно, заявили всего 4 % респондентов православной ориентации.

Наконец, отметим еще один (далеко не последний) парадокс. С одной стороны, в современных условиях религиозная идентичность все чаще выражается в форме приверженности ультраконсервативным фундаменталистским взглядам. Радикализация религии – тенденция общемировая, ее можно расцени-

вать как реакцию на процессы секуляризации, которая, в свою очередь, в наши дни принимает все более агрессивные формы. В России этот комплекс религиозного реванша дополняется синдромом неофита: после долгих десятилетий официального атеизма и богоборчества большинство россиян получили возможность приобщиться к религиозному наследию только на рубеже 1980-х – 1990-х гг., во времена перестройки и становления новой российской государственности. Любому же новообращенному неизбежно присущ максимализм, гипертрофированная модальность личной религиозности. В силу исторически сложившихся российских социокультурных реалий закономерным, начиная с указанного периода, стал рост численности, в первую очередь, последователей православия. Но не менее закономерным стало и то, что для значительной доли «новых верующих» даже Русская православная церковь оказалась «недостаточно православной». Стремление обрести некую «самую доподлинную», «самую аутентичную» православность в 1990-е гг. выразилось, в частности, в феномене «неостарообрядчества» - характерном преимущественно для городской интеллигенции и студенчества увлечении дониконовским христианством, - а также - в массовом исходе под юрисдикцию Русской православной церкви заграницей (как, якобы, наиболее полно сохранившей дореволюционные традиции православной жизни); в 2000-е гг. - в Диомидовском расколе.

При этом стоит особо подчеркнуть, что в постсоветский период даже в самых исторически укорененных российских конфессиях существенно увеличилась доля верующих первого поколения – тех, кто принял данную религию не от рождения, не в силу семейного и общественного воспитания, а по сугубо личному выбору. Тем самым даже те конфессии, которые определяют духовный климат в России уже не одно столетие, сегодня имеют черты, характерные, скорее, новым религиозным движениям (НРД).

С другой стороны, на рубеже XX-XXI вв. в России резко активизировались собственно НРД, широкое распространение получили оккультно-эзотерические учения и мистические прак-

тики. Непрекращающийся процесс генерирования все новых и новых культов и сект многими воспринимается как очередной парадокс современной религиозной эпохи: с секулярной точки зрения религия уже исчерпала свой потенциал, и, казалось бы, история религий давно завершилась. С тем, что история религиозных поисков, по идее, закончилась, скорее согласится и человек верующий, но, по другим основаниям, все священные истины уже открыты и обрели окончательные формы, поэтому появление НРД воспринимается как какая-то аномалия, нонсенс.

Все вышесказанное свидетельствует о том, что в России пока не восстановились традиционные механизмы бытования и трансляции конфессиональных систем. В связи с этим сохраняет актуальность вопрос: а что же это такое – религиозная традиция? Дискуссии о принципах дифференциации религий на «традиционные» и «нетрадиционные» в нашей стране идут уже более 20 лет, но перспективы прихода к консенсусу на этот счет пока не просматриваются (впрочем, это касается и понятийно-категориального аппарата «новой религиозности» в целом). Вместе с тем, вполне отчетливо обозначились основные подходы к этой проблеме.

В популярной антисектантской литературе понятие «нетрадиционная религия» стоит в одном смысловом и (главное) экспрессивно-оценочном ряду с категориями «деструктивный культ» и «тоталитарная секта». В связи с устойчивыми негативными коннотациями часть религиоведов и идеологов правозащитного движения считают вообще недопустимым использование терминов «традиционные» и «нетрадиционные» религии в строго академических, а также в официальных и медийных текстах. Такую позицию занимает, в частности, один из ведущих специалистов в области государственно-конфессиональных отношений М. И. Одинцов: «Негативные тенденции в сфере обеспечения свободы совести происходят на фоне сохраняющихся в различных сегментах российского общества настроений ксенофобии и нетерпимости. К сожалению, нередко они приобретают конфессиональную направленность, проявляются в публичных призывах к разделению граждан по признаку их отношения к ре-

лигии, а религиозных объединений - по признакам «традиционные - нетрадиционные», т.е. «правильные - неправильные»[5]. Схожая мысль присутствует в известном пособии «Прикладное религиоведение для журналистов»: «Самым распространенным заблуждением является устойчивое и неверное представление о том, что в России на законодательном уровне если не закреплено, то присутствует упоминание о «четырех традиционных религиях». Соответственно, само упоминание о «нетрадиционности» является негативным маркером, ложно апеллирующим к закону и (в логическом развитии) этому закону противопоставленным»[6].

Не так радикально, но, в целом, тоже настороженно и сдержанно относится к категориям «традиционные» и «нетрадиционные» религии М. П. Мчедлов[7]. С оговорками он признает наличие «объективных факторов, позволяющих обществоведу использовать понятие традиционная религия в целях описания, дескрипции, не придавая при этом ему политико-правого измерения и не видя в этом основания для дискриминации других вероисповеданий». С этой точкой зрения солидарен И. Я. Кантеров[8]. Тем не менее указанные термины активно используются в среде религиоведов, причем термин «нетрадиционная религия» обычно применяется как синоним «нового религиозного движения». Напротив, Е. Г. Балагушкин разводит эти понятия, рассматривая НРД как частный вариант более широкого феномена нетрадиционной религиозности[9].

Нет единства и о критериях «традиционности» / «нетрадиционности». В одних случаях акцент делается на временных параметрах: «нетрадиционные культы», «неорелигии», «внеконфессиональные, неканонические верования», «альтернативные культы» - так обозначаются религиозные движения, получившие распространение в США и Европе в 1960-70-е гг., а затем - в России»[10]. «Каждая эпоха в соответствии со своими специфическими особенностями порождает и свои разновидности религии. На этой идее базируется классификация религий, созданная крупнейшим американским социологом Р. Белла… По мнению Р. Белла, в XX в. начинается новый этап в эволюции религии. Этот этап характеризуется ослаблением влияния и авторитета

традиционных религий и появлением значительного числа новых религиозных движений, организаций, культов, которые в нашей отечественной литературе часто называют нетрадиционными религиями»[11].

Другие авторы (например, А. С. Астахова) считают более значимыми пространственные характеристики бытования конфессии: «Многовековая история религии в какой-либо другой стране не позволяет говорить о ее «новизне», но вполне позволяет говорить о ее «нетрадиционности» для нашего региона. Иными словами, то, что является традиционным для одних регионов, в других можно признать нетрадиционным, но никак не новым религиозным движением»[12].

Третья группа исследователей (Е. Г. Балагушкин[13], Л. И. Григорьева[14], Ю. В. Рыжов[15] и др.) полагают главным признаком нетрадиционности той или иной религии ее качественную новизну, изначальное противопоставление всем традиционным религиям в целом, принципиальное своеобразие разрабатываемой ей парадигматики и религиозной картины мира.

Стоит отметить и еще один вопрос, по которому среди специалистов нет единого мнения. Часть религиоведов определяют как традиционную только религию, создающую базовые традиции социума, в пределах которого она существует. Иными словами, традиционная конфессия понимается исключительно как конфессия культурообразующая. С другой точки зрения, приоритет признается за уже сложившимися традициями: если какая-либо новая религия соответствует существующим в данном обществе социокультурным нормам, она может пополнить число традиционных для него конфессий.

При всем разнообразии подходов к разделению религий на традиционные и нетрадиционные, прослеживается практически полное единодушие по двум параметрам. Прежде всего, как правило, не оговаривается, какая именно традиция имеется в виду – первичная или вторичная. «Новейший философский словарь» формулирует различия между этими классами традиций следующим образом: «В узком смысле слова термин традиция употребляется для характеристики самоорганизующихся и са-

морегулирующихся (автономичных) подсистем человеческой деятельности и связанного с ними социокультурного опыта, функционирование и развитие которых не связано с институциональными формами обеспечения через специальный аппарат власти. Поведение социальных субъектов, организуемое и регулируемое с помощью традиции, не предполагает формулирование и экспликацию целей действующими субъектами, его смыслы скрыты (даны) в нем самом. Правомерность традиционных форм действия обосновывается и узаконивается самим фактом их существования в прошлом, а их эффективность оценивается через точность следования принятому образцу. Такой вид традиции можно назвать аутентичной, «первичной», нерефлексивной традицией. Она транслируется как непосредственно-практически через воспроизведение определенных форм действий и следование определенным регламентирующим правилам поведения (ритуал), так и устно через фольклор и мифологию… Уже в древневосточных, а особенно в античном обществах традиции приобретают свою превращенную форму, рефлексируясь и рационализируясь в рамках профессионально создаваемой культуры. Здесь она фиксируется в определенных текстах, получает письменно-знаковое выражение. Пройдя такого рода обработку традиция. вновь возвращается в пласт реального поведения и может вполне осознанно поддерживаться и трансформироваться действующими субъектами … Именно в этих случаях можно говорить о неаутентичных, «вторичных», рефлексивных традициях»[16].

Во-вторых, под традицией обычно понимается весь комплекс разновременных по происхождению устойчивых форм социокультурного опыта и механизмов его межпоколенной трансляции, функционирующий в определенном социуме в изучаемый исторический период. Между тем, для носителей традиционного мировоззрения главной сущностной характеристикой подлинной традиции считается ее изначальность. По этой логике, истоки традиции восходят к сакральному времени. Традиция возникает одновременно со становлением сакрального Космоса как единственно допустимый порядок человеческой деятельно-

сти и образа жизни, поддерживающий и гарантирующий стабильное существование всей Вселенной. Именно поэтому традиционное общество предельно консервативно и экстенсивно: малейшее отступление от традиции, существующей испокон веков, любые перемены считаются чреватыми космической катастрофой и погружением в первородный Хаос. Именно традиция первичная изначальная (примордиальная в терминах традиционализма) и является традицией в прямом смысле этого слова. Что конкретно понимать под ней – это неизбежно акт веры: у нас нет и, видимо, никогда не будет надежных аутентичных источников на этот счет.

Согласно авраамическим религиям, исходная форма религиозности – монотеизм, явленный как Праоткровение. Человек для того и был создан Всевышним, чтобы пребывать с ним в постоянном общении и взаимной любви, и само творение мира в иудаизме, христианстве, исламе мыслится обусловленным этой целью. Грехопадение привело к разрыву связи человека и Бога, однако у падшего человека сохранился и требовал удовлетворения религиозный инстинкт, заложенный Создателем – потребность в вере, в переживании и прославлении Священного. Поскольку диалог с Творцом стал невозможен, человеку пришлось довольствоваться всевозможными суррогатами, и он принялся конструировать вторичную традицию – политеизм, язычество, в которых причудливо перемешались смутные обрывки воспоминаний об истинном Боге, человеческие заблуждения и наваждения Дьявола. Только библейское Откровение сделало возможным возвращение человека в первоначальное духовное состояние и восстановило разорванную связь с Творцом (кстати, в контексте проблемы соотношения традиционных и нетрадиционных религий уместно вспомнить, что начиная с Аврелия Августина до XVII-XVIII вв. термин «религия» - буквально «восстановление связи» - применялся исключительно в отношении христианства как единственной возможности возрождённого единства с трансцендентным Богом; все, что противоречило христианской догматике, воспринималось либо как ересь, либо как языческое безбожие).

С позиций сциентистского дискурса, первичная традиционность связана с архаической мифологией, истоки которой усматриваются в глубинной психологии и механизмах коллективного бессознательного. С этой точки зрения становление вторичных традиций происходит в рамках религий «осевого времени»[17], преодолевающих синкретизм мифологического мировоззрения и порождающих принципиально новые картины мира и жизнесмысловые установки. В наиболее мягкой форме, сохраняя преемственность, трансформацию традиционности осуществили буддизм, индуизм, учения Лао Цзы и Конфуция, в ультрарадикальной, воинствующе-бескомпромиссной - религии монотеистического Откровения. Еще Р. Петаццони[18] обращал внимание на то, что никогда и нигде исторически известные религии монотеизма не утверждались путем постепенной, плавной эволюции мифологической архаики. Напротив, всякий раз это была грандиозная духовная революция, решительно отбрасывающая и разрушающая предшествующие верования и традиции; установление культа Бога Единого всякий раз начиналось с безоговорочного запрета на привычное поклонение древним богам. В этом смысле как раз монотеистические религии и есть самые нетрадиционные.

Таблица 1. Основные различия мировоззренческих основ первичной и вторичной традиционности.

| Первичная традиция | Вторичная традиция |
|---|---|
| Космос | Бог и человек |
| Природа | Культура |
| Естественное | Сверхъестественное |
| Невыделенность человека из природы и общества | Личное спасение |
| Циклизм, внеисторизм | Линейное восприятие времени |
| Мифологическое прошлое как универсальная матрица | Эсхатология |
| Ритуализм | Праведность, этика |

Особую позицию по отношению к проблеме первичной и вторичной традиционности занимают оккультно-эзотерические учения, прежде всего -традиционализм. Так, согласно Рене Генону, Примордиальная Традиция была открыта человечеству в незапамятную архаику из трансцендентных, надчеловеческих сфер. Это Праоткровение понимается Геноном не как набор религиозных догм или культурных условностей, а как некое Абсолютное Знание, как «священная наука», оперирующая мистическими принципами бытия. С течением времени ее суть начинает все более забываться и профанироваться, интегральная Традиция распадается на множество частных социокультурных феноменов, сакральное бытие человечества сменяется утилитаризмом и бездуховностью. Тем самым, согласно Генону, все исторически известные религии возникают в результате отхода от Примордиальной Традиции (хотя и содержат какие-то ее осколки), а следовательно, все они в равной степени нетрадиционны[19].

При любом варианте ответа на вопрос, какова исходная форма традиционности, на первый взгляд, кажется логичным, что наиболее далеки от первичной традиции именно новые религиозные движения. Но, похоже, здесь все не так однозначно. С одной стороны, массовое увлечение НРД не следует рассматривать в отрыве от глубинного интереса культуры XX – начала XXI вв. к архаике и мифотворчеству. Оно обусловлено неизбывной человеческой потребностью в иррациональном, стало ответом на крайности рационализма и наступления технократической цивилизации. Особенно ярко и эксплицитно реанимация архаических мотивов в новых религиозных движениях проявилась в феномене неоязычества и широком увлечении техниками вхождения в измененные состояния сознания. Но архаика так или иначе присутствует во всех формах религиозности – на уровне феноменологии религия принципиально внеисторична. При всем внешнем многообразии религиозная жизнь человека опирается на ограниченный ряд универсальных символов, мифологем и ритуальных сценариев, которые М. Элиаде определил как «культурные архетипы» [20]. При этом М. Элиаде делает важное уточнение: «Употребив понятие «архетипы», я… имею в

виду не те архетипы, которые были описаны К. Г. Юнгом. Для Юнга, как известно, архетипы – это структуры коллективного бессознательного. Но я … совсем не касаюсь проблем глубинной психологии и не работаю с представлениями коллективного бессознательного. Я понимаю понятие «архетип» … как синоним к «образцам для подражания» и «парадигмам», то есть в конечном счете в августиновском смысле»[21] .

Несмотря на различия интерпретаций понятия «архетипы», в обоих случаях подчеркивается их универсальность и устойчивость в истории религии и культуры. Это константы религиозного опыта, обнаруживающие себя на всем пространстве религии; они могут выражаться и комбинироваться по-разному в зависимости от культурного контекста, но всегда сохраняют типологическое единство. Иначе говоря, за внешней новизной и экзотичностью НРД современности скрываются все те же неизменные архетипы, что и на заре человеческой истории. С другой стороны, сама архаическая традиция в ряде своих аспектов парадоксальным образом как бы предугадывает направления религиозного модернизма, содержит черты, которые обычно считаются безусловно специфическими для новых религиозных движений. Отметим некоторые из них.

Самое расхожее обвинение в адрес НРД то, что они именно нетрадиционны: нарушают привычный уклад и размывают устоявшиеся ценности. Между тем архаическая традиция оформляет и включает в себя не только жесткие нормы социокультурного порядка, но и обязательные правила их нарушения. Весь ритм сакрального календаря в традиционном обществе построен на периодическом прорыве изначального Хаоса и последующем ритуальном возрождении Космоса, поэтому сценарий архаичного праздника (прежде всего, праздника Нового Года) предусматривает вре́менную отмену всех норм и запретов, ритуальную инверсию традиционных предписаний. Демонстративное антиповедение, инаковость, несоответствие традиционному социальному стандарту в мифологической архаике выступают маркерами высокого сакрального статуса шаманов, знахарей, юродивых и т.д.[22]. Более того, архетипический образ самого Куль-

турного Героя - основателя традиций и социокультурных порядков - включает в себя черты трикстера, т.е. нарушителя всех традиционных норм и табу, «особого, отличающегося от других и от всего коллектива в целом героя, стоящего, как правило, вне общества (или в некоторой изоляции от него) и обладающего особым типом поведения и особой психической структурой»[23].

Еще один стереотип в отношении НРД связан с представлениями об их инородности, чуждости существующим традициям, искусственной занесённости откуда-то со стороны. Например, Н. А. Трофимчук определяет «нетрадиционные религии» как «неукорененные в культуре и, как правило, привнесенные извне в результате миссионерской деятельности»[24]. Но и в этом отношении НРД парадоксально следуют архаическим традициям. В основе мифологического восприятия иноэтнических групп лежит оппозиция «мы - они»: к человечеству, к сфере Культуры, к норме относятся только представители своего этноса (с этим связаны типичные автоэтнонимы, которые буквально означают «люди», «настоящие люди» и т.д.), в то время как иноплеменники воспринимаются как существа нечеловеческой природы. Мифологическое сознание ассоциирует чужие этносы с Хаосом, с Природой, с нижним миром, смертью, они описываются как дикие, враждебные, обладающие сверхъестественными, аномальными способностями.

В целом архаичному человеку свойственно «во всяком чужом… подозревать колдуна и относиться к нему с опасливым уважением, а к колдуну и шаману, даже при очевидной их родственности, - с подозрительностью как к агентам враждебных соседей»[25]. Не случайно аборигенные народы Сибири считали самыми могучими шаманами именно иноплеменников и, в особо трудных ситуациях, старались обращаться за помощью именно к ним. Так, в частности, кеты «за лечением обращались только к шаманам-чужеродцам, «свою кровь» шаман не мог лечить»[26]; ульчи для больших поминок обычно приглашали нанайских шаманов[27]; тунгусы Туруханского края «нанимают русских похоронить мертвеца, в особенности если сей последний был шаман»[28]. К этому же комплексу представлений о чужаке

относится и ритуальная практика эвенков, у которых на Медвежьем празднике правом ритуального заклания медведя обладали только инородцы[29]. Судя по всему, отмеченный аспект восприятия представителей «чужой» этнической группы создавал важные психологические предпосылки, облегчавшие и даже в какой-то степени стимулировавшие заимствования элементов «чужой» культуры как культуры, принадлежащей сфере сакрального. Поэтому «чужие», «они» были не только однозначно враждебны «своей» культуре, но и в определенной мере необходимы ей как посредники между «настоящими людьми» и миром сверхъестественных сил.

Кроме того, спецификой НРД (и – шире – современной религиозности в целом) принято считать акцент на личностный религиозно-мистический опыт и развитие оккультных способностей, самостоятельные поиски и индивидуальные интерпретации религиозных истин, сменившие безоговорочное подчинение внешнему религиозно-догматическому авторитету. Но и здесь архаика «играет на опережение». Имеются в виду, прежде всего, шаманизм, основанный на уникально-личностных способностях и индивидуальных мистических прозрениях шаманов, а также - нагуализм – практика (известная, в частности, племенам Северной Америки и Западной Африки), «существенной чертой которой является чисто индивидуальное отношение человека к миру сверхъестественного, приобретение личными усилиями сверхъестественного патрона, при второстепенном значении всяких общеплеменных норм, обрядов и верований»[30].

Таким образом, в феномене НРД, по большому счету, нет ничего ни особо нового, ни «ненормального», ни «нетрадиционного». За их причудливыми и непривычными внешними формами продолжают свое вневременное бытие универсальные структуры религиозной жизни. Разумеется, сказанное ни в коей мере не является апологией. Речь о другом: так называемые НРД укоренены в человеческой культуре намного глубже и прочнее, чем обычно принято думать.

[1] *Казанцева В. Е., Яшин В. Б.* Отношение учащейся молодежи города Тары к религии // Социально-экономическое и культурное развитие России: Материалы V Всероссийской с межд.уч. научн.-практ. конф. – Тара: ОмГПУ, 2011. – С. 143-146.

[2] Появились результаты опроса ВЦИОМ [электронный ресурс]. 2009. 21 сентября. Код доступа: http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=32090.

[3] Архив ГЭПИЦентра-2. - Ф. 03. Сектор 63. Д. 56.

[4] *Yashin V. B.* Le pluralisme religieux dans la Russie actuelle: La variante d'Omsk // International Journal on Multicultural Societies. - 2000. - Vol. 2. - № 2. - P. 202-205.

[5] *Одинцов М. И.* Свобода совести в России: Новые угрозы и вызовы // Религии Поволжья: проблемы социального служения: Сб. материалов конф. – Нижний Новгород: Изд-во «Пламя», 2009. – С. 18.

[6] Прикладное религиоведение для журналистов / Сост. и ред. М. Григорян. – М.: Права человека, 2009. – С. 62.

[7] *Мчедлов М. П.* Религиоведческие очерки. – М.: Научная книга, 2005. – С. 52.

[8] *Кантеров И. Я.* Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). - М.: Изд-во МГУ, 2006. - С. 30; *Он же.* Новые религиозные движения (введение в основные концепции и термины): учеб. пособие. В 2 ч. - Ч. 1. - Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2006. – С. 33-34.

[9] *Балагушкин Е. Г.* Критика современных нетрадиционных религий (истоки, сущность, влияние на молодежь Запада). - М.: Изд-во МГУ, 1984; *Он же.* Нетрадиционные религии в современной России: морфологический анализ. - Ч. 1. - М.: ИФ РАН, 1999; *Он же.* Проблемы морфологического анализа религий. – М.: ИФ РАН, 2003. - 218 с.

[10] История религии: Учебник / Под общ. ред. И. Н. Яблокова. - В 2 -х т. - Т. 2. - М.: Высшая школа, 2002. - С. 608.

[11] *Радугин А. А.* Введение в религиоведение: теория, история и современные религии: Курс лекций. - М.: Центр, 1996. – С. 251.

[12] *Астахова А. С.* Новые религиозные движения в трансформирующемся российском обществе: социальные процессы интеграции и изоляции. Автореф. дис. … канд. социол. наук. – Казань, 2011. - С. 11-12.

[13] *Балагушкин Е. Г.* Нетрадиционные религии в современной России... - С. 13-16.

[14] *Григорьева Л. И.* Религии «Нового века» и современное государство. – Красноярск: СибГТУ, 2002. – 399 с.

[15] *Рыжов Ю. В.* Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве. – М.: Смысл, 2006.- 328 с.

[16] Новейший философский словарь. [электронный ресурс]. 2009. Код доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_new_philosophy/1240ТРАДИЦИЯ.

[17] *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. - М.: Политиздат, 1991. - С. 32-50.

[18] *Pettazzoni R*. Essays on the history of Religions. – Studies in the history of Religions. Supplement to Numen. I. – Leiden, 1954. – 226 P.

[19] *Генон Р.* Символы священной науки. - М.: Беловодье, 2002. – 494 с.; *Он же*. Царство количества и знамения времени. – М.: Беловодье, 1994. – 295 с.

[20] *Элиаде М.* Мефистофель и андрогин. – СПб.: Алетейя, 1998. – 374 с. *Он же*. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.

[21] *Элиаде М*. Космос и история. Избранные работы. – М.: Прогресс, 1987. – С. 30.

[22] *Сагалаев А. М., Октябрьская И. В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 110-117; *Тэрнер В.* Символ и ритуал. – М.: Наука, 1983. – С. 168-264; *Успенский Б. А.* Антиповедение в культуре Древней Руси // Успенский Б. А. Избранные труды. – Т. I. – Семиотика истории. Семиотика культуры. – М.: Гнозис, 1994. – С. 320-332.

[23] *Топоров В. Н.* Образ трикстера в енисейской традиции // Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX вв. – Новосибирск: Наука, 1987.– С. 6.

[24] *Трофимчук Н. А.* Чего добиваются борцы с новыми сектами? // Религия и право. - 1999. - № 5. - С. 27.

[25] *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* «Изгой» и «изгойничество» как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского периода. («Свое» и «чужое» в истории русской культуры) // Типология культуры. Взаимное воздействие культур. - Труды по знаковым системам. XV. - Ученые записки Тартуского университета. Вып. 576. – Тарту: Тартуский университет, 1982. - С. 110.

[26] *Алексеенко Е. А.* Кеты. Историко-этнографические очерки – Л.: Наука, 1967. – С. 184

[27] *Смоляк А. В.* Ульчи. Хозяйство, культура и быт в прошлом и настоящем. – М.: Наука, 1966. – С. 128.

[28] *Третьяков П.* Туруханский край // Записки Императорского РГО. II. – СПб., 1869. – С. 383.

[29] *Анисимов А. Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. - М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1958. – С. 108-109, 120-121.

[30] *Токарев С. А.* Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – С. 303.

# Часть II. МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ И ГРУППОВАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: РЕГИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

**М. А. Жигунова**
*Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН,*
*Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского*

## НАСЕЛЕНИЕ СИБИРИ: МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ И ПРОБЛЕМЫ РЕГИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ*

На рубеже 1990-х - 2000-х гг. Россия столкнулась не только с вызовами глобализации, но и с геополитическими угрозами разрушения ее целостности. В связи с этим особую актуальность приобрели вопросы региональной политики и региональной идентичности. Свою позитивную роль в снижении потенциала межэтнической напряженности в этот период сыграл процесс становления региональных историко-культурных общностей, существующих в пространстве, очерченном естественно-географическими и политико-административными либо государственными границами, и идентифицирующих себя в качестве таковых на основании проживания на определенной территории[1].

Понятие «идентичность» сегодня широко используется в философии, психологии, этнологии, культурной и социальной антропологии, социологии, педагогике, истории, культурологии с различными значениями и в разных аспектах. В самом общем понимании оно означает осознание индивидом своей принадлежности к какой-либо группе, а также – представления о типичных чертах ее характера и культуры.

**Работа по данной теме проводится при поддержке РГНФ, проект № 11-01-00213а «Русские сибиряки: идентичность и традиционно-бытовая культура (середина XX – начало XXI вв.».*

Региональная идентичность выражается, прежде всего, в позитивном отношении к своей малой родине, той земле, на которой человек родился и проживает, трудится на ее благо. Вероятно, можно допустить, что именно естественность является едва ли не самой характерной особенностью формирования и функционирования региональной идентичности[2]. В настоящее время, для жителей Сибири, именно региональная идентичность (по сравнению с социальной, этнической и конфессиональной) является наиболее устойчивой, осознанной и реальной.

Впервые в отечественной политике попытка обосновать региональную специфику была предпринята сибирскими областниками, развивавшими концепцию Сибири как особой области с присущими ей географическими, этнокультурными, политическими особенностями, а также - специфическим региональным самосознанием[3]. Уже к середине XIX в. местные идеологи озаботились поиском сибирской идентичности. А. П. Щапов выдвинул тезис о существующей здесь общности «европейско-сибирского, или великорусско-инородческого типа», а Н. М. Ядринцев – о новой «сибирско-русской народности»[4]. Становлению «сибирства» по мере роста населения способствовали замкнутость Сибири от европейской части России в связи с отдаленностью, природно-климатические условия, обилие земель и угодий, определенная свобода в жизнедеятельности пришлого населения и аборигенов, демократизм, относительно мирное сосуществование коренных народов и выходцев из Европейской России, а также - наличие доминирующего этноса как особого культурного ядра, скрепленного определенной религией, традициями, нравственностью, открытостью по отношению к коренным народам Сибири при отсутствии идеологии расовой предубежденности[5].

В данной работе мы рассмотрим основные моменты межэтнических взаимодействий населения Сибири на примере современного регионального самосознания, основываясь на материалах историко-этнографических экспедиций и этносоциологических опросов. Эти исследования проводились студентами и сотрудниками ОмГУ, Омского филиала Института археo-

логии и этнографии СО РАН, Сибирского культурного центра и Омской областной общественной организацией «Центр славянских традиций» под руководством автора в 1985-2011 гг. в различных регионах Сибири и Северного Казахстана. Вопросы межэтнического взаимодействия и этнокультурных взаимовлияний в Сибири изучаются на протяжении длительного периода времени. Актуальность исследований «сибирской тематики» особенно возросла в последние годы, о чем свидетельствует целый ряд проведенных научных конференций и опубликованных новых монографических работ[6].

Сибирь является своеобразной моделью, в которой представлены все основные социокультурные составляющие современной России. Известно, что одной из характерных особенностей российского социума с самого начала всегда была чрезвычайная полиэтническая мозаичность[7]. Еще в большей мере это относится к Сибири. Исторически складывалось так, что в формировании населения этого региона приняли участие выходцы из различных губерний европейской части страны и Урала, различные по своему социальному, конфессиональному и этническому составу. С середины XX в. в Сибирь устремились новые переселенческие потоки, связанные с ее промышленным освоением, разработкой нефтяных и газовых месторождений, целинных и залежных земель. После распада Советского Союза этническая мозаичность возросла не только за счет мигрантов из бывших советских республик, но и различных стран Дальнего зарубежья. Поэтому современное население Сибири характеризуется особой гетерогенностью. По данным Всероссийской переписи населения 2002 г., здесь зафиксированы представители более 200 различных национальностей, среди которых подавляющее большинство приходится на русских.

Массовые этнокультурные, соседские, дружественные и родственные отношения людей самых разных национальностей обусловлены совместным проживанием, тесными хозяйственными, торговыми и культурными связями, межнациональными браками. Наиболее активно эти процессы протекают в городской местности, где пребывает около 75 % населения. Согласно дан-

ным наших опросов, русские Сибири чаще всего дружат с немцами, украинцами, казахами, татарами и чувашами (которые являются здесь довольно многочисленными). Нередко называют друзьями армян, азербайджанцев, белорусов, грузин, евреев, латышей, эстонцев, чеченцев, мордву. В качестве друзей встречаются также арабы, китайцы, норвежцы, американцы, буряты, башкиры, болгары, греки, итальянцы, корейцы, киргизы, дагестанцы, узбеки, удмурты, ханты, ненцы, якуты и многие другие. Около 80 % опрошенных русских проводят различные праздники и семейные события с людьми разных национальностей[8]. Между тем, именно совместные праздники являются одним из существенных факторов, влияющих на формирование толерантности, способствующих этнокультурной компетенции, взаимопроникновению и взаимообогащению различных этнических культур.

Своеобразным показателем стабильности межэтнических отношений являются национально-смешанные семьи. Согласно данным архивов ЗАГС, в 1950-1970-е гг. в отдельных регионах Западной Сибири межэтнические браки составляли от 38 до 73 %. В 1970 - 1980-е гг. их количество стало сокращаться, и уже к началу XXI в. они составляли около 20 % от всех заключенных браков. Данные наших этносоциологических исследований свидетельствуют о том, что в семьях 70 % опрошенных русских имеются близкие родственники других национальностей, чаще всего: украинской, немецкой, татарской, казахской, белорусской, чувашской, польской, армянской, азербайджанской, башкирской. Также встречаются латыши, эстонцы, евреи, грузины, ингуши, молдаване, мордва, цыгане, узбеки, селькупы, ненцы, ханты, алтайцы, буряты, шорцы и многие другие. Среди близких родственников сибиряков имеются американцы, англичане, арабы, африканцы, болгары, венгры, греки, итальянцы, китайцы, корейцы, кубинцы, монголы, немцы, норвежцы, румыны, сербы, турки, французы, финны, чехи, шведы, японцы и др. На вопрос «*За человека какой национальности Вы предпочли бы выдать замуж свою дочь?*» более половины опрошенных в 1985-2011 гг. жителей Сибири ответили: «*Не имеет значения*», «*Лишь бы человек был хороший, да любили б друг друга*». Таким образом,

мы приходим к выводу о том, что для сибиряков определяющую роль играют личностно-психологические характеристики человека, а не его этническая принадлежность.

На ранних этапах освоения Сибири обычно мужчины выбирали себе жену из представителей аборигенных народов. В настоящее время чаще русские женщины вступают в брак с партнером другой национальности. В силу различных причин, в таком браке либо русская женщина перестраивается под традиции другой культуры (учится готовить блюда национальной кухни, осваивает обычаи и обряды, принимает религиозную веру мужа), либо разные этнические культуры мирно сосуществуют, причудливо переплетаясь. По-разному в таких семьях определяется этническая принадлежность детей. Согласно данным этносоциологических исследований, проведенных нами совместно с В. В. Реммлером в 1993 г., большинство опрошенных считали, что при выборе национальности подростками из национально-смешанных семей главным является национальность отца (40,9 %), желание самого подростка (33,3 %), язык (22,9 %) и национальность матери (21,9 %). Место проживания выделили в качестве значимого фактора лишь 5,7 % опрошенных (хотя нам встречались в 2000-е гг. русские девушки, определяющие себя «*казашками, т.к. родились и проживают в Казахстане*»).

В советское время подростки из национально-смешанных семей чаще всего выбор делали в пользу русской национальности или национальности отца. Встречались случаи, когда в паспорт записывали русскую национальность подростку, хотя ни один из родителей к этой национальности не принадлежал. Встречаются подобные случаи и в нашей практике. Так, очень многие потомки белорусов, проживающие в Сибири, считают себя русскими. Называют себя русскими дети из украинско-немецких, белорусско-казахских и других межнациональных семей. Нередко встречаются варианты этнической самоидентификации, противоречащие происхождению. Так, человек определяет себя русским, несмотря на то, что его родители являлись украинцами, белорусами, поляками, немцами, татарами, казахами, цыганами и т.д.: «*Считаю себя русской, хотя родители –*

*немцы, и в паспорте записана немкой. Но я живу в России, немецкий язык не знаю*», «*Я – русская; национальность, как и родителей, не выбирают* (родителей считает русскими, хотя отец родился в белорусско-грузинской семье, а мать – в польско-украинской)». Девушка из казахско-татарской семьи считает, что она - «*русская и никакая другая, потому что душа у меня русская*», другая представительница тюркских народов определила себя так: «*татарка по рождению, но русская – по жизни*». Иногда принадлежность к русскому народу аргументируется следующим образом: «*Я родилась и живу в России, говорю на русском языке, значит, я - тоже русская*». Подобные примеры подтверждают мнение В. И. Даля, который считал, что «ни прозвание, ни вероисповедание, ни самая кровь предков не делают человека принадлежностью той или иной народности. Дух, душа человека – вот где нужно искать его принадлежность к тому или иному народу. Чем же можно определить принадлежность духа? Конечно, проявлением духа – мыслью. Кто на каком языке думает, тот к тому народу и принадлежит»[9].

Обычно язык является символом этнической принадлежности. Но в современном мире наблюдается рост билингвизма и полилингвизма, не всегда совпадает языковая и этническая принадлежности. Человек, считающий себя русским, может слабо знать русский язык. И, наоборот, респондент определяет себя казахом, немцем или татарином, но в качестве родного языка называет русский. В фонде русской сибирской лексики имеются заимствования из селькупского, кетского, эвенкийского, эвенского, нанайского, юкагирского, чукотского, корякского, ительменского, а также - хакасского, якутского, тувинского, алтайского, бурятского, монгольского, ненецкого, хантыйского и мансийского языков, из языков прибалтийско-финских, саамского, пермских, татарского, турецкого, крымско-татарского, саамского и др.[10].

Поскольку сибирский регион относится к зонам активных межэтнических контактов, то у многих респондентов, начиная с 1990-х гг., стали возникать определенные трудности при определении своей этнической идентичности: «*не знаю, кто я, ро-*

*дители разной национальности*», «*трудно сказать, много в нас разной крови намешано»*, «*мультинациональная*» и др. Среди вариантов ответов все чаще встречается смешанная или гибридная идентичность: «*метис*», «*полурусок*», «*полукровка*», «*смешанная русско-украинско-белорусско-финская*», «*русская с немецкой помесью*», «*русский, но по крови – белорус*», «*русский татарин*», «*русская хохлушка*», «*русский немец*», «*русский татарин*», «*православный потомок Чингис-хана*» и др.

Положительная динамика в формировании региональной сибирской идентичности четко фиксируется, начиная с 1990-х гг. Так, в 1986 - 1988 гг. сибиряками назвали себя 15 % опрошенных, в 1994 г. -19 % , в 2000 г.- 32 %, в 2005 г. - 52 %, в 2010 г. - 75 %. Кроме того, значительная часть респондентов использовали топоним «сибиряк» при ответах на вопрос: «Как бы Вы себя назвали?»: «*сибирячка, россиянка*», «*сибирский старожил*», «*коренная сибирячка*», «*сибиряк-чалдон*», «*сибирский казак*», «*православный сибиряк*», «*чисто русская сибирячка*», «*сибиряк-метис*» и даже - «*комнатный сибиряк*». В начале 1990-х гг. нам стали встречаться первые варианты самоидентификации «сибиряк» в качестве национальной (этнической) принадлежности. Это позволило нам тогда сделать предположение о возможности перерастания этого топонима в этноним. С 2008 г., при поддержке Администрации губернатора Красноярского края, начал издаваться ежегодный альманах «Национальность - сибиряк». Он был «призван помочь в решении целого ряда важных задач: сохранения атмосферы межнационального согласия как залога социальной стабильности, этнокультурного просветительства, воспитания толерантности и гражданского патриотизма»[11]. Правда, в 2011 г. было принято решение о смене названия этого журнала на «Этно-Мир. О народах Красноярского края».

Согласно свидетельствам переписчиков, участвовавших во Всероссийской переписи населения 2010 г., среди вариантов национального самоопределения были зафиксированы «сибиряки». Неоднозначная реакция на эту ситуацию политиков, чиновников, ученых, широких кругов общественности является сегодня одной из самых обсуждаемых в сибирском Интернете. На

специальном сайте была организована акция «Запишись сибиряком», которая призывала: «*Друзья! Сибиряки! Согласно Конституции России, национальность гражданина определяется не по паспорту, не по указанию правительства, а по самоидентификации человека… Сибиряк - это не место жительства, не штамп в паспорте. Сибиряк - это состояние души. Скажи громко, что ты - СИБИРЯК! Впиши свою фамилию в списки сибиряков и скажи, что ты думаешь. Сибирь - не колония! Пока мы едины - мы непобедимы!*»[12]. Отношение в современном российском обществе к этому факту неоднозначно: от чувства гордости за сформировавшееся и официально зафиксированное региональное самосознание жителей сибирского региона до обвинения их в национализме и сепаратизме[13].

Сибирь является не только важнейшим геополитическим регионом России, энергетический и природно-ресурсный потенциал которого сложно переоценить. Не менее значимым является то, что это - «территория многовекового взаимодействия славянских, тюркско-монгольских, угро-финских, палеоазиатских народов, пространство диалога христианства, мусульманства, буддизма, шаманизма, взаимодействия земледельческого и кочевнического хозяйственного укладов, доиндустриального, индустриального и постиндустриального обществ»[14]. Довольно часто можно встретить точку зрения, согласно которой Сибирь – это «иная, другая Россия»[15]. На протяжении нескольких веков она не только пугала своей отдаленностью, неизвестностью, каторгой и ссылкой, но и манила своими природными богатствами, романтикой свободы и обширными пространствами. Сибирь была тем местом, где открывались более широкие возможности для самореализации[16]. Для декабристов, а затем и ссыльных народников, Сибирь с ее населением, не знавшим крепостного права, считалась поначалу обетованной землей, где они могли обрести свободного русского крестьянина, обладавшего в полной мере «землей» и «волей». И не важно, что сибирская действительность заставила их во многом разочароваться, и сибиряк оказался далек от рисуемого образа. Главное в том, что в этом можно усмотреть начало формирования колонизационного про-

екта «обрусения» Сибири, в котором реальность причудливо сочеталось с романтической эстетикой, народническими социальными идеалами и даже консервативными национальными проектами «единой и неделимой» России[17].

До настоящего времени на территории Сибири встречаются чалдоны (челдоны) - «*вечные, исконные, коренные сибиряки*», «*здешние уроженцы*», «*испокон веку тут живущие*». Народная интерпретация этого термина сводится к нескольким вариантам, из которых наиболее часто встречается мнение, что «*это люди, пришедшие /сосланные с Чала и Дона*». Также считается, что чалдоны - это «*первые русские, приплывшие в Сибирь на челнах*», «*потомки донских казаков*». Подобная интерпретация этого термина фиксируется исследователями по всей Сибири. Если раньше, согласно Е. А. Аникину, прозвище «чалдон» являлось «ругательным словом для коренного сибиряка»[18], то сейчас нам практически не встретилось его отрицательных характеристик. В некоторых ответах указывалось, что «*чалдоны – это особая сибирская национальность*», отдельные респонденты называли ее в графе «Ваша этническая /национальная принадлежность»: «*чалдон*», «*русско-украинская чалдонка*», «*русская чалдонка*», а также при определении национальности своих родителей, бабушек и дедушек. По антропологическому типу большинство этих людей можно условно отнести к метисным группам европеоидов и монголоидов. В большинстве своем это люди коренастые, со смуглой кожей, черными волосами и темными глазами.

На сегодняшний день не существует единого мнения по поводу самого термина «сибиряки», несущего различную смысловую нагрузку. Учитывая данные исторических, этнографических и лингвистических источников, мы выделяем пять основных подходов к определению этой дефиниции[19]:

1) топонимический: «сибиряки – это все люди, проживающие на территории Сибири»;

2) историко-хронологический: «сибиряки – это люди, родившиеся и долго живущие в Сибири»; «это коренные, местные жители Сибири (аборигены)»; «это группа русского старожильческого населения Сибири»;

3) природно-географический: «сибиряки – это люди, живущие в суровых климатических условиях, на Севере»;

4) психологический: «сибиряки – это особый тип людей, обладающих сибирским характером» (здоровые, сильные, выносливые, гостеприимные, добрые, трудолюбивые, демократичные, толерантные, с хорошими адаптационными способностями, любящие мороз и зиму и др.);

5) антропологический: «сибиряки – это «винегрет народов», «смешанный этнос», сложившийся на основе русских, с вкраплениями различных этнических черт.

Эти пять подходов довольно четко прослеживаются как в ответах жителей Сибири, так и при опросах представителей других регионов страны. В настоящее время идентифицируют себя с сибиряками около 80 % опрошенных (самых разных национальностей), т.к. родились и живут в Сибири, считают, что обладают сибирским характером, любят свою малую родину. Остальные респонденты не считают себя сибиряками, т.к. родились в другом регионе, переехали и живут в Сибири относительно недавно. В некоторых случаях не относят себя к сибирякам люди, родившиеся или прожившие долгое время на Крайнем Севере или Дальнем Востоке (в их самоидентификации превалируют «северяне» и «дальневосточники»). Встречаются респонденты, родившиеся и выросшие в Сибири, но не считающие себя «настоящими сибиряками», т.к. «*не любят холод / испытывают от него неудобства»,* «*не соответствуют всем чертам сибирского характера*». Таким образом, мы приходим к выводу о том, что сибиряки – это не просто топоним, обозначающий принадлежность к определенной географической местности, а особая историко-культурная общность людей, проживающих в специфичных природно-климатических условиях, и обладающих особыми личностно-психологическими и этнокультурными характеристиками.

Какие же черты характера присущи сибирякам? Проанализировав более 7000 собранных анкет, мы получили следующие результаты: доброта, доброжелательность; сила характера (духа), выносливость, мужественность, стойкость; трудолюбие;

гостеприимство, радушие; отзывчивость и щедрость; честность, справедливость; толерантность (снисходительность), терпимость, патриотизм. Также среди характерных для сибиряков черт часто назывались общительность и открытость, веселый нрав и хорошее чувство юмора, крепкое (сибирское) здоровье, богатырское телосложение, красота, спокойствие, уравновешенность, независимость, любвеобильность, доверчивость, неприхотливость, изобретательность, угрюмость. Хотя и бытует поговорка «*Сибиряк - не тот, кто не мерзнет, а тот, кто тепло одевается*», во многих ответах подчеркивалось, что сибиряки любят русскую зиму, не боятся мороза и холода.

Дополнительную информацию о чертах характера сибиряков можно почерпнуть, исходя из анализа их предпочтений, которые исследовались нами на протяжении последних 25 лет. Интересно, что за исследуемый период некоторая динамика наблюдается в ответах на вопрос о любимом празднике и любимом кушанье, а состав любимых народных изречений практически не изменился. Самыми популярными оказались следующие: «*Без труда не вынешь/не вытащишь и рыбку из пруда*», «*Семь раз отмерь, раз отрежь*», «*Тише едешь – дальше будешь*», «*Волков бояться – в лес не ходить*», «*Все, что ни делается – к лучшему*», «*Терпенье и труд все перетрут*», «*Не имей сто рублей, а имей сто друзей*», «*Кто не работает – тот не ест*», «*Как потопаешь, так и полопаешь*», «*Делу – время, потехе – час*», «*Под лежачий камень вода не течет*», «*Куй железо, пока горячо*», «*Что посеешь, то и пожнешь*», «*Век живи – век учись*». Приведенные примеры свидетельствуют о том, что для сибиряков приоритетными чертами характера являются трудолюбие, терпение, неторопливость и осмотрительность, смелость, справедливость, дружелюбие и коллективизм, активность, оптимизм, любознательность.

Среди гетеростереотипов лидировали следующие черты характера сибиряков: *здоровые, крепкие, сильные, стойкие, закаленные, морозов не боятся, деловитые, красивые, добрые, дружелюбные, гостеприимные, приветливые, патриотичные, самобытные*. Наряду с этими встречались и негативные: *суро-*

*вые, молчаливые, угрюмые, ленивые, живут для себя, неотзывчивые, жадные, скупые, скрытные, недоверчивые, скучные*. Мы проанализировали анкеты, где упор делался на отрицательные характеристики сибиряков. Оказалось, что чаще всего они принадлежат переселенцам русской национальности, прибывшим в Сибирь из других республик бывшего Советского Союза. Прожив длительный период времени на территории Казахстана, Киргизии или Узбекистана, они впитали в себя ментальность окружающего населения и в Сибири чувствуют себя чужаками. Зачастую недоумевают по поводу плохо складывающихся с сибиряками дружественных отношений. «*Почему они [сибиряки] лучше дружат с местными народами, а к нам относятся хуже, за своих не считают, ведь мы тоже – русские*». Приведенные примеры свидетельствуют о том, что региональная идентичность для жителей Сибири зачастую является более значимой, чем этническая.

Нужно отметить, что существенное влияние на формирование образа русского и сибиряка оказало казачество, появившееся в Сибири с походами атамана Ермака еще в конце XVI в. Важными для казаков являлись представления о личной свободе и независимости, понятия чести и преданности воинскому долгу. Если сравнить современные представления о казаках, то выявится, что их авто- и гетеростереотипы существенно отличаются. Так, согласно мнению самих казаков, характерными чертами для них являются смелость, воля, патриотизм, демократизм, сила, храбрость, мужественность, удаль, смекалка, любвеобильность. По мнению окружающего населения, казаки чаще всего своевольные, гордые, непокорные, упрямые, драчливые, задиристые, бесшабашные, «гулящие».

На вопрос «Есть ли разница между русскими Европейской России и русскими Сибири?» 83 % респондентов ответили утвердительно. При уточняющих ответах выяснилось, что различия фиксируются прежде всего в самосознании, менталитете, чертах характера и образе жизни. По мнению опрошенных, люди в Сибири добрее, доверчивее, демократичнее, более искренние и неприхотливые. Считается, что в Европейской России люди изба-

лованы благами цивилизации, более мягкие и капризные, подвержены влиянию западных стран, часто самодовольные, бессердечные, подлые, продажные и жадные. Обращалось внимание на то, что у жителей европейской части страны часто встречается пренебрежительное отношение к Сибири (как краю отдаленному, дикому, месту ссылки и каторги) и к сибирякам (как людям грубым, необразованным /некультурным). Наиболее часто из бытующих о Сибири представлений встречаются следующие: «*В Сибири всегда холодно*», «*Там медведи по улицам ходят*», «*Нет транспорта, дорог, все ходят пешком или ездят на оленях*». Интересно, что многие существующие стереотипы о Сибири неизменно бытуют на протяжении нескольких столетий[20].

Далее рассмотрим, какие ассоциации чаще всего возникают у современников при слове «Сибирь». По частоте упоминаний лидировали следующие: холод (47,7 % ответивших), снег (30,6 %), Ермак (22,4 %), обширная территория (20 %), тайга (20 %), лес (20 %), медведи (20 %), ссылка (18,8 %), зима (17,6 %), Родина (15,3 %). Объединив все ассоциации по условно-тематическому признаку, мы получили 5 основных блоков.

*1) Природно-климатические*: суровый климат, холод, зима, мороз, снег, сугробы, снеговик, метель, вьюга, гололед, красивая природа, тайга, лес, сосна, кедр, ель, поле, степь, болото, тундра, крутая местность, реки, нефть, газ, соболь, медведь, снегири, комары, ледяные горки, хоккей и др.

*2) Личностно-психологические*: Родина, родной край, дом, моя жизнь, спокойствие, романтика, таинственность, вечность, свобода, выносливость, здоровье, веселая жизнь, доброта, сила, крепость духа, энергия, бодрость, друзья, любовь, хорошие люди, высокие, здоровые бородатые мужчины, красные носы, румяные щеки и др.

*3) Географические*: обширная территория, часть Азии, часть России, регион РФ, глубинка, окраина, отдалена от центра России, Западно-Сибирская низменность/равнина, Транссиб, Обь, Енисей, Иртыш, Омск, Томск, Новосибирск и др.

*4) Исторические*: покорение Сибири, Ермак, казаки, ссылка, тюрьма, острог, лагеря, каторга, А. В. Колчак, Ф. М. Досто-

евский, военные заводы, привезенные из-за Урала, БАМ и др.

*5) Этнокультурные*: аборигены, русские, татары, казахи, чукчи, ханты, манси, селькупы, ненцы, крепкие традиции, язычество, шаман, чум, баня, меховая одежда, валенки, унты, варежки, ушанка, малахай, пельмени, водка, строганина, кедровые орехи, песни и др.

Показательно, что подавляющее большинство образов, возникающих со словом «Сибирь», является позитивными. Некоторые респонденты отдельно отмечали, что «*Сибирь не такая, как о ней думают на Западе, она гораздо лучше*». Для сибирской идентичности в качестве основополагающих ценностей являются: историческая память (общая история, героические личности), экономические межрегиональные связи, особый менталитет и психологические особенности (сибирский характер), этническая и конфессиональная толерантность, заключающаяся в уважительном отношении к живущим рядом «иным» народам. Следует отметить, что при этом, русская культура и русский язык (язык межнационального общения и государственного образования) служат своеобразным стержнем, вокруг которого формируются своеобразные механизмы национального согласия.

На наш взгляд, современным исследователям следует чаще уделять внимание не только этнически специфическим элементам культуры, но и общим чертам, этнокультурным параллелям, существующим у проживающих по соседству народов. Так, например, русские и казахи. Несмотря на имеющиеся различия в этнической истории, хозяйственной, конфессиональной, культурной, языковой и антропологической принадлежности, обнаружилось немало общих и сходных черт в их обрядах жизненного цикла[21].

В заключении отметим следующее. Сибирь воспринимается большинством ее современных жителей как особая территория с характерными природно-климатическими условиями, психологическими, историческими и этнокультурными особенностями. Идеологи новых религиозных движений и культов «нередко воскрешают не только легенды и Беловодье, но и миф о «золотом веке» (одну из первых в истории попыток осмысления принци-

пов, лежащих в основе взаимоотношений природы и общества), в результате чего складывается устойчивый образ Сибири и России в целом как территории, с которой начнется духовное возрождение всего человечества»[22]. Учитывая специфику России, где единство обеспечивается многообразием, можно сделать предположение о том, что устойчивая сибирская региональная идентичность послужит своеобразным мостом на пути формирования общероссийской гражданской идентичности. Не зря гениальный русский ученый М. В. Ломоносов считал, что «Российское могущество прирастать будет Сибирью и Ледовитым океаном». И уже современный его коллега М. П. Крылов, полагая местный патриотизм априорной категорией, подчеркивает, что «успех российской модернизации может и даже должен опираться на местное самосознание и региональные традиции»[23].

---

[1] *Анжиганова Л. В., Ерохина Е. А., Жигунова М. А.* Современные историко-культурные исследования цивилизационной идентификации народов Евразии: Некоторые итоги // Культурологические исследования в Сибири. – 2009. - № 1 (27). – С. 48.

[2] *Губогло М. Н.* Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки. – М.: Наука, 2003. – С. 399.

[3] *Аблажей Н. Н.* Сибирское областничество в эмиграции. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2003. – С. 4-5; *Шиловский М. В.* Сибирское областничество в общественно-политической жизни региона. – Новосибирск, 2008. – С. 67; *Ядринцев Н. М.* Сибирь как колония [1882 г.]. – Тюмень, 2000. – С. 52.

[4] *Сверкунова Н. В.* Феномен сибиряка // СИ. – 1996. – № 8. – С. 91.

[5] *Бороноев А. О.* «Сибирство» как форма территориальной идентичности // Сибирь. Проблемы сибирской идентичности. – СПб.: Астерион, 2003. – С. 11; *Сверкунова Н. В.* Региональная сибирская идентичность: опыт социологического исследования. – СПб.: НИИ Химии СПбГУ, 2002. – С. 45-46.

[6] *Аблажей Н. Н.* Сибирское областничество в эмиграции. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2003. – 304 с.; *Андюсев Б. Е.* Сибирское краеведение. Хозяйство, быт, традиции, культура старожилов Енисейской губернии XIX - начала XX вв.: Учебное пособие для учащихся и студентов. – Красноярск: РИО КГПУ, 2003. – 336 с.; *Вахтин Н. Б., Головко Е. В., Швайтцер П.* Русские старожилы Сибири: Социальные и символические аспекты самосознания. – М.: Новое изд-во, 2004. – 292 с.; Культура и образование этнических общностей Сибири: Материалы VIII научн.-практ. конф. – Новосибирск: Изд-во «Архиварикс-Н», 2006. – 91 с.; *Пальцев А. И.*

Менталитет и ценностные организации этнических общностей (на примере субэтноса сибиряков). – Новосибирск: Сибирское таможенное управление, 2001. – 140 с.; *Родигина Н. Н.* «Другая Россия»: образ Сибири в русской журнальной прессе второй половины XVIII-начала XX в. – Новосибирск: Изд. НГПУ, 2006. – 343 с.; *Сверкунова Н. В.* Региональная сибирская идентичность: опыт социологического исследования. – СПб.: НИИ Химии СПбГУ, 2002. – 192 с.; Сибирь. Проблемы сибирской идентичности. – СПб.: Астерион, 2003. – 274 с.; и др.

[7] *Рыбаков С. Е.* Философия этноса. – М.: ИПК Госслужбы, 2001. – С. 304.

[8] *Жигунова М. А.* Межэтнические контакты и этнокультурные взаимовлияния русских Западной Сибири в середине XX – начале XXI века // Культура как система в историческом контексте: Опыт Западно-Сибирских археолого-этнографических совещаний: Материалы XV Международной Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. – Томск: Аграф-Пресс, 2010. – С. 337-340.

[9] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. – Т. 1. А-З. – М.: Цитадель, 1998. – С. 4.

[10] *Аникин А. Е.* Этимологический словарь русских диалектов Сибири: Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. – М.-Новосибирск: Наука, 2000. – С. 9-10.

[11] Национальность – сибиряк. – 2008. – № 1. – С. 4.

[12] http://babr.ru/sibir/.

[13] *Жигунова М. А.* Сибиряк как новая национальность: миф или реальность? // Родина. – 2011. – № 11. – С. 11-15; *Ремнев А. В.* Национальность «сибиряк»: региональная идентичность и исторический конструктивизм XIX в. // Полития. – 2011. – № 3 (62). – С. 109-128.

[14] Россия как цивилизация: сибирский ракурс. – Новосибирск: Сибирское Научное Издательство, 2008. – С. 6.

[15] *Родигина Н. Н.* «Другая Россия»: образ Сибири в русской журнальной прессе…

[16] *Masiarz W.* Powstanie i rozwoj pierwszych parafii rzymskokatolickich na Syberii Wschodniej (1805-1937) // Kosciol katoliki na Siberii: z prac osrodka badan wschodnich Universytetu Wroclawskiego. – Wroclaw, 2002. – S. 139.

[17] *Ремнев А. В., Суворова Н. Г.* Управляемая колонизация и стихийные миграционные процессы на азиатских окраинах Российской империи // Полития. – 2010. – № 3-4 (58-59). – С. 150-191.

[18] *Аникин А. Е.* Этимологический словарь русских диалектов Сибири…. – С. 639.

[19] *Жигунова М. А., Фурсова Е. Ф.* Сибиряки // Историческая энциклопедия Сибири. В 3-х т. – Новосибирск: Издательский Дом «Историческое наследие Сибири», 2009. – Т. III. С-Я. – С. 101-102.

[20] Образ Сибири в общественном сознании россиян XVIII – начала XXI в. – Новосибирск: Издательство НГПУ, 2006. – 266 с.

[21] *Жигунова М. А.* Русские и казахи: этнокультурные параллели в обрядах жизненного цикла // Казахи России: история и современность: В 2-х т. / отв. ред. Ш. К. Ахметова, И. В. Толпеко, Н. А. Томилов. – Омск: Изд-во ОмГУ, 2010. – Т. 2. – С. 107-118; *Шерстова Л. И.* Тюрки и русские в Южной Сибири: этнополитические процессы и этнокультурная динамика XII-начало XX в. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005. – 312 с.

[22] *Любимова Г. В.* Образ Сибири в российских и зарубежных неорелигиозных учениях // Образ Сибири в общественном сознании россиян... – С. 67.

[23] *Крылов М. П.* Региональная идентичность в историческом ядре Европейской России // СИ. − 2005. − № 3. − С. 13.

**У. А. Винокурова**
*Арктический государственный институт искусств и культуры (г. Якутск)*

# ОБЪЕДИНЯЮЩИЕ ЦЕННОСТИ СИБИРСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Ценность объединения, солидарности, консолидации приобретает особую значимость в условиях современной глобализации, когда усиливается и противоположная тенденция регионализации, глокализации и локализации. Солидарность проявляется в активизации эмоциональных, волевых, интеллектуальных стремлений людей сохранить исконные ценности сообщества. Объединяющие ценности общей исторической памяти, взаимопонимания, взаимопомощи, толерантности, любви к родине и природе, активной гражданской позиции способствуют развитию культуры мира и согласия. Интернациональная солидарность способствует развитию коалиции людей, разделяющих высокие духовные ценности мирного сосуществования[1].

Солидарность есть сознание того, что личный интерес совпадает с интересом общественным, что личное достоинство поддерживается лишь путем поддержки достоинства всех солидарных людей; это общность в привычках, интересах, аффектах и убеждениях[2]. Основная функция солидарности – обеспечить устойчивое выживание. Солидарность как черта сибирского характера была отмечена еще в начале XX в.[3] Она проявлялась в этнической толерантности, взаимном доверии и адаптивно-деятельностном сотрудничестве переселенцев и аборигенов, в создании теории сибирского областничества, органов самоуправления Сибири.

Солидарность строится всегда на основе актуальной идеологии, значимых идеях, разделяемых теми, кто формирует общественное мнение, аккумулирует творческую созидательную энергию. Научные исследования процесса трансформации самоидентификации жителей Сибири отметили

рост сознания сибирства после разрушения Советского Союза, когда Сибирь стала депрессивным регионом. Известно, что культурная традиция в период резких и быстрых культурных изменений чутко реагирует на появление новых возможностей своей актуализации и передачи[4].

В материалах Всероссийской переписи населения 2010 г. впервые официально проявилась самоидентификация «сибиряки» как этническая идентичность. Историческая динамика изменения культурного многообразия народов Сибири от прошлого к будущему сохраняет своеобразные элементы общетюркской, тунгусской, общемонгольской, славянской идентичности, трансформирующегося сибирства, сочетания кочевого наследия и техногенной цивилизации. Солидарное существование разных народов Сибири предполагает общую культурную, историческую память, формирующуюся в процессе диалога культур и цивилизаций, при условии сохранения базовых основ культурной идентичности.

Научное оформление самосознания сибиряка началось на научных форумах по инициативе бурятских ученых, позиционирующих себя как носителей возрождения через «сибирство»[5]. По мнению омской исследовательницы М. А. Жигуновой, существует 5 основных подходов к современному определению дефиниции «сибиряк»:

1) *топонимический* (сибиряки – это все люди, проживающие на территории Сибири);

2) *историко-хронологический* (сибиряки – это люди, родившиеся и долго жившие в Сибири; это коренные, местные жители (аборигены) и русское старожильческое население);

3) *природно-географический* (сибиряки – это люди, живущие в суровых климатических условиях Севера);

4) *психологический* (сибиряки – это особый тип людей, обладающих сибирским характером: сдержанные, сильные, выносливые, гостеприимные, добрые, трудолюбивые, демократичные, толерантные, с хорошими адаптационными способностями, любящие мороз, зиму и т.д.);

5) *антропологический* (сибиряки – это «винегрет народов» или смешанный этнос, сложившийся на основе

русского, с вкраплениями различных этнических черт)[6].

Начиная с 1990-х гг. в спектре самоидентификации активно наращивается регионально-территориальная идентичность «сибиряк». Сибиряки – это не только территориальная историко-культурная общность людей, проживающая в особых природно-климатических условиях, но и их особая личностно-психологическая и этнокультурная характеристика. При проведении социологических опросов стали встречаться люди, определяющие свою этническую принадлежность как сибиряки. Аборигенный компонент образа Сибири проявляется в повышении престижа этнической принадлежности к коренному малочисленному народу и интересу к культуре и языку своего народа[7].

Сходство историко-культурных процессов и общность этнических взаимосвязей, происходивших в прошлом и отражающихся в менталитете современных жителей за Уралом, позволяет объединить их в общую надэтническую общность «сибиряки», обладающую **позитивной идентичностью,** объединяющей региональные и этнические группы жителей Сибири, стремящихся найти компромисс, сходство, психологическую основу общности «МЫ». Позитивность сибирской идентичности выражается в ее генерализующем характере, объединяющем различные локальные и этнические идентичности универсальной идеологией сибирства, опирающейся на привлекательные черты характера общественного человека, интегрирующей малочисленный люд, рассредоточенный на огромных пространствах Сибири. Сибирь обладает характеристикой стабильности места жительства, не подверженной политическим и административным переменам по сравнению с дрейфующими контурами границ европейской части России. Позитивное отношение к восприятию идентичности «сибиряк» выгодно отличает ее от других региональных и территориальных идентичностей на территории России, с ней не может сравниться вновь внедряемая идентичность «россияне», имеющая отчетливый этнический компонент русскости. Привлекательность идентичности

«сибиряк» нарастает, усиливая укорененность в аборигенный компонент коренных народов Сибири.

Солидаризующие ценности «сибирства» проявились на фоне трансформации экологического движения в начале 1990-х гг. в усилении привязанности к месту рождения – Сибирь, интереса к ее местам памяти: священным и историческим местам, создании музеев, мемориальных объектов. Ведутся исследования и выпускаются сборники, реестры священных мест Алтая, Ямало-Ненецкого автономного округа, Республик Бурятия, Саха (Якутия), создаются музеи под открытым небом в местах традиционного кочевья и этногенеза народов Сибири.

Наблюдается процесс интеграции коренных народов Сибири в виде объединений различного вида культурных автономий, например, Культурный Центр коренных народов Саяно-Алтайского нагорья «Чылтыс» (г. Абакан), Ассоциация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока с региональными отделениями (г. Москва) и т.д. Создаются и общесибирские экономические и общественные объединения. Подписываются соглашения о сотрудничестве между сибирскими субъектами Российской Федерации. Особо следует отметить роль и значение Байкала для формирования сибирской идентичности. Остров Ольхон выступает как фрагмент центрально-азиатской цивилизации, сосредотачивающий общие этногенетические корни сибирских народов.

Потомки переселенцев и коренных народов Сибири за века приспособления к геокультурным особенностям Сибири сформировали свой образ родины и ее жителей с позитивными чертами свободных, предприимчивых, трудолюбивых, жизнестойких, выносливых, сплоченных людей. В послевоенное время создан интеллектуальный ландшафт трудами Сибирского и Дальневосточного научных центров, вузов. Действуют также центры искусства и культуры, где воспроизводятся и создаются классические и национальные духовные ценности. Дилемма «центр-провинция” по отношению к Сибири не вызывает центростремительных ориентаций. Сибирь все устойчивее становится самодосточным регионом в плане воспроизводства

человеческого капитала. Более того, воспринимается лидером в России в части выражения экологических интересов, отстаивания прав коренных малочисленных народов, политической озабоченности судьбой России как целостного социального правового и демократического государства. В Сибири в большей степени, чем в Европейской России, сохраняется культурное разнообразие народов и достоинство их самосознания, сила художественного патриотического слова.

Трансформация ценностей постсоветского сибиряка происходит прежде всего в направлении усиления этнотолерантности. Согласно исследованиям М. А. Жигуновой, сибиряки в постсоветское время стали чаще обращать внимание на свое полиэтническое происхождение и наличие близких родственников других национальностей. При этом самоопределение «сибиряки» стало осознаваться и как этническая (национальная) принадлежность. На вопрос «Считаете ли вы себя сибиряками" 80 % респондентов ответили утвердительно, мотивируя тем, что они родились или живут в Сибири и любят ее[8].

Согласно исследованиям Н. Ц. Хантургаевой, самоидентификация себя как сибиряков занимает третье место в иерархии идентификаций жителей Бурятии после гражданской и этнической идентичности[9]. В. С. Донгак выявила в 2001 г., что только 21% тувинцев считают себя сибиряками, 8 % – нет, 71 % – не определились[10]. Газетой «Якутск вечерний» был проведен интернет-опрос «Считаете ли Вы себя сибиряком?» и ответы откликнувшихся 2500 человек распределились следующим образом: «Мы все - граждане России – россияне» – 23 %, «Нет, я – якутянин» – 60 %, на два варианта ответов - «Да, конечно», «Все, кто живет за Уралом – сибиряки» – сибиряками позиционируются 12 %, «Нет, я дальневосточник» – 6 % опрошенных[11].Следует в качестве комментария отметить, что большинство советских мигрантов в Якутию составляли выходцы из сибирских регионов. Якутскую региональную идентичность можно признать состоявшимся фактом, активно культивируемой региональной национальной политикой.

В постсоветское время появился ежегодный Интернет-

конкурс на признание выдающегося «Сибиряка года». Конкурс внедряет понятие «Большая Сибирь», чтобы интегрировать всех жителей от Урала до Тихого океана. Этот Интернет-проект действует с 2003 г. и назван «летописью Сибири с человеческим лицом». Девиз конкурса – «На благо Сибири, во славу Сибири!» Начиная с 2005 г. ежегодно присуждается звание «Сибирский характер» тем, кто, вопреки обстоятельствам, наиболее ярко проявил свои лучшие качества – характер, силу воли, мужество. Перед Всероссийской переписью населения России 2010 г. была проведена Интернет-акция «Мы – сибиряки», ставшая одной из консолидирующих актов для осознания сибирской самоидентификации.

Регионализация сознания сибиряка опирается на этнокультурные особенности мировоззрения коренных народов, что особенно четко проявляется в творчестве сибирских художественных ценностей. Так, культуролог Т. А. Кубанова отмечает, что в конце XX в. в Сибири сформировался новый тип художника, впитавшего и творчески переработавшего традиции народов Сибири, совмещая модернизм и шаманизм, идеи христианства и язычества, основываясь на памяти предков[12].

Художественный образ Сибири наиболее ярко и конструктивно проявился в феномене «сибирского романа», сформировавшегося в 1950-е гг. По мнению А. О. Бороноева, традиции «сибирского романа» продолжаются в творчестве В. Распутина, В. Шукшина, В. Астафьева и многих других национальных писателей республик. Особенно ярко черты «сибирского романа» проявляются в романах В. Распутина. В них наиболее ярко показаны черты сибирской ментальности, идентичности, историзм традиций и ценностей, их тесная связь с землей, условиями жизни, климатом и пространством. Литература сибирского регионализма в полной мере отражает территориальный характер населения, патриотизм, основные ценности жизни. «Сибирский роман» – один из уникальных феноменов российской и советской культуры, являясь одним из основ сибирской идентичности, организации и общего настроя населения, сибирского патриотизма, для утверждения которых отдали

много сил сибирские областники[13].

Одним из масштабных проектов, предпринятых Якутией для объединения народов Сибири, является создание кинофильма «Тайна Чингисхана», нацеленного на консолидацию исторической памяти и на создание современных общих культурных ценностей творческой элитой сибиряков. Процесс создания фильма был воспринят с воодушевлением в различных регионах Сибири, что свидетельствует о востребованности солидаризирующих ценностей. Съемки фильма начались на священной горе Кисилях Верхоянского улуса Республики Саха, где находится Полюс Холода северного полушария, затем продолжались в Бурятии, Иркутской области Туве, Хакасии, Монголии. Действия происходили на священных местах коренных народов Сибири. В фильме снялись артисты из Тувы, Бурятии, Монголии, Якутии, Японии и Китая. Таким образом, имя Чингисхана объединило его потомков во имя консолидации в ответ на вызовы нового времени.

Проведение Ёрдынских игр, являющихся вторым сибирским проектом Якутии, относится к этому же ряду конструирования общей культурной памяти настоящего и будущего. История игр уходит в глубокую старину. На этот общенациональный праздник представителей народов и племен, проживающих вокруг озера Байкал, собиралось несколько тысяч человек. Ежегодное паломничество к священной горе Ерд и скале «Айя» острова Ольхон приурочивалось к шаманскому тайлгану, чтоб поклониться, помолиться и принести жертву духам и хозяевам этих святынь. «Ердынские игры» – один из праздников, который зародился на древней ольхонской земле. Священная земля у славного моря Байкал, овеянная преданиями, легендами и мифами, притягивает к себе многих. Главным событием на играх является многодневный круговой танец ехор вокруг сопки Ехэ Ерд. Чтобы охватить сопку полностью по периметру танцующими, необходимо не менее 700 участников. Когда не собиралось на празднества такого количества людей, то игры считались несостоявшимися и год считался неудачным[14].

Ердынские игры–2011 прошли под девизом: «Сибирские народы должны объединиться!», обоснованном в выступлении ми-

нистра культуры и духовного развития Республики Саха А. С. Борисова. Он отметил, что «с каждым разом, мы все глубже познаем смысл феномена Ердынских игр. Священные скалы этой долины служили своеобразным иконостасом для молений. Время курыканских небесных молений было временем гармонии Человеческого Духа и Неба – Айы Тенгри. Сегодня же время глобального кризиса человеческой духовности. Практически все светские и религиозные, мировые и региональные, древние и новые идеологии не могут сегодня даже сколько-нибудь доказательно ответить ни на актуальные проблемы эпохи, ни на вечные запросы духа. Если в период язычества с его божествами человек уважительно относился к природе, то в последующие периоды отношение людей к природе становится иным, бездушным.

Новых объединяющих идей XX в. не родил. Человечество ныне в идейном вакууме. Это касается как философских идей, так и религий самых разных уровней. Для современного российского общества, и не только, проблема цивилизационной самоидентификации связана с фактической деградацией прежней советской идентичности, когда новая российская идентичность еще не сформировалась.

С 90-х гг. прошлого столетия повсеместно в Сибири начался процесс восстановления тенгрианской традиции, наши народы возрождают обряды небесных молений. В этом году, в дни солнцестояния, во всех великих долинах – алаасах Сибири – проводятся тенгрианские моления – кумысные, молочные обрядовые праздники. В Якутии – Тунах Ысыах, Хакасии - Тун Пайрам, Горном Алтае – Яжылган, Тыве - Оваа Дагыыры и др., а старт этим молениям даст на берегу священного Байкала наш фестиваль «Ёрдынские игры–2011».

«Это результат 20-летнего пробуждения Небесного Духа Сибири!

Это результат объединительного процесса многонационального народа России вокруг Сибири, который, прежде всего, начался с единения, собственно, самих народов Сибири.

Мы, участники III-х Ердынских игр, призываем деятелей спорта, культуры и искусства, ученых, государственные органы,

общественность страны объединиться для возрождения традиций, сохранения культуры, осмысления сакрального наследия наших предков во имя дальнейшего устойчивого развития России. В преддверии глобальных проблем планеты, на уровне бессознательного культурного приведены пусковые механизмы самосохранения многонационального единого народа России, российской цивилизации. Тому свидетельство - процессы возрождения духовных, культурных ценностей наших народов, выработанные нашими предками еще в незапамятные времена. Они начались в 90-х годах прошлого столетия и идут повсюду – в центральной России, на Кавказе, Урале, на Дальнем Востоке, но организованнее всех в Сибири.

Я думаю, что гений русской мысли – великий Михайло Ломоносов, 300-летний юбилей которого отмечаем в этом году, когда пророчествовал о том, что Россия будет прирастать Сибирью, имел в виду не только богатства ее недр, но и духовное богатство Сибири, и хочу верить, что он имел в виду это даже в первую очередь. Небесный Дух Сибири просыпается, народы Сибири все молим Небо – Айы Тенгри о спасении, гармонии, благости, ниспослании алгыс нашей великой России!»[15].

На III-х международных Ердынских играх 2011 г. было принято Заявление от имени 2,5 тысяч участников, в котором подчеркивается, что в настоящее время растет устремление к культурной консолидации, что особенно это заметно в умонастроениях северян, сибиряков и дальневосточников. В заявлении предлагается «развивать и укреплять гуманитарную консолидацию многонационального российского общества. Ибо культурная консолидация всегда многовечнее и крепче. Многие политические союзы в мире возникали и распадались, в то время как культурное и историческое притяжение народов сохранялось веками и даже тысячелетиями»[16].

Таким образом, обнажение, опора и развитие памяти об исторической судьбе предков, имеющих кровно-родственные связи с коренными народами Сибири, усиление территориальной идентичности и формирование художественной картины мира в соответствии с геокультурным

сибирским ландшафтом становятся основой формирования солидаризующих ценностей сибирской идентичности.

---

[1] *Ксиротипис В.* Солидарность: традиции и современность // Синтез цивилизации и культуры. Международный альманах. - М.: ИНИОН РАН, 2003. – С. 321 – 327.

[2] *Серов А. П.* Менталитет сибиряков и будущее Сибири // Сибирская ментальность и проблемы социокультурного развития региона. – СПб: Астерион, 2007. – С. 303.

[3] *Бороноев А. О.* Территориальная ментальность и проблемы социокультурного развития региона // Сибирская ментальность.... – С. 11.

[4] В поисках себя. Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях / Под ред. Е. А. Пивневой и Д. А. Функа. – М.: Наука, 2005. – С. 110.

[5] *Бороноев А. О.* «Сибирство» как форма территориальной идентичности // Сибирь. Проблемы сибирской идентичности. – СПб.: Астерион, 2003. - С. 9-20; *Сверкунова Н.В.* Региональная сибирская идентичность: опыт социологического исследования. – СПб.: НИИ Химии СПбГУ, 2002. – 192 с.

[6] *Жигунова М. А.* Идентичность и этнокультурные предпочтения современных русских Сибири (на материалах эмпирических исследований) // Гуманитарные науки в Сибири. – 2009. – № 3.– С. 75.

[7] Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Независимый экспертный доклад. / Под ред. В. А. Тишкова. – М.: ИАЭ РАН, 2004. – С. 179 – 181.

[8] *Жигунова М. А.* Идентичность и этнокультурные предпочтения... - С. 74.

[9] *Хантургаева Н. Ц.* Самоидентификация жителей Бурятии // Тезисы Международной научно-практической конференции “Проблемы самоидентификации коренных народов”(17 – 19 февраля 2006 г.) – Улан-Удэ, 2006. - С. 29.

[10] http://www.ecsocman.edu.ru/images/pubs/2008/02/19/0000321159/014_Seminar_Sibir_190-193.pdf

[11] Что с нами стало за 8 лет? // Якутск вечерний. – 2011. - 8 апреля. - С. 69.

[12] *Кубанова Т. А.* Некоторые аспекты изобразительной культуры Сибири конца XX – начала XXI вв. В рамках реализации проекта Русского музея “Прорастая Сибирью”. // Научная конференция “Вторые Потаповские чтения - 2008”. – Якутск: Национальный художественный музей, 2009. - С. 104 – 109.

[13] http://www.ibci.ru/konferencia/page/statya_k17.htm.

[14] байкалфолк.рф/index.php?option=com_content&view=article&id=103&catid=1

[15] http://www.sakha.gov.ru/en/node/39408

[16] http://tigi.tuva.ru/news/newstigi/401-uchastniki-erdynskix-igr-vystupili-s-zayavleniem.html

**Е. А. Ерохина**
*Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)*

# «ДРУГАЯ РОССИЯ» И СТРАТЕГИИ ЕЕ РАЗВИТИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ СОЦИАЛЬНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ

Выражение «другая Россия» по отношению к Сибири распространилось в современном информационном пространстве после публикации монографии Н. Н. Родигиной, посвященной конструированию образа Сибири общественным сознанием россиян[1]. Аналогично тому, как концепт инаковости характера российской модернизации в исследованиях В. Г. Федотовой подчеркивает специфику ее догоняющего характера[2] , название статьи акцентирует внимание на следующих, весьма значимых чертах образа Сибири:

- биполярности образа, обусловленной, с одной стороны, его производностью от образа «корневой» России, с другой стороны, потребностью актуализации собственного «сибирского» потенциала, традиций и опыта в оппозиции ему;
- смешанной европейско-азиатской идентичности населения сибирского региона;
- претензии на повышение с периферийного до «ядерного» статуса макрорегиона в рамках российской культуры;
- ориентации на традицию и неотрадицию как ресурс, позволяющий снимать напряжение между столичными анклавами, задающими вестернизированные модели образа жизни, и провинциями, вынужденными обращаться к этническим и региональным «корням» перед лицом глобализации.

Необходимость «переизобретения» образа Сибири остро осознается экспертным сообществом - учеными, политиками, предпринимателями, озабоченными формированием позитивного имиджа Сибири для создания инвестиционно-привлекательного климата региона, от которого зависит рост благосостояния его населения. По мнению В. И. Супруна, образ региона - вещь сложная и трудноопределимая, которую нельзя свести только к экономическим факторам. В то же время и обращения к былым

успехам оказывается недостаточно. Необходимо, чтобы прошлое начало работать на будущее, на формирование привлекательного образа, без которого невозможно преодолеть демографический спад, добиться притока инвестиций, привлечения высококвалифицированных мигрантов, создать конкурентные преимущества для региона в условиях глобализации[3].

Между тем, говоря о модернизации Сибири, следует заметить, что успех этого процесса напрямую зависел от того, в какой мере регион воспринимался частью России. Первым, исторически первичным имиджем Сибири, стал образ отдаленной окраины, освоение которой сулит, несмотря на значительные усилия и затраты, огромные, но неочевидные выгоды[4]. Россия и Сибирь — две существенно различные реальности, два разных мира, как Англия и Северная Америка, Португалия и Бразилия, как метрополия и колония.

Примечательна в этой связи полемика, развернувшаяся на страницах «Отечественных записок» в 1841-1842 гг. Публицист Н. Б. Герсеванов (будущий генерал-майор российской армии) полагал, что вложение «капиталов, ума и предприимчивости» в Сибирь бесперспективно. «Сибирь, питаясь соками России, — утверждал он, — сама мало от того тучнеет, а отнимает силы у своей кормилицы». С возражениями на страницах тех же «Отечественных записок» выступил писатель А. А. Мордвинов (впоследствии забайкальский вице-губернатор), призвавший не требовать от Сибири слишком быстрой отдачи. В его статье содержался упрек в том, что еще ничего не было сделано для развития края[5].

Полярные взгляды на перспективы развития Сибири были высказаны в марте – апреле 1861 г. на заседании политико-экономического комитета Русского географического общества. Высокие академические авторитеты, ссылаясь на историческую практику отделения колоний от метрополий, сходились во мнении, что Сибирь не будет исключением из этого правила. Академик А. Миддендорф считал, что, поскольку Сибирь со временем неотвратимо отделится от России, не следует тратиться на ее обустройство, пополнение населения, развитие промышлен-

ности и транспорта. Возражая ему, академик Карл фон Бэр призывал не бояться возможного отделения колоний, ссылаясь на опыт Англии, которая только экономически выиграла от самостоятельности своих бывших заокеанских колоний. И Россия тоже должна заботиться о своих интересах в будущей независимой Сибири[6].

Неспособность самодержавия к хозяйственному освоению региона порождала у местного населения ощущение неясности своего места в составе России. Недовольство сибиряков своим неравноправием в составе империи создавало в сибирском обществе ощущение отчуждения от Европейской России. Однако фобия сибирского сепаратизма появилась в столице раньше, чем в самой Сибири возникло сибирское областничество. С его появлением обозначился второй имидж Сибири как молодого социального организма с огромным потенциалом прогресса. Этот имидж акцентировал ряд характеристик, семантически ассоциируемых с идеями прогресса и свободы: предприимчивость сибиряков, отсутствие помещичьей власти, опыт общинной демократической жизни, независимый дух первопроходцев, малочисленность бюрократии. Существенно и примечательно, что данный образ создавался не с позиций внешнего наблюдателя, а изнутри[7].

Во второй половине XIX в. имперская власть отметилась двумя проектами, ориентированными на экономическую и культурную модернизацию региона: созданием первого Сибирского университета в Томске, основанного в 1878 г. и открытого в 1888 г. в составе единственного (медицинского) факультета, и началом строительства в 1891 г. Великого Сибирского пути - Транссибирской магистрали, связавшей российские столицы с Дальним Востоком. Эти мероприятия, равно как и государственная переселенческая политика по обустройству крестьян из Европейской России на новых местах, исходили в значительной мере из геополитических соображений. Сибирь до середины XIX в. сохраняла буферную специализацию, которая со строительством Транссиба дополняется транзитной. Экономическая модернизация оставалась стихийной и осуществлялась в основном силами русских крестьян и купцов-промышленников, прив-

носивших новые для региона хозяйственные, экономические и демографические практики: земледелие, товарный обмен рыночного типа, простое воспроизводство населения. Что касалось политической модернизации, то вплоть до революции 1917 г. все социально-политические реформы, осуществляемые во второй половине XIX в., запаздывали в регионе со своим осуществлением, а земства в Сибири так и не были образованы.

Кризис самодержавия и гражданская война усилили центробежные тенденции на окраинах страны. Восстановление единства централизованного государства в ранний советский период опиралось и на естественное желание россиян сохранить государственность, и на прямое насилие. Ценой, заплаченной за удержание национальных окраин, было создание системы национально-государственных образований на территории СССР. Основываясь на декларации принципа права наций на самоопределение, были выделены территории компактного проживания определенной этнической группы, которая получала статус коренного народа. Разворачивается кампания по укоренению советской власти среди нерусского населения. Она проводилась путем выдвижения на руководящие партийные и административные посты местных национальных кадров. Это сопровождалось конструированием новых алфавитов у прежде бесписьменных народов, открытием школ на национальных языках. Большое внимание уделялось развитию художественной литературы, и именно в советское время у многих народов СССР появились свои национальные писатели[8].

«Коренизация» управления была частью разворачивающейся в первые десятилетия советской власти мобилизационной модернизации. Примечательно, что в этот период она переходит на плановые рельсы. В первое двадцатилетие советской власти формируется сырьевая компонента индустриального развития Сибири, развивается транспортная сеть. Согласно плану ГОЭЛРО, в 1920-1930 гг. формируется Урало-Кузнецкий угольно-металлургический комплекс с соответствующим тому времени уровнем электрификации железных дорог, разрабатывается проект Северного морского пути. Для обеспечения потребно-

стей промышленности квалифицированными кадрами разрабатывается человеческий ресурс. Особое внимание уделяется образованию. Сначала проводится кампания по ликвидации безграмотности, затем, в 1930-1933 гг., вводится всеобщее начальное образование, а в 1934-1937 гг. — всеобщее семилетнее образование. Процесс индустриализации меняет образ жизни бывших крестьян, переезжающих в города. На карте появляются новые города, растет число рабочих и служащих.

Несмотря на ряд существенных достижений в области индустриализации и развития культуры, стоит иметь в виду, что одним из ресурсов мобилизационной модернизации являлся дешевый труд крестьян и ссыльных жертв коллективизации. Кампания по «раскулачиванию» имела чрезвычайно масштабные по своим размерам последствия, в числе которых — переход крестьян в другие социальные слои, размывание трудовой этики, конфликт поколений и надлом традиционной культуры, принудительное прикрепление к территории, ущемление ссыльных в гражданских правах, отсутствие возможности горизонтальной и вертикальной мобильности по причине правовой и социальной дискриминации, маргинализация значительной части населения. Однако такая радикальная политика в отношении крестьянства не превратила Сибирь в индустриальный край.

Аграрно-индустриальная специализация Сибири в годы Великой Отечественной войны меняется на индустриально-аграрную. Следствием эвакуации промышленных предприятий за Урал стало оседание населения, в том числе и высококвалифицированных специалистов, в городах Сибири, значение которых в экономической жизни страны существенно возросло. Так, например, г. Новосибирск за счет приема трех десятков крупных эвакуированных заводов намного вырос и по численности населения, и по объему промышленного производства. Только с января 1941 г. по август 1942 г. число жителей города увеличилось с 463 до 578 тыс. человек. Объем промышленного производства за 1940-1945 гг. вырос в 5,4 раза[9].

В послевоенные годы индустриализация Сибири приобрела новый импульс. Завершается разведка и начинается разработка

нефтяных, газовых и других месторождений полезных ископаемых. Начиная с 1954 г. разворачивается строительство гидроэлектростанций на сибирских реках: Братской, Усть-Илимской, Красноярской, Саяно-Шушенской. Крупные ГЭС становятся основой территориально-промышленных комплексов (ТПК), благодаря которым осуществлялось промышленное освоение регионов Сибири. Они позволяли получить конечный продукт, начиная с добычи сырья и использования электроэнергии, выработанной благодаря собственным ресурсам региона. ТПК были продуктом плановой экономики, которая в постсталинские годы стала уходить от эксплуатации принудительного труда.

Ориентируясь на стимулирование населения Сибири материальными надбавками, жильем, возможностями карьерного роста, созданием позитивного имиджа региона, советская экономика получила дополнительный экономический эффект от привлечения грамотного и высококвалифицированного человеческого ресурса. Так, по данным Всесоюзной переписи населения 1959 г., на каждую 1000 рабочих - социальной группы, ставшей основой советской модернизации - высшее и среднее (полное и неполное образование) имели в Западной Сибири 323, в Восточной Сибири - 331, на Дальнем Востоке - 357 чел. По переписи 1970 г., на каждую 1000 рабочих имели соответствующее образование в Алтайском крае - 475, в Красноярском - 513, в Приморском -602 чел.[10]. В результате, за 1959-1970 гг. количество рабочих, имеющих среднее (включая неполное) и высшее образование, повысилось на 67,7 %, а число лиц, имеющих только начальное образование, сократилось на 32 %. Тюменская, Читинская области и некоторые национальные автономии Сибири (например, Бурятия) по темпам роста образования в этой группе населения обогнали средний по РСФСР показатель[11].

Модернизация невозможна без совмещения трех элементов развития региона: качественного человеческого потенциала, развитой индустрии и инноваций. Именно инновационная составляющая изменила судьбу Сибири, преобразила облик сырьевого и транзитного региона, вдохнув новую жизнь в традиционный для русской культуры образ Сибири как земли обетован-

ной, где перед человеком открывается возможность проявить себя в свободной и творческой деятельности. С точки зрения новосибирских экономистов В. И. Суслова и Б. Л. Лавровского, создание СО РАН фиксирует некоторые подвижки в изменении отношения Москвы к Сибири как к российской территории, а не российской колонии, имеющей весьма высокую ценность[12]. В 1969 г. правительством принимается решение о создании в Новосибирске сельскохозяйственного научного центра, ныне СО ВАСХНИЛ, в поселке Краснообск. Наконец в 1970 г. в Новосибирске создается третий академический центр – Академии медицинских наук.

Создание трех научных центров способствовало формированию имиджа Сибири и ее интеллектуальной столицы – Новосибирска, как сосредоточия новаторской деятельности мирового уровня. Сочетание академической науки с высокотехнологичными отраслями ВПК выводило крупные сибирские города в ряд мировых индустриальных и инновационных центров. Сибирь также становится одним из культурных центров России. Сибирский текст позднего советского и постсоветского периодов репрезентирует современную русскую культуру в произведениях В. Шукшина, А. Вампилова, В. Астафьева, В. Распутина, Е. Гришковца.

Распад СССР породил демодернизационные тенденции в развитии сибирского макрорегиона. Неудачи плановой экономики многие исследователи связывают с консерватизмом инструментов бюрократического планирования. Однако сам кризис советской экономической модели вызван, на наш взгляд, исчерпанием ресурса крестьянской модернизации в условиях, когда инновационная модель еще не стала определяющей.

За годы рыночных реформ в экономике и социальной структуре населения Сибири произошли существенные изменения. Сложились элементы рыночной инфраструктуры, изменились формы собственности, произошли изменения в структуре занятости. Далеко не всегда эти изменения имели положительные результаты. Как показывает анализ статистических данных, осуществленный Ю. В. Попковым и В. Г. Костюком на основе

материалов «Российского статистического ежегодника» и статистического сборника «Сибирский федеральный округ в цифрах» за 2001-2003 гг., индекс промышленного производства в Российской Федерации последовательно падал с 1991 г. по 1999 г. Аналогичные процессы происходили и в промышленности сибирских регионов: Новосибирской области, Эвенкийском АО, Республике Алтай, Республике Бурятия, Республике Тыва, Республике Хакасия[13].

Сельское хозяйство в сибирских регионах за годы реформ, судя по показателям индекса физического объема продукции сельского хозяйства, также испытало спад[14]. Разрушение предприятий коллективной и государственной форм собственности и увеличение числа частных и фермерских хозяйств далеко не во всех отраслях народного хозяйства имело положительный эффект. Особенно это относится к сфере сельского хозяйства, где занято большинство представителей коренных сибирских народов. За годы реформ снизился удельный вес сельскохозяйственных предприятий и возрос вес домохозяйств. Такая натурализация вовсе не привела к росту объемов производства продукции[15].

Некоторые из этих негативных изменений правомерно охарактеризовать как демодернизацию, востребующую экспортно-сырьевую специализацию Сибири. В настоящее время сибирский регион испытывает напряжение по всем трем из указанных выше показателей модернизации: индустрии, инновациям, качеству человеческого потенциала. Самая существенная проблема кроется в дефиците последнего. В этой связи можно выделить три существенных аспекта. Во-первых, демографические потери. Население Сибири и Дальнего Востока переживает существенное сжатие. Во-вторых, дефицит трудовых ресурсов. Год от года сокращается доля молодого поколения в составе рабочих. Средний возраст этой категории населения России близок к пенсионному. Специалисты, которых выпускала система ПТУ, работают где угодно, только не по специальности. Сама система ПТУ находится в настоящее время в бедственном положении. Труд же гастарбайтеров из стран ближнего зарубежья можно использовать, например, на строительстве. Однако дале-

ко не каждого мигранта можно поставить к станку. В-третьих, остро стоит проблема «утечки мозгов» молодых ученых за рубеж, о которой сказано уже немало[16].

Сегодня сибирский регион нуждается в гибком сочетании рыночных инструментов и стратегического планирования развития территорий. Это требует от стратегов иного видения перспективы развития, что предполагает сплавление образа региона как гиперреальности, в терминологии Ж. Бодрийяра, с самой реальностью[17]. Сибирский философ Г. Антипов завершает свой анализ эволюции образа Сибири в общественном сознании россиян вопросом «Сибирь – это Россия?»[18]. Думается, что положительный ответ на вопрос о том, сложился ли третий, «российский» имидж Сибири, уже дан в ряде отечественных исследований, посвященных современной российской внутренней геополитике. Так, например, в концепции М. Ильина, Урал и Западная Сибирь выступают «второй Великороссией»[19]. По его мнению, идентификация населения этих регионов с сибиряками и уральцами свидетельствует не столько об утрате связи с российским историческим ядром, сколько о самовосприятии себя россиянами «в квадрате».

В XX в. Сибирь становится Россией в полной мере. «Свое Иное» сибирских областников видится ныне урало-сибирским звеном российской цивилизации в концепции другого видного геополитика, В. Цымбурского. Разбирая ряд переломных событий XX в., он показал, что опора на эту «парадоксальную сердцевину», привычно относимую к периферии, позволяла сохранить единство страны и предотвратить дезинтеграцию в условиях перехода от Российской империи к СССР, от СССР – к современной РФ [20].

Таким образом, можно выделить три этапа в процессе ментальных трансформаций образа Сибири, связанных с освоением региона. Первый этап начинается с экспедиции Ермака и заканчивается в 30-40-х гг. XIX в. В этот период Сибирь из приграничной территории с присущими ей в этом качестве «буферными» функциями превращается во внутреннюю периферию. Второй этап связан с модернизацией региона. Его границей можно

считать 40-50-е гг. XX в., когда Сибирь становится транзитным коридором, энергоресурсной кладовой и индустриальной кузницей России. В этот период закрепляется ее периферийный статус региона. Начиная с 60-х гг. XX в. Сибирь становится «ядерным» для России регионом.

Такая оценка места региона требует пересмотра сырьевой составляющей образа Сибири и соответствующей государственной стратегии. Помимо вложений в производство требуется еще и инвестирование в человеческий капитал – в уровень квалификации населения и степень его устроенности. Благодаря преимуществу в образовании, население Сибирского Федерального округа имеет довольно высокие показатели индекса развития человеческого потенциала на фоне среднероссийских показателей. К сожалению, в период с 1990 г. и по настоящее время не удается сохранить демографический потенциал, что проявляется в сокращении численности населения и продолжительности жизни (особенно – мужчин), а также высокой заболеваемости и смертности[21]. Добиться решения социальных проблем невозможно без перехода на инновационную модель развития экономики, которая позволит существенно увеличить эффективность труда и достойно оплачивать квалифицированный труд.

---

[1] *Родигина Н. Н.* «Другая Россия»: образ Сибири в русской журнальной прессе второй половины XIX – начала XX века. – Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2006. – 343 с.

[2] *Федотова В. Г.* Модернизация «другой» Европы / РАН, Ин-т философии. - М., 1997. Гл. IV, п.п. 2, 3. Режим доступа: http://www.philosophy.ru/iphras/library/fedot_mod.

[3] *Супрун В. И.* Имидж региона – имидж страны // Имиджи Сибири / Под ред. В. И. Супруна. – Новосибирск: ФСПИ «Тренды», 2008. – С. 14-15, 22-23.

[4] *Антипов Г. А.* Имиджи Сибири – по их сути // Имиджи Сибири... – С. 86.

[5] *Ремнев А. В., Суворова Н. Г.* Колонизация Сибири XVIII – начала XX веков: империо- и нациостроительство на восточной окраине Российской империи // История. Антропология. Культурология: Программы и избранные лекции. Ч. II. - Омск: Издательский дом «Наука», 2004. - С. 14.

[6] *Ламин В. А.* Лики Сибири – давние и близкие // Имиджи Сибири... – С. 44.

[7] *Антипов Г. А.* Имиджи Сибири – по их сути // Имиджи Сибири... – С. 54.

[8] *Алпатов В.* Языковая политика в России и Франции // Диаспоры. - 2003. - № 1. - С. 74-76.

[9] *Акулов М. Р.* Изменение численности и состава рабочих Новосибирска в годы Великой Отечественной войны // Изменения в составе и культурно-техническом уровне рабочего класса и крестьянства Сибири: Тез. докл. и сообщ. Всесоюзн. симпозиума. – Новосибирск: НВВПОУ, 1974. – С. 65.

[10] *Борисов Б. Л.* Повышение культурного уровня рабочего класса Сибири и рост его политической активности // Изменения в составе... – С. 13.

[11] *Чусовитин Н. Г.* К вопросу о современном уровне образования рабочих // Изменения в составе…. – С. 15-16.

[12] *Суслов В. И., Лавровский Б. Л.* Имидж Сибири в зеркале экономической истории и стратегии // Имиджи Сибири... – С. 119.

[13] *Попков Ю. В., Костюк В. Г., Тугужекова В. Н.* Этносы Сибири в условиях современных реформ (социологическая экспертиза). - Новосибирск: Нонпарель, 2003. – С. 11.

[14] Там же. – С. 12.

[15] Там же. – С. 14-15.

[16] *Рычков Н. Н.* Сибирь: биполярность имиджа // Имиджи Сибири... – С. 178.

[17] *Антипов Г. А.* Имиджи Сибири – по их сути // Имиджи Сибири… – С. 94; *Супрун В. И.* Имидж региона – имидж страны // Имиджи Сибири... – С. 15.

[18] *Антипов Г. А.* Имиджи Сибири – по их сути // Имиджи Сибири… – С. 94.

[19] *Ильин М. В.* Этапы становления внутренней геополитики России и Украины // Полис. - 1998. - № 3. - С. 91.

[20] *Цымбурский В. А.* А знамений времени не различаете… // Национальные интересы. - 1998. - № 1. Режим доступа: http://www.archipelag.ru/ht/authors/ cimbursky/?library=1285

[21] *Гвоздева Г. П.* Развитие человеческого потенциала России: кросскультурный и региональный аспекты // Россия и россияне в новом столетии: вызовы времени и горизонты развития (Исследования Новосибирской экономико-социологической школы) /Отв. ред. Т. И. Заславская, З. И. Калугина, О. Э. Бессонова. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2008. – С. 298.

**Л. В. Анжиганова**
*Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова, Министерство национальной и территориальной политики Республики Хакасия (г. Абакан)*

# ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО РЕСПУБЛИКИ ХАКАСИЯ: ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ, ПРОТИВОРЕЧИЯ И СУБЪЕКТЫ РАЗВИТИЯ *

Каждый исторически сложившийся регион России объединен не только общностью политических, социально-экономических, но и социо-этнокультурных процессов. Республика Хакасия (РХ) – многонациональный и многоконфессиональный субъект Российской Федерации, в котором проживают представители свыше 106 национальностей. Их деятельность по сохранению и развитию своих культур создает особое, уникальное этнокультурное пространство региона. Активными субъектами в его развитии являются этносы и этнические группы (хакасы, русские, шорцы, этнические диаспоры); органы государственной власти всех уровней, общественные объединения и организации этнической направленности, средства массовой информации. Остановимся на анализе основных проблем субъектов развития этнокультурного пространства республики.

**1. Этносы и этнические группы как субъекты развития этнокультурного пространства.** Наиболее укорененными на этой территории являются хакасы, создавшие древнюю самобытную культуру. В Хакасии проживают шорцы, отнесенные к коренным малочисленным народам РФ. Более 300 лет назад здесь появились русские переселенцы, в конце XIX-XXI вв. – другие этнические группы. Некоторые из них проживают относительно компактно (например, немцы, чуваши), благодаря чему в определенной степени сохраняются национальный язык и культура.

---

**Исследование осуществлено при поддержке Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009 – 2013 гг. (госконтракт № 02.740.11.0585).*

***1.1. Хакасский этнос.*** В XX в., с одной стороны, хакасы включились в общецивилизационные процессы (вырос уровень образования, появилась хакасская интеллигенция и пр.).
С другой стороны, вследствие снижения доли коренного этноса (до 12 % от всей численности населения Хакасии, согласно Всероссийской переписи 2002 г.) в процессе освоения целины и строительства Саянского территориально-промышленного комплекса, а также в результате общей политики формирования «советского народа – строителя коммунизма» усилились ассимиляционные процессы. Серьезной деформации подверглась традиционная хакасская культура. Сузилась сфера применения хакасского языка; увеличилось количество представителей этноса, особенно среди молодежи, не владеющих родным языком. Утрата языка способствует потере национально-культурного своеобразия и духовного наследия.

Начало 1990-х гг. было отмечено ростом национального самосознания хакасов, формированием и активизацией деятельности его национальных общественных объединений. Было созвано 12 съездов хакасского народа, на которых обсуждались назревшие этнокультурные проблемы. Возрожден опыт самоорганизации хакасского этноса – исполнительный орган съезда хакасского народа «Чон чобі», затем – Советы родов в муниципальных образованиях и «Республиканский Совет старейшин родов хакасского народа». Впечатляющие достижения отмечены в развитии хакасской культуры. Успешно функционируют художественные коллективы, развиваются различные виды искусства.

В соответствии со ст. 69 Конституции Республики Хакасия государственными языками в РХ являются русский и хакасский. Функционирование и совершенствование русского языка осуществляется в благоприятных условиях: на русском языке ведется обучение в школах и ВУЗах, исторически обусловлено его использование в деловом, бытовом и межнациональном общении. Однако функционирование хакасского языка как государственного сопряжено с серьезными проблемами, в частности, не в полной мере реализуются нормы закона РХ от 20.10.1992 г.

№ 11 «О языках народов Республики Хакасия». По классификации ЮНЕСКО, хакасский язык отнесен к категории неблагополучных языков мира.

Несмотря на принимаемые меры, в том числе – принятие долгосрочной республиканской целевой программы «О развитии языков народов Республики Хакасия в 2011- 2013 гг.», в сохранении и развитии хакасского языка сохраняются следующие проблемы: функционирование хакасского языка как государственного в Республике Хакасия ограничено во всех сферах; уменьшается количество хакасов, владеющих родным языком; сокращено время радио- и телевещания на хакасском языке; телепередачи на хакасском языке транслируются в рабочее время, в связи с этим у большинства работающего населения отсутствует возможность их смотреть.

Этнос – сложная система, состоящая из активных акторов и остальных членов этноса, воспринимающих (или не воспринимающих) ценности, идеи, позиции акторов. Тем не менее, в конечном счете, последние оказывают серьезное влияние на мировоззренческие позиции народа, поэтому исследование взглядов и представлений лидеров национальных движений и организаций является актуальным. Нами был осуществлен опрос делегатов 12 съезда хакасского народа (март 2011 г.) по наиболее важным проблемным вопросам развития этноса (можно было отметить не более трех проблем).

По мнению респондентов, наиболее сложными проблемами они считают «малое количество хакасов в органах государственной власти (63,75 %), трудности при трудоустройстве хакасской молодежи» (53,75 %), «уменьшение числа хакасов, владеющих родным языком» (53,13 %), «асоциальное поведение (алкоголизм, наркомания, преступность)» (40,63 %), «низкое национальное самосознание народа» (38,13 %). Именно эти проблемы затрагивались практически в каждом выступлении на съезде. Только пятую часть активистов волнует «ассимиляция (заимствование частью народа языка, культуры и пр. у других народов (24,38 %) и «малое количество хакасов в бизнесе» (20,63 %). Практически те же настроения подтвердили ответы на

вопрос об уровне проявления типичных для народа, потребностей, ценностей и чувств. В средней степени проявляется стремление к материально обеспеченной жизни, успеху, здоровому образу жизни, духовным ценностям; независимость (гражданская смелость, самостоятельная позиция); этническая сплоченность. По мнению респондентов, хакасы отличаются высокой степенью проявления следующих характеристик: доброжелательность к людям своей и другим национальностям, стремление к крепкой семье, уважение к старшим, любовь к своей Родине (РХ), любовь к своей культуре.

Наиболее сложная ситуация сложилась с показателем «национальная гордость»: респонденты разделились на три практически равные доли. Одни уверены, что национальной гордости у хакасов почти нет, другие – что она развита в средней, третьи – в высокой степени. Пассивностью и апатией, по мнению опрошенных, хакасы отличаются в сфере экономики, политики (где нужно проявлять личностные качества), но стабильно – в традиционных сферах труда и семейно-бытовых отношениях.

При отмеченной средней степени религиозности на открытый вопрос «В какой религии Вы видите духовную основу развития народа» только треть респондентов связывает ее с христианством, столько же – с традиционными для хакасов религиозными системами и верованиями (тенгрианство, язычество, шаманизм), остальная треть – с атеизмом, другими религиями (ислам, буддизм и пр.).

Историческая память народа сохраняет, как правило, наиболее трагические и позитивно – судьбоносные события (можно было назвать не более трех событий). К первым делегаты съезда отнесли Великую Отечественную войну, период репрессий 1930-1950 гг., татаро – монгольское иго. Затруднилась ответить на это вопрос пятая часть респондентов. Среди событий, позитивно сказавшихся на судьбе народа, делегаты съезда считают образование РХ (60 %), проведение национальных праздников (33,12 %), созыв съездов хакасского народа (27,5 %), затруднились ответить 31,25 % респондентов.

Съезды хакасского народа в своей деятельности нацелены не только на обсуждение насущных проблем, но и на выработку мер по их решению. Наиболее эффективными мерами по сохранению и развитию хакасского народа они отметили (можно было назвать до трех показателей):

- активное включение в модернизационные процессы (активность в бизнесе, науке, промышленности, сельском хозяйстве) – 50,63 %;
- развитие национальной культуры и традиций – 49,38 %;
- рост национального самосознания – 46,88 %;
- развитие хакасского языка как государственного – 45,63 %;
- меры по стимулированию рождаемости – 34,38 %;
- восстановление традиционных форм хозяйствования (коневодство, овцеводство и пр.) – 31,88 %.
- формирование национальной элиты – 27,5 %;
- восстановление исторической памяти народа – 11, 25 %;
- возрождение религии – 8,13 %.

Таким образом, делегаты уверены, что только движение вперед (участие в модернизационных процессах), но с использованием традиционных форм (развитие национальной культуры и традиций, рост национального самосознания, развитие хакасского языка как государственного, меры по стимулированию рождаемости, восстановление традиционных форм хозяйствования (коневодство, овцеводство и пр.) – путь развития этноса. Это, по сути, неотрадиционалистское сознание. Оно проявляется в конкретных процессах, действиях, событиях, деятельности отдельных людей.

Этнический неотрадиционализм в социологическом измерении можно определить как ориентацию индивидуального, группового или общественного сознания на включение традиционных ценностей, форм жизнедеятельности, социальных отношений этноса в модернизационные процессы для обретения этносом целостности во времени и в пространстве в процессе разрешения конфликта между локальным и глобальным, прошлым и будущим. На наш взгляд, можно выделить различные формы этнического неотрадиционализма.

1. Этнополитический неотрадиционализм в деятельности хакасского народа проявляется, прежде всего, в республиканских символах государственной власти. Так, например, на Государственном гербе Республики Хакасия представлен хакасский сакральный символ власти – снежный барс, символ Вселенной – солярный знак, щит амазонок – нагрудное украшение хакасских женщин *пого*, ветви сакральной березы *Пай Хазын*. Хроматическая гамма (красный, белый, синий) и солярный знак Вселенной на республиканском флаге так же традиционны, как и каменные изваяния на гербе г. Абакана.

Съезды хакасского народа (а их с 1990 г. прошло 12) являются попыткой повторить, по сути, различные формы самоорганизации этноса: Роды, Советы родов. Вместе с тем, необходимо отметить, что современная интерпретация понятия «род» не совпадает с традиционной: хакасские роды представляют собой достаточно древние и общие для всех тюрков образования (по меньшей мере, с периода кыргызского средневековья и раньше) со своей сакральной мифологией и культом великих предков. Таковыми могут считаться роды «*читі пуур*», «*хобый*», «*хасха*», «*кыргыз*» и пр. Современные роды – это объединения людей одной фамилии, ранее входившие в вышеназванные образования, а ныне практически лишенные собственной мифологизированной истории и сакральных предков как защитников рода.

2. Этноэкономический неотрадиционализм хакасского народа развит в меньшей степени, тем не менее, в последние годы активизируются формы традиционной хозяйственной деятельности. Особенно это касается коневодства и овцеводства. В Аскизском районе уже шестой год используются традиционные формы экономической взаимопомощи, принятые ранее среди хакасов: когда богатые родственники давали «в аренду» отару овец или табун лошадей на определенный срок (3-5 лет) с возвратом того же количества животных, приплод же оставался бедным или молодым родственникам. Это позволяло начинать хозяйство не с «чистого листа» и обеспечивало достаточно высокое благосостояния народа в целом.

3. Этноэкологический неотрадиционализм как традиционно бережное отношение к родной земле всегда был связан с ее сакрализацией. Пока это проявляется среди небольшого числа хакасского народа: скорее присутствует как знание, но не повседневная деятельность.

4. Этнокультурный неотрадиционализм хакасского народа представлен в наибольшей степени. Это проявляется в ревитализации культурных символов, традиций, ритуалов. Уже с 1980 г. проводятся традиционные хакасские календарные праздники (*Тун пайрам, Чыл пазы, Чир Ине, Уртун тойи* и пр.). Они являются ярким проявлением неотрадиционализма. Вместе с тем, эксперты отмечают, что новации в проведении массовых мероприятий, привнесенные традициями советской культуры, преобладают над традиционными.

Музыкальное творчество народа также пронизано идеями неотрадиционализма. Наиболее ярким примером можно считать развитие хакасского этнорока, когда используются народная мелодика, музыкальные народные инструменты, манера исполнения (горловое пение), но в ярко выраженном стиле – рок. Профессиональное музыкальное творчество также активно использует мелодику хакасских музыкальных инструментов, например, постоянно слышатся звуки *чатхана* в фортепьянных произведениях Т. Шалгиновой.

Живопись хакасского народа пополнилась новым направлением – археорт, в котором свой талант наиболее ярко проявили хакасские художники А. Доможаков, А. Котожеков, Г. Сагалаков, В. Ултургашев и др. Для выражения собственных идей они используют петроглифы и шаманскую символику.

Театральное искусство также представлено традиционной тематикой. Одним из наиболее ярких событий последних лет стала пьеса А. Кызласовой «*Ада чирі*», в которой особенно четко представлен традиционный менталитет народа.

5. Этноконфессиональный неотрадиционализм как восстановление традиционной религии в возможно более полном объеме – как формы общественного сознания, отношений, институ-

тов. С середины 1990-х гг. ревитализация религиозных основ культуры народа осуществлялась в различных формах:

- научный поиск этноконфессиональной идентичности хакасской научной интеллигенцией осуществлялся достаточно интенсивно. Были выделены религиозные системы как маркеры этнической идентичности: манихейство (Л. Р. Кызласов), бурханизм (В. Я. Бутанаев), тенгрианство (Л. В. Анжиганова, А. И. Котожеков). Вместе с тем, необходимо отметить, что наиболее распространенной религиозной основой традиционной хакасской культуры научная интеллигенция и представители этноса считают шаманизм;

- создана институциональная основа религиозных отношений: зарегистрировано «Общество традиционной религии хакасского народа – шаманизма», в республике также функционируют другие незарегистрированные религиозные группы, регулярно проводящие обряды календарного цикла, восстанавливающие так называемые «места силы»;

- религиозные ритуалы и обряды стали проводиться как родовые, семейные, индивидуальные.

6. Этнопедагогический неотрадиционализм представлен не столько непрерывной традицией воспитания детей в семье, сколько внедрением национально-регионального компонента в систему общего и дополнительного образования.

7. Этнический неотрадиционализм в повседневности проявляется через более активное внедрение национальной пищи, одежды, традиций поведения в быту, отношений между полами и представителями различных возрастов, традиций и обрядов жизненного цикла (рождение, имянаречение, свадьбы, похороны и пр.) и пр. Вместе с тем, приходится констатировать, что пособий, представляющих канонические образцы традиций и обрядов, аутентичных этнической культуре народа, для массового использования нет. Часто встречающиеся псевдотрадиции и даже антитрадиции могут показаться безобидным явлением, однако ревнители сакрального аспекта традиционной культуры считают их появление небезопасным.

Развитие культуры хакасского народа осуществляется как органами государственной власти всех уровней (от республиканских до местных), так и общественными организациями различных направлений (творческие союзы писателей, художников, композиторов, театральных деятелей, «Лига хакасских женщин «Алтынай», «Хакас тілі», «Хакасская молодежь» и др.).

***1.2. Коренной малочисленный народ Сибири, Севера и Дальнего Востока – шорцы.*** Принят Закон «О коренных малочисленных народах Российской Федерации на территории Республики Хакасия» (2009 г.), который устанавливает полномочия РХ по защите традиционного образа жизни, исконной среды обитания, традиционной хозяйственной деятельности КМНС - шорцев и направлен на обеспечение их прав на самобытное социально-экономическое и культурное развитие. Распоряжением Правительства РФ от 8 мая 2009 г. № 631-р утверждены:

- перечень мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов РФ, в который вошли Аскизский муниципальный район (сельские поселения Бискамжинский поссовет, Балыксинский сельсовет), Таштыпский муниципальный район (сельские поселения Анчулский, Матурский сельсоветы);
- перечень видов традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов РФ.

Серьезной проблемой остается ассимиляция шорцев хакасским населением, организация традиционной хозяйственной деятельности, сохранение традиционной культуры и адаптация к условиям социальной трансформации.

***1.3. Другие этнические группы*** (немцы, чуваши, кыргызы, таджики, узбеки, поляки и др.), у которых также выявлены этнокультурные потребности и интересы. Сложнейшей проблемой развития единого этнокультурного пространства региона является интеграция мигрантов в культуру принимающего сообщества. Большинство мигрантов, как показали наши исследования предыдущих лет, считают регион благоприятным для проживания, не испытывает негативных чувств по отношению к основным национальным группам – хакасам и русским. Их оптимальная адап-

тация решающим образом зависит от решения ими задач: с одной стороны, удовлетворение потребности в сохранении этнокультурной идентичности, с другой стороны, удовлетворение потребности интегрироваться в принимающее сообщество.

Исследования 2009–2011 гг. показали усиление неприятия мигрантов со стороны принимающего сообщества. Формирование благоприятного климата межнационального общения в республике зависит от доброй воли обеих сторон: местного населения и мигрантов. Их желание глубже понять культуру друг друга может снять многие проблемы. Наконец, властным структурам необходимо проводить взвешенную миграционную политику, сохраняя баланс всех интересов. Удовлетворение этнокультурных потребностей этнических диаспор в первую очередь осуществляют общественные организации и объединения этнической направленности. На 26.10.2011 г. в республике действовала 31 общественная организация, выражающая национально-культурные интересы этнических общностей РХ, в том числе 21 организация имеет государственную регистрацию.

**2. Органы государственной власти Республики Хакасия всех уровней как субъекты развития этнокультурного пространства.** Вторым субъектом развития этнокультурного пространства РХ являются органы государственной власти, они формулируют основные принципы, приоритеты и стратегические задачи государственной национальной политики, включая вопросы этнокультурного развития народов Хакасии. Принципы государственной национальной политики в РХ основываются на положениях Конституции РФ, признанных Россией нормах международного права, положениях Конституции РХ, принципах, заложенных в Концепции государственной национальной политики РФ.

Основными приоритетами развития этнокультурного пространства региона является, с одной стороны, устойчивое перспективное развитие хакасов как уникального самобытного этноса мирового сообщества, с другой стороны, обеспечение условий для удовлетворения этнокультурных потребностей проживающих в республике народов и национальных меньшинств,

сохранение их социально-экономической и культурно-исторической интеграции в обществе.

Органы государственной власти в обсуждаемой ныне Концепции межэтнических отношений в РХ в 2012–2020 гг. сформулировали следующие стратегические задачи развития межэтнических отношений:

- поддержка и развитие хакасского языка, культуры, а также традиционного жизненного уклада хакасов и шорцев – коренного малочисленного народа Российской Федерации - в соответствии с международными нормами и принципами;
- сохранение культурного потенциала и обеспечение доступности культурных ценностей;
- становление национально-культурных автономий как институтов гражданского общества;
- воспитание общероссийской гражданственности, установок толерантного сознания и поведения, формирование чувства патриотизма и духовного единства на основе общности исторических судеб народов.

В Хакасии сформирована законодательная и организационная база для оптимального развития этнокультурного пространства. В 1994 г. была принята Государственная программа сохранения и развития языков народов РХ на 1994–2000 гг. В последующем принимались ведомственные целевые программы Министерства образования и науки РХ. Для решения проблем этнокультурного развития этносов и этнических групп были приняты долгосрочные республиканские целевые программы «Развитие образования в Республике Хакасия (2011–2015 гг.)», «Популяризация культурного наследия и развитие культурного туризма в Республике Хакасия на 2009–2013 гг.», «Культура Республики Хакасия (2010–2012 гг.)», «О развитии языков народов Республики Хакасия в 2011–2013 гг.» и др.

Хакасия обладает особым культурным потенциалом (определяемым богатейшим историко-культурным наследием), который может быть превращен в мощнейший ресурс развития. Этой теме был посвящен Международный форум «Историко-культурное наследие как ресурс социокультурного развития

региона» (01.07.2011 г.), который прошел в г. Абакане на самом высоком уровне с привлечением крупнейших специалистов. Именно поэтому можно с уверенностью утверждать, что одним из механизмов развития региона является социокультурный региональный неотрадиционализм.

Социокультурный региональный неотрадиционализм – это ориентация общественного сознания населения региона на включение традиционных ценностей, форм жизнедеятельности, социальных отношений для формирования региональной социокультурной идентичности и перспектив устойчивого развития. Сам по себе неотрадиционализм – явление имманентно сложное и противоречивое. На его развитие накладывают отпечаток исторически сложившиеся проблемы и противоречия различного уровня. В первую очередь, это касается противоречий собственно этнического развития, как оказалось, общих для ВСЕХ народов мира. В этом смысле можно выделить внешние и внутренние противоречия этнического развития.

Внешние по отношению к этносу противоречия:

1) между глобализацией сущностных процессов в развитии человечества (научно-технических, экономических, политических и социокультурных) и стремлением народов сохранить свою этническую целостность во времени и пространстве;

2) несовпадением темпоральных (временных) характеристик в развитии человечества и отдельных народов;

3) в необходимости достижения баланса государственного, регионального и этнического самоопределения;

4) между объективной потребностью этносов в сохранении своей самобытности и разрушением среды их обитания;

5) между потребностью этноса в саморазвитии и самореализации и его включенностью в структуры более широкого порядка (региональные и государственные сообщества), имеющие свои потребности и интересы, которые не всегда совпадают с этническими.

Внутренние противоречия в развитии этносов:

1) между стремлением этносов в идентификации во времени (в своем прошлом, настоящем и будущем) и противоречиво-

стью осмысления процессов этногенеза;

2) в стремлении сохранить этническое наследие и сложностью его включения в модернизационные процессы;

3) между различными субъектами процесса этнического возрождения и развития (общественными, политическими движениями и партиями, национальной интеллигенцией, социальными слоями и группами, составляющими этнос), преследующими различные цели;

4) в необходимости создания механизмов формирования этноса как целостности и потребностью каждого человека в праве на личное самоопределение;

5) в объективной потребности формирования стратегии развития этносов и задачами их выживания.

Для собственно этнокультурного развития Республики Хакасия также можно выделить свои противоречия:

- между глобализацией культуры, сопровождающейся проникновением массовой культуры невысокого уровня, и стремлением восстановить и внедрить традиционные этнокультурные ценности;

- между потребностью развивать единое социокультурное пространство страны и развитием локального культурного пространства региона;

- между формирующейся новой рыночной культурой оказания услуг и традиционным финансированием по «остаточному принципу» и сложностью взаимодействия с коммерческим сектором;

- между достаточно высоким уровнем развития социокультурной сферы ведущих городов республики и депрессивным состоянием небольших моногородов и сельских поселений;

- между сформировавшимся потенциалом общественных объединений и организаций этнической направленности, удовлетворяющих этнокультурные потребности этнических групп РХ, сосредоточившихся в столице, и отсутствием таковых в районах республики;

- между потребностью сохранить единое социокультурное пространство региона и выявленной в ходе социологических ис-

следований перманентной скрытой межнациональной напряженностью между отдельными этническим группами, а также между мигрантами и принимающим сообществом в целом;

- между исторически сложившимися сбалансированными межэтническими отношениями в регионе и негативным влиянием информационного пространства различного уровня (в первую очередь, федерального) на общественное сознание этнических групп, проникновение идей ксенофобии и интолерантности;

- между потребностью в новых «креативных», обладающих высоким профессионализмом кадрах и низким социальным статусом отрасли и пр.

Вместе с тем, сильными сторонами в развитии единого этнокультурного пространства республики можно считать следующий опыт:

- реализации социальных практик социокультурного неотрадиционализма (праздники, конкурсы, фестивали, деятельность лидеров и творческих коллективов и др.);

- представления этнокультурного наследия хакасского народа в мировом и отечественном социокультурном пространстве;

- развития международного научного, экологического, этнокультурного туризма как средства развития региона

- разработки и реализации совместных международных и отечественных проектов в сфере культуры, образования и науки, туризма, предпринимательства и др.

**Р. Г. Рафиков**
*Управление общественных связей администрации губернатора Красноярского края (г. Красноярск)*

# МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В КРАСНОЯРСКОМ КРАЕ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Вопросы межнациональных отношений в Красноярском крае всегда находились в сфере научного интереса многих исследователей[1]. Это обусловлено наличием национальных административно–территориальных образований, полиэтническим и многоконфессиональным составом обширного края, его важнейшей ролью в развитии экономики и общественно-политической жизни Сибирского федерального округа. Однако изучение сложного и весьма противоречивого постсоветского периода, особенно первого десятилетия XXI в., затруднено из-за чрезвычайной узости имеющейся источниковедческой базы. Материалы органов и учреждений государственной власти и институтов гражданского общества практически не отражены в доступных для исследователей архивных фондах, а публикации в СМИ, воспоминания, интервьюирование и другие доступные источники характеризуются неполнотой, эмпиризмом и субъективизмом. Образовавшуюся лакуну в определенной мере могут восполнить издания Управления общественных связей губернатора Красноярского края, а также ряда других структурных подразделений и ведомств данного региона[2]. Эти же цели преследуются автором предлагаемой статьи.

В Красноярском крае, по данным Всероссийской переписи населения 2002 г., проживают представители 137 национальностей, из них 9 относятся к категории коренных малочисленных народов Севера (КМНС). Общая численность нерусских народов превышает 300 тыс. человек (с трудовыми мигрантами - 380 тыс. человек), или 11 % от всего населения края.

Для целого ряда этносов «национальное» тесно переплетается с «религиозным» началом, поэтому этноконфессиональные процессы также находятся в зоне внимания исследования. На на-

чало 2011 г. в Красноярском крае насчитывалось 293 зарегистрированных религиозных организаций и свыше 1000 незарегистрированных общин на юридических правах религиозной группы, охватывающих свыше 40 различных культов и деноминаций. На протяжении последнего десятилетия с национальными и религиозными объединениями ведется системная, плановая работа. В администрации Красноярского края для взаимодействия с институтами гражданского общества была создана специальная структура – Управление общественных связей губернатора края.

На июль 2011 г. в крае работало, не считая казачьих, более 70 национально-культурных объединений (НКО) почти по 50 национальностям (см. Таблицу 1). С учетом их филиалов и представительств на местах общее число НКО достигает 200. Свои развернутые структуры имеют КМНС, татары, немцы, чуваши, поляки, азербайджанцы и евреи. Дополнительно выделим казачество как особую этнокультурную группу русского населения. Енисейское войсковое казачье общество размещается на территории трех субъектов РФ, имеет развернутую структуру (2 территориальных округа, 4 отдела, 150 станиц и хуторов) и большую численность: только на территории Красноярского края 5,5 тыс. казаков, а с членами семей - 25 тыс. человек.

Таблица 1. Распределение НКО
Красноярского края по национальной принадлежности[3]

| № п/п | Национальность, группа национальностей | Всего НКО | | в т.ч. в форме НКА | | Примечание |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | на 01.01. 2005 г. | на 01.06. 2011 г. | на 01.01. 2005 г. | на 01.06. 2011 г. | |
| 1 | Азербайджанцы | 5 | 3 | 1 | 1 | В т.ч. входят талыши |
| 2 | Армяне | 1 | 1 | 1 | 1 | |
| 3 | Белорусы | 1 | 1 | 1 | 1 | |
| 4 | Буряты | 1 | 2 | - | 1 | |
| 5 | Вьетнамцы | 1 | 1 | - | - | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 6 | Греки | 1 | 2 | - | 1 | |
| 7 | Грузины | 1 | 1 | - | 1 | |
| 8 | Народы Дагестана | 1 | 1 | - | - | Входят аварцы, лакцы, лезгины табасараны, рутульцы и др. |
| 9 | Евреи | 1 | 3 | 1 | 1 | |
| 10 | Итальянцы | 1 | 1 | - | - | |
| 11 | Казахи | - | 1 | - | 1 | |
| 12 | Киргизы | 1 | 1 | - | 1 | |
| 13 | Китайцы | 1 | 1 | - | - | |
| 14 | Корейцы | 1 | 1 | - | - | |
| 15 | Коренные малочисленные народы Севера | 7 | 17 | - | - | Входят долганы, кеты, ненцы, селькупы, эвенки, чулымцы, нганасаны, энцы |
| 16 | Латыши | 1 | 1 | - | - | Частично входят латгальцы |
| 17 | Лезгины | 2 | 1 | 1 | - | |
| 18 | Литовцы | 3 | 1 | 1 | 1 | |
| 19 | Марийцы | - | 1 | - | - | |
| 20 | Молдаване | 1 | 1 | - | - | |
| 21 | Немцы | 5 | 4 | 2 | 3 | Имеется почти 30 филиалов и центров в территориях края |
| 22 | Осетины | - | 1 | - | 1 | |
| 23 | Поляки | 4 | 2 | 1 | - | |
| 24 | Русские | 2 | 2 | - | - | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | Таджики | 2 | 1 | - | - | |
| 25 | Тайцы | - | 1 | - | - | |
| 26 | Татары | 3 | 5 | 1 | 5 | Частично входят башкиры |
| 27 | Тувинцы | 1 | 1 | - | - | |
| 28 | Турки | 1 | - | - | - | |
| 29 | Удмурты | 1 | - | - | - | |
| 30 | Узбеки | 2 | 3 | - | 1 | |
| 31 | Украинцы | 1 | 3 | 1 | 2 | |
| 32 | Финны | 1 | 1 | - | - | |
| 33 | Хакасы | 2 | 2 | 1 | 1 | |
| 34 | Чеченцы, ингуши | 1 | 1 | - | - | |
| 35 | Чуваши | 1 | 2 | 1 | 2 | Имеется также 23 представительства на территориях края |
| 6 | Эстонцы | 1 | 1 | - | 1 | Частично входят эстонцы-сету |
| 7 | Югославы | 1 | - | 1 | - | В основном сербы |
| 8 | Якуты | 1 | 1 | - | - | |
| | ИТОГО | 61 | 73 | 14 | 26 | |

Взаимодействие с НКО Управление общественных связи губернатора Красноярского края и другие органы государственной власти осуществляют через различные переговорные площадки. Основными из них являются общественная палата национальностей и общественная палата КМНС Гражданской ассамблеи края, межнациональный культурный центр на базе Красноярского Дворца Труда и Согласия, Совет молодежных национально-

культурных объединений края, Совет мусульман Красноярского края (входят все основные НКО этнических мусульман), рабочая группа по делам казачества в Красноярском крае.

На уровне ряда федеральных ведомств и крупных муниципалитетов были созданы общественные и консультативные советы, куда вошли, в том числе и лидеры национальных объединений. Все эти переговорные площадки работают на постоянной основе в плановом режиме.

Таблица 2. Численность автохтонного населения Красноярского края по переписи 2002 г. (чел.)

| № п/п | Национальность | Общая численность в России | из них | |
|---|---|---|---|---|
| | | | проживает в Красноярском крае | в % |
| 1 | Долганы | 7261 | 5805 | 80,0 % |
| 2 | Эвенки | 35527 | 4632 | 13,0 % |
| 3 | Ненцы | 41302 | 3188 | 7,7 % |
| 4 | Якуты | 443852 | 1368 | 0,3 % |
| 5 | Кеты | 1494 | 1189 | 79,6 % |
| 6 | Нганасаны | 834 | 811 | 97,2 % |
| 7 | Селькупы | 4249 | 359 | 8,4 % |
| 8 | Энцы | 237 | 213 | 89,9 % |
| 9 | Чулымцы | 656 | 159 | 24,2 % |

В 1999 г. Законодательное собрание края утвердило Концепцию региональной национальной политики Красноярского края. Особое место в ней занимает работа с аборигенным населением Севера (9 этносов общей численностью 16,6 тыс. чел.), что отражает региональную специфику Красноярского края в сфере национальной политики (см. Таблицу 2). В отношении этой категории жителей региона осуществляются комплексные (программные) меры поддержки традиционного уклада, природопользования и культуры. Так, по линии долгосрочной целевой программы «Коренные малочисленные народы Красноярского

края» на 2011 г. выделяется 44,9 млн. рублей. Помимо этого, в соответствии с краевым законодательством, в этом же году на нужды КМНС планируется израсходовать 105,6 млн. руб. в Эвенкии и 129,0 млн. руб. на Таймыре. Дополнительно из краевого бюджета 2011 г. на строительство малоэтажных домов для автохтонного населения выделено 25 млн. рублей. Данную сферу курирует Агентство по делам Севера и поддержке коренных малочисленных народов Красноярского края.

Концепция региональной национальной политики учитывает интересы и других этносов, проживающих на территории края. При этом в расчет берутся и новые тенденции, влияющие на изменение социокультурной идентичности региона. Так, численность населения Красноярского края снизилась с 3,16 млн. человек в 1992 г. до 2,9 млн. человек в 2010 г., т.е. на 7,6 %. Причина – естественная убыль населения, не прекращающаяся с 1993 г., вкупе с отрицательным сальдо (с 1996 г.) миграционного обмена с другими регионами России. Это существенно отразилось на изменении численности и удельного веса отдельных этносов внутри национального сообщества края в пользу «пришлого», миграционно мобильного населения.

За межпереписной период (1989 – 2002 гг.) количество старожильческого для Красноярья диаспорного населения значительно уменьшилось. Так, численность татар региона снизилась на 10 %, немцев – на 15 %, башкир, поляков и чувашей – на 20 – 30 %, белорусов, мордвы и украинцев – в 1,5 – 1,7 раза, евреев – почти вдвое. Это стало следствием миграционной убыли, снижения естественного прироста, а также ускорения культурно-интеграционного и ассимиляционного процессов.

Напротив, значительно увеличили свое представительство в Красноярском крае за счет повышенной рождаемости и активной положительной миграции представители Кавказа и Азии: корейцы – на 1/4, китайцы – в 1,5 раза, киргизы – в 2 раза, азербайджанцы – в 2,6 раза, таджики – в 2,9 раза, армяне – в 3,6 раза. С учетом незаконной миграции и сезонной трудовой миграции эти показатели можно увеличить по отдельным национальностям в 1,5-2 раза. Неслучайно поэтому в списке наиболее многочислен-

ных народов Красноярского края азербайджанцы переместились с 7-го рейтингового места в 1989 г. на 4-е место в 2002 г., а армяне, соответственно, с 22-го на 7-е место. По экспертным оценкам, данная тенденция – снижение удельного веса старожильческих народов и усиление влияния новых миграционно активных этносов - будет сохраняться на территории Красноярского края в ближайшей и среднесрочной перспективе[4].

Изменение социокультурной идентичности региона накладывает отпечаток и на общественно-политическую сферу. Проводимые ежегодно по заказу администрации края социологические исследования выявляют в качестве одной из зон напряжения низкий уровень этнической и религиозной толерантности в различных общественных и социальных средах, особенно в отношении мигрантов. К примеру, половина респондентов из числа учащихся учреждений начального профессионального образования и средне-специальных учебных заведений г. Красноярска (социологический мониторинг 2009 г.) считает, что прибытие в регион иностранных мигрантов скорее наносит вред краю, чем приносит ему пользу, что въезд в Россию граждан из стран ближнего зарубежья способствует росту числа социальных конфликтов. Почти две трети из опрошенных считают, что контроль государства в отношении иностранных мигрантов необходимо ужесточить[5].

Результаты проведенных мониторингов обсуждаются совместно с учеными, национальными сообществами и специалистами на различных круглых столах, конференциях, семинарах. Главные причины доминирующих этнофобий, по мнению ученых, кроются в недостатке соответствующих знаний. Поэтому органы государственной власти при сотрудничестве с институтами гражданского общества, бизнесом, масс-медиа и учеными разрабатывают комплексы мероприятий, прежде всего, культурно-просветительского характера. На эти мероприятия из бюджета Красноярского края ежегодно выделяются существенные средства. В частности, только по линии региональной национальной политики Красноярского края расходы на 2011 г. запланированы в сумме 10,6 млн. рублей. Они должны пойти на

финансирование 87 краевых мероприятий, которые охватывают 3 основных блока: сохранение и развитие национально-культурной самобытности народов края; развитие национального самосознания русского народа (в т.ч. казачества); развитие межэтнической толерантности.

При этом приоритеты делаются на мероприятия межрегионального уровня, межнационального, культурного и спортивного характера. Татаро-башкирский Сабантуй отмечается в 22 городах и селах Красноярского края. Только в Красноярске и Лесосибирске количество его участников достигает 9 тыс. человек. На чувашский краевой праздник Акатуй приезжают делегации из 24 городов и районов края. Таджикский праздник Сайри-лола в Красноярске имеет статус межрегионального и собирает до 5 тыс. участников и гостей. А на Международный фестиваль этнической музыки «Саянское кольцо» в п. Шушенское одноименного района съезжается до 35 тыс. человек.

С 2004 г. в регионе практикуется проведение обучающих семинаров-тренингов для различных целевых групп, работающих в сфере национальных и религиозных отношений: управленцев, представителей силовых органов, журналистов, лидеров НКО, активистов национальных молодежных объединений. В 2011 г. только по линии Администрации губернатора края запланировано 7 подобных семинаров-тренингов с курсом обучения от 6 до 34 часов.

Помимо этого, для общественных объединений проводятся семинары (18 - 20 семинаров в год) по осуществлению проектной деятельности для участия в государственной грантовой программе Красноярского края «Социальное партнерство во имя развития» по номинации «Согласие». Грантовый фонд программы вырос с 15 млн. руб. в 2005 г. до 28 млн. руб. в 2011 г. Полученные навыки национальные НКО реализуют и для участия в проектных конкурсах федерального и муниципального уровней, а также по линии корпоративных грантов.

С 2006 г. в местах компактного проживания трудовых мигрантов ведется системная работа по их социокультурной адаптации и прежде всего по линии обучения русскому языку детей-

инофонов. Данная проблема наиболее актуальна для Красноярска и Норильска. Вопросы сотрудничества государственных структур и национальных общественных объединений края в сфере миграционных отношений обсуждались на круглом столе «Социокультурная адаптация мигрантов, как основа межнационального согласия» (в рамках Красноярского городского форума – 2007); на межведомственном круглом столе по теме «Миграционные процессы в условиях многонационального региона» (2008 г.); на ежегодных семинарах-тренингах «Правовое просвещение мигрантов в Красноярском крае» и «Механизмы формирования толерантного отношения к мигрантам и этническим меньшинствам Красноярского края»; совещании-семинаре по вопросам регулирования миграционных потоков граждан Таджикистана в Красноярский край (2009 г.), Международной научно-практической конференции «Этическая миграция в постсоветском пространстве Центральной Сибири: интеграционно-адатационные процессы» (2011 г.) и научно-практической конференции «Русский язык и национальный вопрос в Красноярском крае» (ноябрь 2007 г.) и многих других совместных мероприятиях.

В регионе реализуются интересные издательские проекты культурно-просветительского, научного и справочного характера. Уже дважды переиздавался солидными тиражами «Этноатлас Красноярского края», распространяемый на безвозмездной основе по всем школам и библиотекам края, на постоянной основе выходят Информационный бюллетень «Вопросы межэтнических, межконфессиональных и миграционных отношений в Красноярском крае» и альманах «Национальность – сибиряк. О народах, проживающих в Красноярском крае» (с 2011 г. он переименован в «Этно – Мир»)[6], а также литература по истории и культуре коренных народов Севера и национальных меньшинств региона.

Таким образом, развитие межнациональных отношений в Красноярском крае происходит, в целом, в рамках общероссийских тенденций, характерных для регионов с доминирующим русским населением. Региональная специфика Красноярья на-

ходит отражение в национальной политике краевых органов власти и учитывается при реализации целого комплекса мер. Главным условием получения позитивных результатов является тесное, повседневное взаимодействие с национальными общественными институтами, постоянный мониторинг ситуации и анализ полученных результатов, гибкое использование различных форм и методов взаимодействия органов государственной власти с НКО.

---

[1]Этносы Сибири: история и современность: сб. тез. науч.-практ. конф. – Красноярск: Б. и, 1994. – 288 с.; Народы Приенисейской Сибири: История и современность: Материалы науч.-практ. конф. – Красноярск: КГПУ, 2001. – 172 с.; Этническая история народов Красноярского края: библиогр. указ. /науч. ред. Р. Г. Рафиков. – Красноярск: ООО «ИПЦ «КаСС», 2006. – 208 с.; Сибирский субэтнос: культура, традиции, ментальность: Материалы Всерос. науч.-прак. интернет-конф. Вып. 1. – Красноярск: РИО ГОУ ВПО КГПУ, 2005. – 240 с.; Сохранение и взаимопроникновение национальных культур как фактор устойчивого развития: Материалы науч.-практ. конф. – Красноярск: Кларетианум, 2004. – 260 с.; и др.

[2]Этноатлас Красноярского края / Гл. ред. Р. Г. Рафиков. Изд. 2-е, перераб. и доп. – Красноярск: Изд-во «Платина», 2008. – 223 с.; Национальные отношения и миграционная ситуация в Красноярском крае по состоянию на 01.01.2001: Информ. бюлл. № 1. – Красноярск: Б. и., 2001 – 42 с.; Вопросы межэтнических, религиозных и миграционных отношений в Красноярском крае в 2003 г.: Информ. бюлл. № 4. – Красноярск: Кларетианум, 2004 – 88 с.; Информационный бюллетень Совета мусульман Красноярского края. № 4 / Сост. Р. Г. Рафиков. – Красноярск: Кларетианум, 2004. – 96 с.; *Рафиков Р. Г.* Вопросы межэтнических, религиозных и миграционных отношений в Красноярском крае за 2004 – 2008 гг.: Информ. бюлл. № 4. – Красноярск «ООО «ИПК «Платина», 2009. – 192 с.; и др.

[3]В перечень НКО (по состоянию на 01.06.2011) не вошли: Красноярское региональное отделение Ассамблеи народов России, 9 общественных объединений казачества и свыше 80 зарегистрированных родовых общин коренных народов Севера.

[4] Подробнее об изменениях в этнической карте региона см.: *Рафиков Р. Г.* Народы Красноярского края: история и современное состояние // Этническая история народов Красноярского края: библиогр. указ. – Красноярск: ООО «ИПЦ «КаСС», 2006. – С. 9 – 16.

[5]Исследование было проведено в феврале 2009 г. по заказу управления общественных связей Губернатора края Красноярским филиалом Санкт-Петербургского института внешнеэкономических связей, экономики и права; было опрошено 1214 респондентов. См.: Отчет по результатам социологиче-

ского исследования отношения учащихся учреждений начального профессионального образования и среднеспециальных учебных учреждений г. Красноярска к представителям различных национальностей, проживающих на территории Красноярского края. – Красноярск: Филиал НОУ ВПО «СПб ин-т внешнеэк. связей, экономики и права» в г. Красноярске, 2009. – 184 с.

[6]Национальность – сибиряк. О народах Красноярского края / Гл. ред. Р. Г. Рафиков. – Красноярск: ИПК «Платина», 2008-2010. - №№ 1-3; Этно-Мир. О народах Красноярского края / Гл. ред. Р. Г. Рафиков. – Красноярск: ООО «Поликор», 2011. - № 4. – 128 с.

**Г. Г. Ермак**
*Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (г. Владивосток)*

# ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ (НА ПРИМЕРЕ ПРИМОРСКОГО КРАЯ)

Интенсивные миграционные процессы во всем мире и в России усиливают культурную сегментацию общества, обусловленную наплывом этнических мигрантов. Это актуализирует этничность как осознание глубинной связи с генетическими корнями[1]. По мнению британского специалиста по развитию городов Ч. Лэндри, чем более изменчивым является мир в целом, тем более сильным должно быть ощущение культурной самобытности в каждом конкретном месте. Чем более глобальными становятся процессы во всем мире, тем больше требуется внимания к локальному месту[2]. Модернизация без утраты культурной идентичности («глокализация») предполагает включенность индивидуумов и сообществ в процессы глобализации с опорой на творчески переосмысленные собственные культурные традиции[3]. Поэтому для социогуманитарного знания остается важной проблема развития локальных культур, в том числе этнически маркированных.

В советской науке термин «этническая культура» принадлежал исключительно предметному полю этнографии, а позднее – и этносоциологии. Ученые разделяли понятия «традиционная этническая культура» (т.е. традиции и элементы в культуре, которые зародились в доиндустриальную эпоху) и «этническая культура современности» (не только традиционная культура, но и вариативно адаптированные к нуждам и ценностям этноса инновации). При таком подходе удавалось разграничивать «этническую культуру» как традиционную и «культуру этноса» или «национальную»[4], т. е. этническую культуру современности.

Сегодня в России этническая культура попала в фокус интереса представителей разных направлений социогуманитарного знания: философии, культурологии, географии, демографии, лин-

гвистики, социально-культурной антропологии, этнологии, этносоциологии, этнопсихологии, этнополитологии и др. Такая экспансия концепта «этническая культура» обусловлена возможностью его широкой трактовки. В прошлом логическое обоснование подобного использования термина было таково: существует народ (этнос), следовательно, он является носителем самобытной культуры с определенной системой материальных и духовных ценностей, сформировавшихся в рамках конкретной территории. Однако если такой подход приемлем для описания доиндустриальных культурных комплексов, то современная социокультурная реальность требует иных объяснительных конструкций.

Пространство современной этнической культуры в городе характеризуется гетерогенностью, динамикой, а зачастую – маргинальностью ее носителей. Этнические группы (а значит, и их культура) не являются статичными образованиями. Принадлежность к той или иной группе определяется через исторически меняющиеся категории. В зависимости от ситуации на первый план могут выдвигаться язык, обычаи, обрядность, религиозность, фольклор, одежда, эстетические предпочтения и т.д. Этничность как социальный феномен широко внедрена в национальные (государственные) и межнациональные (межгосударственные) отношения через различные политические, экономические, культурные и общественные институты. Поэтому в сферу этнической культуры попадают такие явления, как миграции, ксенофобия, увлечение мистицизмом, восточными единоборствами, популярность разного рода сект, "народных целителей", духовных практик и т.п. Городская повседневность требует пересмотра смыслового континуума этнических культур и отказа от распространенной среди этнографов методики бесконечного поиска и скрупулезной регистрации аутентичных элементов той или иной традиции.

Жизнь постоянно предоставляет свидетельства этнического многообразия культурного пространства современного города. Достаточно вспомнить такие реалии, как кафе и рестораны с этническим колоритом, где элементы этнической культуры (национальные блюда, народная музыка, изделия народных промы-

слов) инкорпорируются в формы глобальной культуры[5]. В Приморском крае, как и по всей России, функционируют кафе армянской кухни («Севан», «Гюмри», «Арарат», «Ереван», «Ной»), китайские ресторанчики, японские суши-бары, а также рестораны и закусочные узбекской кухни, появившиеся в Приморье в последние 3 года («Узбекистан», «Хлопок чайхана»). И, конечно, совершенно иные подходы и концепты необходимы для осмысления таких нетрадиционных проявлений этнокультурного взаимодействия, как ресторан китайской кухни «Добрыня Никитич» или кафе китайской и армянской кухни «Эрибуни».

Заслуживает внимания деятельность образовательно-просветительных центров, в которых усилиями участников в игровых ситуациях воспроизводятся традиционные контексты местных культур. Образовательно-музейный и туристско-рекреационный комплекс «Палеодеревня» в г. Находка Приморского края реконструирует повседневность древних жителей Приморья. Он возник как археологический лагерь для школьников 13 - 17 лет, организованный музейно-выставочным центром «Находка» совместно с краеведами и энтузиастами исторического клуба «Клио». Ребята участвовали в раскопках средневекового памятника Екатериновское городище (руководитель раскопок Т. А. Васильева, научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН). Школьники увлеклись экспериментальной археологией и создали у себя в лагере кроуновское жилище эпохи раннего железного века, которое стало главной достопримечательностью лагеря. Самым достойным доверяли ночевать в жилище и поддерживать там огонь. По вечерам собирался Совет вождей и шаманов. Так возникла идея создать Палеодеревню[6]. Сегодня туристско-рекреационный образовательно-музейный комплекс «Палеодеревня» является не только популярнейшим туристическим местом, но и главной площадкой для проведения региональных этнофестивалей для школьников. Традиции пионерского лагеря, этнических общностей и архаических культур воспроизводятся здесь посредством интерактивных образовательных методик и анимационного туристского менеджмента.

В. А. Тишков в культурном многообразии городской среды выделяет три потока: этнопартикулярный (этночастный, этнонеофициальный), национальный (российский) и глобальный (масскультура), которые причудливо перемешались, и уже не так просто делить их на традиционную и нетрадиционную, материальную и духовную культуру. Феномен культурной сложности стал настоящим вызовом для отечественной этнологии[7]. Понятие «культурное многообразие» (cultural diversity) широко распространено в мировой науке и политике, недаром оно входит в название большинства мировых научных форумов, организованных этнографами и антропологами. В частности, данная проблема обсуждалась в Турции (октябрь 2010 г.) на Международном конгрессе этнографов и антропологов "From the Crossroads of Civilizations: Understanding Cultural Diversity to Connect Societies", в Москве (ноябрь 2010 г.) на Всероссийской научной конференции «Этнос. Нация. Общество: российская реальность и перспективы». Весьма показательна программа 16-го всемирного конгресса этнографов и антропологов «Humanity, Development and Cultural Diversity» (The 16th World Congress The International Union of Anthropological and Ethnological Sciences), проходившего в Китае 27 - 31 июля 2009 г. В нем приняли участие около 3 тыс. ученых из 100 стран. Проблемы, обсуждавшиеся на конгрессе, включали более 30 тем, актуальных для современных антропологических и этнографических научных сообществ. Это такие вопросы, как имущественное и социальное неравенство, гендер и положение женщины в обществе, детство, народные знания, межэтнические отношения и этническая идентичность, проявления национализма, этнические меньшинства в условиях глобализации, языки малочисленных народов в современном мире, деятельность музеев и сохранение культурного наследия и др.

Новые направления традиционной этнографии (этнологии, культурной антропологии) постепенно формируются в самостоятельные научные дисциплины. Часть из них уже получила признание: антропология города, антропология туризма, визуальная антропология, этнопсихология, этнополитология, этнолингвистика, этномузыкознание и т.д. Другие разрабатываются

как научная перспектива: антропология миграций, антропология образования, антропология организации, историческая антропология, медицинская антропология и эпидемиология, спортивная антропология, физическая и молекулярная антропология, экономическая антропология и др. Указанный перечень может служить источником для постановки новых для региональной этнографии проблем, что позволит, в целом, значительно расширить проблемное поле этнографических исследований, а также адаптировать к современному научному дискурсу такой концепт, как этническая культура.

Теперь обратимся к концепт-инструментариям этнического в рамках современного российского общественно-политического дискурса, который тесно переплетается с обыденно-повседневным. В общественно-политической российской практике в основе понимания культурного многообразия (в том числе этнического) лежит идея существования этнокультурных групп со специфическими потребностями, фундаментальными интересами и правами. Такая интерпретация многокультурности провоцирует российских ученых и политиков на постоянные споры по поводу определения статуса той или иной группы, затрудняет процессы формирования правовой базы и эффективных механизмов управления в сфере культуры. Например, кого следует считать этническим меньшинством, кого коренным народом; как быть, если титульная нация уступает по численности нетитульным группам, которые, являясь фактическим большинством, по формальным критериям считаются меньшинствами?

Сегодня российское культурное многообразие состоит в том, что носителям «больших» и «малых» культур предоставляется «культурная свобода», когда с помощью государства, его бюджета, законов, учителей и ученых поддерживается культурная самобытность и возможность межкультурного диалога[8]. Этнокультурный фактор в российской политике чаще всего институционализирован через систему национально-культурных общественных объединений и автономий (НКО, НКА). Мощным толчком для роста этнического самосознания и создания НКО стал закон «О реабилитации репрессированных народов», при-

нятый в апреле 1991 г. В середине 1990-х гг. был принят еще ряд законов, обеспечивших правовую основу деятельности общественных организаций, в т.ч. законы РФ «Об общественных объединениях» (1995 г.), «О некоммерческих организациях» (1996 г.), «О национально-культурной автономии» (1996 г.) и др.

Сегодня национально-культурные общественные объединения (организации) – это легитимные этнические сообщества, включенные в общественную жизнь региона, выполняющие как культурно-психологические, так и организационно-регулирующие функции для представителей конкретных этнических групп в целях сохранения и развития этнических культур[9]. Например, в Приморском крае на 1 января 2011 г. действовали 58 общественных организаций, созданных различными этническими общностями. Из них 29 НКО (в том числе 15 краевых и 14 местных), 3 региональные НКА (немцев, литовцев, евреев), 9 местных НКА (корейцев - 5, евреев – 2, украинцев, белорусов), 17 общественных объединений коренных малочисленных народов[10].

Для всех НКО и НКА традиционным стало проведение фестивалей национальных (этнических) культур, народных гуляний, концертов, программ по национальным (этническим) и межнациональным темам, праздников разных народов. Эта деятельность направлена как на сохранение и развитие этнических традиций, так и на этнографическое просвещение широкой аудитории. Основные виды деятельности НКО можно сгруппировать по следующим направлениям:

-просветительская и образовательная (изучение традиций, кружки народного творчества, школы национального искусства, ремесел, выставки народного творчества);

- фольклорно-исполнительская (фольклорные коллективы, организация музыкально-художественных вечеров, мастер-классы национальной кухни);

- информационно-рекламная, издательская (выпуск периодических изданий, краеведческой литературы, организация выступлений на радио и телевидении);

- социальная, благотворительная (помощь соотечественникам, попавшим в трудные жизненные ситуации).

Статус и названия НКО разнообразны (общества, союзы, ассоциации, организации, землячества, центры, и т.д.), но общим является принцип добровольности общественных объединений граждан по этническому признаку. Исследователи систематизируют все многообразие НКО по следующим критериям: численность, моно- или полиэтничный принцип членства общества, статус национально-государственного образования основной массы этноса, характер взаимоотношений с соотечественниками и другими регионами России, корреляция между развитием форм этнических организаций и временем расселения мигрантов в регионе, приоритетное направление деятельности и т.д.[11].

Можно привести пример классификации общественных организаций Приморского края на основе этнического критерия.

Этнические (моноэтнические) НКО: Приморская краевая автономная некоммерческая организация «Центр русской культуры»; Общественная организация «Центр украинской культуры Анатолия Криля «Горлица» г. Владивостока»; Общественная организация «Белорусская национально-культурная автономия «Белорусы Владивостока»; Немецкая национально-культурная автономия Приморского края и д.

Межэтнические (многонациональные) НКО: региональное отделение общероссийской общественной организации «Ассамблея народов России» – «Ассамблея народов Приморья»; Общественная организация «Союз национальностей» г. Владивостока; Приморская татаро-башкирская общественная организация «Туган - ил» (Родина); Приморская региональная общественная организация «Дружба народов Средней Азии»; Региональная общественная организация «Ассоциация коренных малочисленных народов Приморского края»; Приморская региональная общественная организация «Дагестанский культурный центр «Серир» и др.

Межэтнические НКО Приморского края объединяют представителей родственных народов. Так, например, татары и башкиры - два братских тюркских народа создают общие НКО (на

1 января 2010 г. зарегистрировано 4 таких организации). По такому же принципу создаются ассоциации коренных малочисленных народов. Это - родственные тунгусо-маньчжурские народы: удэгейцы, нанайцы, орочи, ороки, тазы, ульчи, эвены, эвенки, негидальцы и др.

НКО «Дружба народов Средней Азии» приглашает к сотрудничеству народы Средней Азии. Средняя Азия объединяет пять стран: Киргизию, Таджикистан, Туркмению, Узбекистан и частично Казахстан. По данным 2009 г., общая численность населения в Средней Азии составляла 61,2 млн чел. Большая часть населения - представители тюркоязычных народов: узбеки, казахи, каракалпаки, киргизы, туркмены, а также мигрировавшие сюда уйгуры и сосланные в сталинское время казанские и крымские татары. Древнейшее автохтонное население Средней Азии говорило на языках восточно-иранской группы. В настоящее время иранская группа языков представлена только языком таджиков и небольших горных народностей Памира. Также в регионе проживают русские, корейцы, дунгане*, немцы и многие другие народы. В последние годы в официальном политическом лексиконе нередко вместо традиционного термина Средняя Азия употребляется более широкий - Центральная Азия.

Приморская региональная общественная организация «Дагестанский культурный центр «Серир» объединяет народы Дагестана - самой многонациональной республики России. Аварский народ, первый по величине этнос Дагестана, является самым крупным и среди ряда родственных ему аваро-андо-дидойских народов, все они немногочисленны. На втором месте по численности в Дагестане находятся жители гор его центральной части - даргинцы, называвшие себя «дарган». С ними объединяются два близких даргинцам народа - кайтагцы, сохранившие в названии воспоминания об одноименном государстве

---

*Дунгане — народ, проживающий в Киргизии, южном Казахстане и Узбекистане. Являются потомками китаеязычных мусульман хуэйцзу, часть которых переселились на территорию Российской империи в 1880-х гг. после поражения антицинского восстания дунган (1862-1877) в северо-западном Китае.

средневековья, и кубачинцы. Самый центр Дагестана занимают лакцы. В юго-восточной части Дагестана проживают лезгины и целый ряд близких им народов: табасаранцы, рутульцы, цахуры, агулы, крызы, будухцы, хиналугцы. 14 языкам народов Дагестана придан статус государственных.

К межэтническим организациям относятся «Ассамблея народов Приморья» и «Союз национальностей г. Владивостока». Первая является региональным отделением общероссийской общественной организации «Ассамблея народов России» и работает в Приморском крае с 2003 г., объединяет всю национальную общественность. «Союз национальностей г. Владивостока» был создан 28 июля 2007 г. Эти организации способствуют установлению и укреплению связей между НКО края, созданию условий для сохранения единства и творческой самобытности народов, налаживанию диалога между национальными общественными объединениями и органами власти, что в конечном итоге способствует обеспечению гражданского мира и социальной стабильности.

Этнополитическая модель российской гражданской нации сегодня предлагает россиянину три уровня социокультурной идентичности[12]:

- базовый этнокультурный, складывающийся на основе осознания себя членом этнических и субэтнических групп, диаспор, этноконфессиональных общин, проживающих в России;
- национально-территориальный (базовый политический), солидаризирующий индивидов с населением субъектов Российской Федерации;
- национальный (общегосударственный), объединяющий всех граждан России в национальную общность.

Ядром национально-гражданской идентичности призвана стать этнокультурная самобытность. Единая российская гражданская нация так же полиэтнична, как и ее региональные сегменты, складывающиеся в рамках субъектов РФ, а каждое региональное сообщество включает различные этнокультурные и этноконфессиональные группы. Этнокультурное самосознание группы и этнокультурная идентичность индивида должны быть

органично встроены в национальное самосознание на базовом политическом уровне субъекта федерации; этнокультурные интересы всех групп и отдельных граждан должны быть обеспечены и защищены на этом национально-территориальном уровне гражданской нации. В свою очередь, национально-территориальное (не всегда совпадающее с этнокультурным) самосознание жителей российских республик, областей, краев закладывает основу и непротиворечиво встраивается в национальную российскую гражданскую идентичность. Такая структура представляет собой попытку расширить понимание культурного многообразия, признав, что существуют различные формы культурных общностей и основой культурного многообразия может стать легитимация культурной сложности на уровне отдельного человека, а не только группы[13].

Отвечая на вопрос «Существуют ли языковые или просто смысловые аналоги понятия (cultural diversity) в русском языке?», В. А. Тишков считает, что главным является не сам факт наличия совместного проживания и взаимодействия людей с культурно-отличительными характеристиками, более важно, какой смысл то или иное общество придает культурным (этническим, языковым, религиозным, расовым) различиям. В связи с этим особую актуальность приобретают исследования «особенностей интерпретации и концептуализации рассматриваемых феноменов, нежели объективистский взгляд на «саму реальность», в котором воссоздаваемые дискурсивными средствами отображение и интерпретация реальности не проблематизируются»[14].

Очевидно, что современный верифицированный социум для выявления проблем локального характера требует регулярного антропологического мониторинга практически всех своих сфер, а наука – постоянной рефлексии относительно своего категориально-понятийного арсенала. Это в свою очередь будет способствовать не только социальному прогнозированию (поскольку прогностическую функцию социогуманитарного знания никто не отменял), но и интеграции региональной этнографии/этнологии в современное международное антрополого-этнографическое научное сообщество.

[1] *Ерохина Е. А.* Этническое развитие народов России и перспективы становления российской нации // НИТ (электронный информационный журнал «Новые исследования Тувы»). - 2010. № 4. – Режим доступа: URL:http://www.tuva.asia/journal/issue_8/2593-erohina.html.

[2] *Лэндри Ч.* Развитие городов через культуру.– URL: http://www.dvinaland.ru/culture/site/Publications/EoC/EoC200... (дата обращения: 1.03.2011).

[3] *Степанянц М. Т.* Возможна ли модернизация без вестернизации? // Философия и культура.– URL:http://www.nbpublish.com/fkmag/contents_470.html.

[4] *Арутюнов С. А.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие. - М.: Наука, 1989. – С. 150.

[5] Антропологический форум. Спец. вып. VI конгресс этнографов и антропологов. СПб.: Петербург: ООО «Издательство ЛЕМА», 2005. – С. 115.

[6] *Нургалиева М. Б.* «Живой источник» - этнические жемчужины Приморья // Приморье: народы, религии, общество: Сб. статей / Отв. ред. Г. Г. Ермак. – Владивосток: Типография «48 часов». – Владивосток, 2010. - С. 141-145.

[7] *Тишков В. А.* От директора: много книг и мало идей/ Отчет ИЭА РАН за 2010 г. URL: http://www.iea.ras.ru/cntnt/levoe meny/nauchnaya /doc3/otchet2010.html.

[8] *Тишков В. А.* Единство в многообразии: публикации из журнала «Этнопанарама» 1999-2008 гг. – Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2008.– С. 136.

[9] Москва - многокультурный мегаполис: Москва - 2004. – М.: Оргсервис-2000, 2004 . – С. 157.

[10] *Ермак Г. Г.* Национально-культурные объединения в системе межэтнических отношений Приморского края Приморья // Приморье: народы, религии, общество: Сб. статей / Отв. ред. Г. Г. Ермак. – Владивосток: Типография «48 часов», 2010. - С. 163-164.

[11] Современные этнокультурные общественные объединения (ЭКО) Санкт-Петербурга (опыт классификации). URL: http://www.ethnomuseum.ru/section343/63/326/6097.htm.

[12] Проект концепции развития поликультурного образования в Российской Федерации. URL: http://mon.gov.ru/work/vosp/dok/6988/

[13] *Тишков В. А.* Единство в многообразии - С. 136.

[14] *Соколовский С. В.* Антропологическое знание в правовом и политическом дискурсах: автореф. дис. … д-ра ист. наук. – М.: ИЭА РАН, 2009. – С. 7.

**Сиро Сасаки (Shiro Sasaki)**
*Национальный музей этнологии г. Осака (Япония)*

# КУЛЬТУРНЫЕ РЕСУРСЫ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ (НА ПРИМЕРЕ САХАЛИНСКИХ АЙНОВ)[1]

**Культурное наследие и культурные ресурсы**. Выражение «культурные ресурсы» имеет более широкий смысл, чем «культурное наследие», и в то же время оно имеет множество различных значений. Культурное наследие является бесценным богатством, которое признается обществом, этнической группой, нацией или страной, но составляет только маленькую часть культуры в целом. Оно всегда связано с такими понятиями, как «защита», «хранение», «техническое обслуживание» и «восстановление». Наоборот, культурные ресурсы не ограничены национальными свойствами и связаны с признанием удобства и полезности.

В современности понятие «культурные ресурсы» широко используется в различных странах с разными смыслами. В декларации японской «Ассоциации изучения культурных ресурсов», которая была создана в 2002 г., это понятие определяется следующим образом. Культурные ресурсы – это все ключевые источники, с помощью которых можно понять определенное общество и культуру в данном времени, их можно назвать также культурным материалом. Культурные материалы составляют различные предметы, процессы, явления, в которые входят и архитектурные здания, и ландшафты, и традиционные фестивали и ритуалы, которые не могут храниться в фондах музеев. Однако многие из них сохраняются в «мертвых условиях» и забываются, не используясь никем. Эти забытые и неизвестные материалы должны быть восстановлены и обработаны для использования в настоящем и будущем. Их необходимо сделать культурными ресурсами, которые могут быть использованы для формирования основы, на которой будут выращивать новую культуру[1].

---

[1] Статья подготовлена к публикации М. А. Жигуновой.

Однако удобство и полезность культурных ресурсов не ограничены только целью выращивания новой культуры. Культурные материалы становятся ресурсами, которые могут быть использованы в различных целях. Например, использование красивых пейзажей для туризма и стратегии бренда некоторых ремесел и артефактов дают конкретную экономическую выгоду. На данный момент они могут быть пересмотрены как культурные ресурсы, применяемые в экономических целях. Помимо экономической, полезность культурных ресурсов имеет социальную, политическую и символическую значимость. Символическое использование культурных ресурсов часто играет большую роль в формировании и восстановлении этнической идентичности.

Создание «Ассоциации изучения культурных ресурсов» было основано на условиях японского общества. Мы должны изучить на основе полевых данных, будет ли это действующим в других странах. Разные люди имеют свои собственные культурные материалы, несмотря на различие национальностей, этносов, культур и обществ, и, когда они признают их полезными для определенных целей, те же материалы могут стать культурными ресурсами. В этой статье я остановлюсь на важности культурных ресурсов, особенно в политической и символической сферах для восстановления и укрепления этнической идентичности. Культурные материалы часто играют большую роль в восстановлении и укреплении утерянных или исчезающих этнических групп. Независимо от материального или нематериального, их символические атрибуты интегрируют людей и ускоряют восстановление утраченных ценностей.

Рассмотрим это на конкретном примере этнической группы айнов, которые до середины XX в. являлись основными жителями южной части острова Сахалин и в настоящее время проживают в северной части острова Хоккайдо. Они были признаны подгруппой народа айнов, исходя из их самоидентификации, учеными и органами власти. Однако они не смогли сохранять свою этническую специфику с тех пор, как иммигрировали на Хоккайдо после Второй мировой войны, т.к. лишились своей исконной территории, экологических условий, социальных свя-

зей, им стало трудно выжить в качестве этнического меньшинства. Ситуация стала изменяться лишь в 1990-е гг., когда возникло движение за укрепление этнических прав коренных народов (1993-2003 гг.), которые были определены ООН. В это время айны стали требовать, чтобы их в Японии признали в качестве независимой этнической группы. В русле этого движения сахалинские айны стали настаивать на своей этнической и культурной специфике. Далее я уточню, какие культурные ресурсы используются для восстановления и укрепления этой этнической самобытности сахалинских айнов.

**Культура сахалинских айнов.** Территория айнов (*айну мосир*) состояла из четырех основных регионов их проживания: острова Хоккайдо, южной части Сахалина, Курильских островов и северной окраины острова Хонсю. Здесь проживали четыре субгруппы, у которых были свои собственные особенности культуры и диалекты. Например, хоккайдоские айны жили в большой части острова Хоккайдо и островах Кунасири и Итруппу. Курильские айны населяли среднюю и северную часть Курильских островов, а тохокуские айны (самая маленькая группа) занимали побережье полуостровов Цугару и Симокота, которые находятся в северной части острова Хонсю.

Сахалинские айны получили свое название по именованию острова Сахалин. Территория их проживания охватывала южную часть этого острова. У них обнаруживались некоторые уникальные культурные черты, которых не были у хоккайдоских айнов. Во-первых, у них было собственное самоназвание «*Энтиу*», у которого имеется общий корень со словом «*Эзо*», которое являлось устаревшим японским названием айнов. Говорят, что у хоккайдоских айнов издавна исчез этот этноним, а остался только у сахалинских. Поскольку они утратили многое из своих уникальных культурных традиций (в связи с иммиграцией на Хоккайдо), их специфическое самоназвание «Энтиу» является одним из немногих элементов, которое поддерживает их идентичность с сахалинскими айнами.

В отличие от хоккайдоских и других айнов, сахалинские айны тесно контактировали с нивхами и ультами (жителями се-

верного Сахалина), а также с ульчами, нанайцами (населяющими бассейн Нижнего Амура), маньчжурами и китайцами. Они существовали натуральным хозяйством, занимаясь рыболовством, охотой и собирательством, которые во многом зависели от плодородия их естественной среды обитания. Торговые связи с окружающим населением являлись важной отраслью экономики. В VIII - XIX вв. их торговая сеть простиралась от южной части Сахалина в северную часть Хоккайдо и в бассейн нижнего течения Амура. Некоторые айны ездили в Маньчжурию, чтобы, заплатив налог на мех китайскому правительству, покупать там китайские товары. Их торговая сеть была включена в административную и экономическую систему управления Цинской империи, которая была построена в Китае маньчжурами, поддерживала связь с Восточно-Азиатской экономикой, что и отличало от хоккайдоских айнов.

Несмотря на то, что общий стиль жизни сахалинских и хоккайдоских айнов был одинаков, встречались и специфичные элементы. Например, сахалинские айны носили халат из собачьих шкур для того, чтобы защищать себя от сильного мороза, ездили на собачьих упряжках зимой, и плавали летом на реках на лодках, запряженных собаками. Такие элементы «собачьей культуры» были типичны для нивхов. Они также надевали халат из рыбьей кожи, потому что они могли перенять способ ее обработки у нивхов, ульчей и нанайцев, у которых была высоко развита эта техника. Хоккайдоские айны никогда не брали такой халат, но шили обувь из кетовой кожи. До начала XIX в. некоторые из сахалинских айнов еще жили зимой в землянках, в которых никто не жил у хоккайдоских айнов с тех пор, как закончилась сацумонская культура в XII-XIII вв.

Далее, хоккайдоские айны для изготовления одежды изготавливали текстильные ткани из растительных волокон. Однако они использовали не волокна вяза лопасного (*Ulmus laciniata*) и липы японской (*Tilia japonica*), из которых хоккайдоские айны делали халат «*аттус*», а волокна крапивы (*Urtica*). Халат из крапивы был более красивый и белый, чем из вяза или липы. Айны называли его «*тэтарпе*», что означало «белый костюм».

Они изготавливали много деревянных сосудов и тарелок овальной формы. Медвежий праздник сахалинских айнов был более великолепным. Они играли не только на варгане (*муккури*), а также на уникальной арфе с пятью струнами (*тонкори*), под сопровождение которой исполнялись лирические песни.

Их численность в 1855 г. составляла около 2700 человек[2]. Когда Япония и Россия заключили Санкт-Петербургский договор в 1875 г., согласно которому все части Сахалина должны принадлежать России, около 800 айнов были вынуждены переселиться на Хоккайдо. Но в Первой Всероссийской переписи населения 1897 г. айнов зафиксировано 1443 человек (из них - 762 мужчины и 681 женщина). После русско-японской войны, когда, согласно Потсдамскому договору, южная часть Сахалина была передана Японии, 350 айнов вернулись на бывшую родину. Когда в 1945 г. закончилась Вторая мировая война, около 1500 айнов жили на Сахалине. Однако усилившиеся процессы культурной ассимиляции существенно уничтожили их оригинальную и самобытную культуру.

После 1945 г. большинство сахалинских айнов переехали на Хоккайдо, т.к. еще в 1930-е гг. получили японское гражданство, и у них не было другого выбора, как покинуть Сахалин вместе с японцами. После иммиграции на Хоккайдо сахалинским айнам пришлось отказаться от большей части своей традиционной культуры, потому что у них были полностью утеряны или разрушены традиционные экологические условия, экономические и социальные связи, и они вынуждены были приспосабливаться к новому японскому обществу.

В то время как люди из первого поколения иммигрантов были еще живы, можно было воспроизвести некоторые элементы традиционной культуры. Однако трудно было передать их следующему поколению в японском обществе в период с 1960 по 1980 гг. Дискриминация к айнам со стороны японцев, встречающееся невежество и непонимание их специфики препятствовали сохранению уникальной и неповторимой культуры. Более того, в то же время Япония переживала период экономического роста, стиль жизни стремительно изменялся. Даже японцы

потеряли часть своей традиционной культуры. Защита культуры айнов, которая считалась «первобытной культурой», была не намного меньше. В такой ситуации было почти невозможно передавать самобытную культуру сахалинских айнов следующим поколениям.

**Культурное возрождение, культурные ресурсы и музеи.** В 1990-х гг. японское правительство начало принимать меры по возрождению и защите культуры айнов, обращать внимание на региональное и диалектное разнообразие их культуры. Была выделена и уникальная культура сахалинских айнов. Потомки сахалинских айнов, которые живут в Ваккасаканай северной части Хоккайдо, в настоящее время пытаются возродить свою этничность, называют себя «*Энтиу*» и вспоминают, что у них была специфичная культура. Например, по просьбе ученых из Токийского университета они возродили традиционное судно из пяти досок. Оно имело такую же структуру и форму, схожую с лодкой амурских народов, таких как нанайцы, нивхи и ульчи, но отличалось от судна, возрожденного хоккайдоскими айнами. Они пытаются вырезать выше отмеченные деревянные овальные чашки и тарелки, возродить арфы с пятью струнами (*тонкори*).

Однако их деятельность не столько витальная, как у хоккайдоских айнов. Во многих случаях те, кто занимается возрождением деревянных изделий и музыкальных инструментов сахалинских айнов, являются художниками и музыкантами из хоккайдоских айнов. Последние признают, что культура сахалинских айнов - тоже айнская культура, и что стоит возрождать общие для всех айнов, независимо от региональной принадлежности, элементы. Более того, они ценят тонкую красоту ремесел и артефактов сахалинских айнов, которая никогда не виделась на Хоккайдо, и у них есть желание сделать это так же.

Сахалинские айны не возражают против деятельности хоккайдоских айнов. Для этого не существует никаких оснований, потому что, независимо от разницы региональных и диалектных происхождений, люди, принадлежащие к одной этнической группе, должны прилагать все усилия, чтобы возродить свою умирающую культуру. Тем не менее у них есть надежда, что

они смогут сами по себе возродить и восстановить свою традиционную культуру, вспомнить свою самобытность.

С начала XXI в. возрос интерес к культуре сахалинских айнов как среди японских, так и среди российских исследователей. Возможно, исследования и выставки различных предметов культуры сахалинских айнов, которые сохранились в России, но были неизвестны за ее пределами, могут оказать существенное влияние на эту позитивную тенденцию. Материалы российских исследований открыли новую перспективу в исследовании айнов японскими учеными. Большая часть русских коллекций по культуре айнов была привезена в свое время с Сахалина. Наиболее крупные коллекции хранятся в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамере), Русском этнографическом музее в Санкт-Петербурге, Краеведческом музее Южно-Сахалинска. Большинство этих материалов было собрано во второй половине XIX - начале XX вв. Небольшие коллекции имеются в краеведческих музеях в Хабаровске, Владивостоке и Омске.

24 сентября 2008 г. в парадном зале Омского областного музея изобразительных искусств им. М. А. Врубеля прошла торжественная презентация книги-альбома «Омская сенсация. Серия акварелей Бёзана Хирасавы «Жизнь и обычаи айнов» из собрания Омского областного музея изобразительных искусств им. М. А. Врубеля». Это издание было подготовлено в рамках издательской программы «Интерроса» в серии «Первая публикация»[3].

Таким образом, в российских музеях имеются уникальные коллекции, сохранившие первоначальные элементы традиционной культуры айнов, не успевшие ощутить влияние европейской цивилизации. Теперь сахалинские айны уделяют особое внимание материалам, собранным до начала XX в. В 2009 г. в Японии была организована специальная выставка коллекций из Русского этнографического музея в городах Саппоро и Киото. В ней были представлены уникальные свидетельства самобытной культуры и народного искусства айнов. Выставка способствовала оживлению культурного восстановления потомками сахалинских айнов. Музеи и исследователи должны предоставить им больше возможностей позна-

комиться с работами своих предков.

Отдельные материалы по культуре айнов хранятся также в музеях Европы (особенно в Германии). В Японии этнологические коллекции по культуре сахалинских айнов находятся в Университете Хоккайдо в Саппоро, Городском Музее Асахикава, Токийском Национальном музее в Токио, Национальном музее этнологии в Осаке. Раньше они хранились в фондах и были доступны лишь для нескольких специалистов и в большинстве своем не были широко открыты для публики. Однако в настоящем и будущем эти материалы должны стать доступными для общественности и предложены потомкам сахалинских айнов для восстановления их культуры и идентичности. Для этого необходимо собрать вместе ученых, потомков айнов и заинтересованных зрителей, и эта роль должна выполняться музеями. Когда люди знакомятся с различными предметами, сохранившимися в музеях, они могут использовать их в качестве культурных ресурсов для активизации восстановления своей этнической идентичности. Поэтому музеи обязаны предоставлять места для подобных форумов, в которых можно обсуждать проблемы своей собственной культуры с исследователями и зрителями. Участие в таких форумах – важная часть работы этнографических музеев, антропологов и этнологов в XXI в.

---

[1] Подробнее см.: http://www.l.u-tokyo.ac.jp/CR/acr/overview.html

[2] *Патканов С.* Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири. Т. III. Записки ИРГО по отделению статистики. Т. XI. Вып. 3. - СПб.: ИРГО. – С. 985.

[3] Омская сенсация. Серия акварелей Бёзана Хирасавы «Жизнь и обычаи айнов» из собрания Омского областного музея изобразительных искусств им. М. А. Врубеля» [альбом] / Автор текста И. Карапетова и др.; сост. И. Остаркова и др.; - М.: Издательская программа «Интерроса», 2008. – 91 с.: цв. ил., фото.

**М. А. Абрамова**
*Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)*

# РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ И ГРАЖДАНСКОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ В ГРАФИЧЕСКИХ ОБРАЗАХ (НА ПРИМЕРЕ СТУДЕНТОВ И ШКОЛЬНИКОВ ЯКУТИИ)

Наше восприятие мира является категориальным, т.е. опосредованным значением, и проблема исследования различных уровней обобщения может быть сформулирована как проблема исследования различных уровней и форм репрезентации объекта субъекту. Одной из важнейших проблем значения является исследование его невербальных форм, в частности существование значения в системе визуальных образов. Актуальность исследования психосемантики изображений обусловлена возрастающим значением визуальной коммуникации как элемента общественного сознания и фактора формирования современной культуры. В эпоху, когда роль визуальных образов в политике, СМИ, повседневной жизни становится все более важной, потребность в анализе и интерпретации графических образов, учет их воздействия на подсознание реципиентов является актуальным.

Косвенно визуальные образы становятся одним из главных аспектов жизни человека, значительная часть которой связана с интерпретацией символических средств. Мы используем для выражения своего эмоционального состояния смайлики (☺), для обозначения авторства - ©. Различные организации уделяют большое внимание таким визуальным явлениям, как костюмы, флаги и униформа, символические объекты, вывески, фирменные знаки и т.д. Эти образы необходимы, чтобы сделать более реальными для восприятия философские идеи или выдающиеся личности прошлого, направлять эмоции людей в определенное русло. Трудно эмоционально увлечься абстрактным объектом, поэтому религиозные и политические организации сосредотачивают внимание человека на героических персонажах и выдающихся личностях, которых часто достаточно просто визуально изобразить, они узнаваемы. Реконструкция реального мира в научном сознании не устраняет полностью ни архаичные пласты ми-

ровосприятия, ни его образно-художественные формы, создавая внутри индивидуального или общественного сознания взаимодополняющие или конфликтующие гетерогенные образования.

В процессе взросления субъект присваивает общественно выработанные значения, формируя индивидуальную систему значений. Этот процесс вызревания индивидуальных значений раскрыт в работах Дж. Брунера, Л. С. Выготского, В. В. Давыдова, Ж. Пиаже. Особое место отведено интерпретации индивидом изображений. Рисуночная деятельность детей издавна привлекала внимание исследователей как возможный метод изучения внутреннего состояния маленького человека и способности отражать картину мира. В 1887 г. публикуется книга итальянского исследователя Коррадо Ричи «Дети-художники» (которая в 1918 г. была переведена на русский язык), в 1913 г. - работа Ж. Рума «Графический язык ребенка». В Германии изучение детского рисунка обобщается в работах К. Лампрехта, Ф. Флейдер в книге «Рождение образа». Авторы дают анализ зарождения и формирования образа в детском рисунке и переводят его в анализ возникновения и развития художественного творчества ребенка, идущего по определенной аналогии с развитием мирового искусства.

Обращение к детскому рисунку как средству диагностики обусловлено рядом преимуществ невербальной системы. Во-первых, результаты традиционного тестирования с использованием вербальной системы часто свидетельствуют не столько о способностях ребенка или его эмоциональном состоянии, сколько об уровне его осведомленности, сформированности тех или иных навыков и настроении в данную минуту. Во-вторых, большинство традиционных тестов предусматривает использование соответствующего тестового материала (вопросников, бланков, таблиц и т.д.), заполнение которых требует знания последовательности и правил. В-третьих, учитывая возраст отвечающих, невозможно утверждать о тождественном вербальном отражении личных переживаний и умении «правильно» выполнять как процесс декодировки вопроса, так и обратный процесс ответа в виде кодировки своих переживаний в знаках вербальной системы.

Следует выделить целое направление в исследованиях, за-

родившееся в 1950-х гг. и раскрывающее значение рисунков для исследования личности. Оно получило широкое развитие как за рубежом, так и в России. Большую роль в исследовании детского рисунка сыграли работы А. В. Кларка, Г. Кершенштейнера, М. Линдстрома, Е. Х. Кнудсена. Также исследованиями в области детского изобразительного творчества занимались Л. Н. Бочерникова, О. И. Галкина, З. В. Денисова, Е. И. Игнатьев, Г. В. Лабунская, В. С. Мухина, И. П. Сакулина и др. Несмотря на недолгую историю графических методов (психодиагностических тестов), разработано много специальных приемов и процедур, вошедших в число классических диагностических средств. Это, в частности, тест «Рисунок человека» Ф. Гудинафа, Д. Хариса, тест «Дерево» К. Коха, «Дом-дерево-человек» Д. Бука, рисунок семьи В. Вульфа, которые с разными модификациями использовали В. Хьюлс, Л. Корман, Р. Бернс и С. Кауфман, А. И. Захаров, Е. Т. Соколова, Г. Т. Хоментаускас и др. В отечественной практике получила распространение диагностическая методика «Пиктограмма», первоначально предложенная А. Р. Лурия как прием изучения особенностей опосредованного запоминания, а затем весьма детально изученная в работах Г. В. Биренбаум, С. Я. Рубинштейна, С. В. Лонгиновой, Б. Г. Херсонского и др.

Достоинство психосемантического метода применительно к изучению бессознательного состоит в том, что любые шкалы могут рассматриваться в качестве ассоциативных эквивалентов реакций, а на месте стимулов оценивания могут фигурировать любые объекты, не только психологические, но и социальные. З. В. Сикевич и Ю. А. Посель разработали методику «цветовая картина социального мира», И. Тупицына и И. С. Клецина апробировали методику по анализу цветового восприятия качеств личности с точки зрения определения их маскулинности, феминности или гендерной нейтральности.

Последний аргумент преимущества рисуночных методов исследования в качестве проективного касается проблем использования тестового материала в условиях поликультурного общества, когда для респондентов родным языком является отнюдь не тот, на котором составлен инструментарий диагности-

ки. Использование же рисуночных методик, основанных на механизме проекции, не требует никаких специальных приспособлений и инструкций, он не имеет возрастных ограничений. Графические методы, относясь к классу проективных, дают человеку возможность самому проецировать реальность и по своему интерпретировать ее. Поэтому естественно, что полученный результат в значительной мере несет на себе отпечаток личности, ее настроения, состояния, чувства, особенностей представления, отношения, а также этничности. Процесс становления личности обусловлен влиянием социокультурной среды, и, в частности, этнической культуры. Существует лишь одна проблема, состоящая в недостаточном количестве опубликованного материала по интерпретации рисунков в этнокультурологическом контексте, отражающего влияние этнического самосознания реципиента на создаваемые графические образы.

В работах З. Фрейда процесс отражения подсознания человека в его рисунках связан с теорией «айсберга», где верхушка гиганта, «выраженная» в словах, изображениях и поведении, может стать свидетельством сложных глубинных процессов. Ученик З. Фрейда, К. Юнг, предложил концепцию архетипов, «универсальных образов», возникающих в мифах, снах, религиозных доктринах и произведении искусства. Впервые методика проективного рисунка для изучения этнических стереотипов в России была создана и апробирована Т. Ивановой. Модификация данной методики была предложена аспиранткой кафедры психологии человека РГПУ им. А. И. Герцена Т. Л. Смолиной. Задание методики было связано с изображением типичного представителя какого-либо народа, материалы обрабатывались на основе контент-анализа. В результате исследователям удалось вычленить группы изображений (такие как пища и напитки, национально-бытовые символы, элементы рекламы, техника), ассоциирующиеся у респондентов с этнически обусловленными деталями рисунка. Особую группу составляли «негативные символы». Опыт данной проективной методики показал, что невербальные этнические стереотипы, отражающие неосознаваемые механизмы оценивания, во многом отличаются от

словесных стереотипов, в большей мере фиксирующих социальную рефлексию и неинституциональную норму.

К сожалению, анализ литературы по использованию рисунка в качестве диагностического инструментария показал, что выявление внутренней связи между создаваемым визуальным образом и архетипом подразумевается, но не является предметом специального изучения. Трудности использования такого оценивания, так же как и любых других прямых вербальных методик, состоят в его адресации к защищаемому слою семантических суждений. Интерпретация рисунка опирается на ту или иную трактовку общепсихологических положений, на субъективный опыт интерпретатора. Объективных же способов интерпретации мало. В то же время доказано, что люди достаточно устойчиво и весьма дифференцированно приписывают графическим формам определенные оценочные динамические свойства. Графическая форма хорошо передает отношение к объектам индифферентным для человека, тем более можно ожидать успешной трансляции отношения к таким пристрастно воспринимаемым объектам, как сам человек, окружающие его люди, ценности, этнос и культура в целом. Если вербальные методы исследования позволяют нам изучать групповое или массовое сознание, то использование невербальных методик ориентировано на выявление «социального» бессознательного, которое заметно обуславливает ценностные установки и поведенческие реакции людей.

Исследование проводилось в 2006 - 2009 гг. За данный период были собраны и подготовлены для анализа 2000 рисунков, выполненных школьниками и студентами учебных заведений Якутии. Применялись методы качественных и количественных социологических исследований: включенное наблюдение, анкеты, полуструктурированное интервью, творческие задания. Использование рисуночных методов в контексте исследования являлось дополнительным. Респондентам предлагалось символически изобразить 21 абстрактное понятие. Техника изображения не оговаривалась, т.е. это могли быть и монохромные рисунки, и полихромные.

Анализ показал, что в контексте отражения психосоциокультурной информации, каждый рисунок обладает сле-

дующими характеристиками: *образной структурой*, которая включает объективно-субъективный смысл, реально-идеальный характер и рационально-эмоциональное значение; нерасторжимой психоэмоциональной *связью с выраженным значением*, которая обуславливает изменение знака и символа, в случае изменения отношения к понятию[1]; *психо-социокультурной обусловленностью* графической ассоциации; *вариативностью изобразительных средств*, обусловленной художественным опытом и уровнем развития реципиента. Выделены четыре основные компонента художественной работы: когнитивный, эмоционально-ценностный, проективный и семиотический. В какой-то мере данные характеристики графического изображения - отражение общей модели деятельности субъекта: познание, оценка, общение и труд. Под трудом, в данном случае, мы скорее понимаем опыт, который дает возможность накопления и воспроизведения графических ассоциаций со всей присущей им сложностью и простотой закодированной информации (изобразительный и семиотический компонент). В процессе труда, познания, общения и оценки человек развивает свои сущностные силы, формирует общественные связи, благодаря которым происходит распредмечивание и самоосуществление его сущности. В этой связи создаваемый студентами художественный образ конкретен и обладает следующими чертами: представления, обогащенного мыслительной деятельностью и являющегося переходной ступенью между восприятием и понятием, обобщением широчайших слоев общественной практики.

Представление содержит в себе как значение, так и смысл воспроизводимого термина. А сам графический образ, по сути, есть объективация системы их художественных представлений, обусловленная личным опытом, художественной культурой страны, региона проживания, СМИ, психолого-возрастными особенностями. Каждый из этих факторов, сформировавших в итоге художественные представления реципиентов, имеет как характеристики свойственные категории «общее», так и категории «особенное». Художественный язык располагается на полдороге между зримыми формами реального мира и тайными соответствиями эзотерических смыслов[2]. Воспринимая образ солнца, как

общий, характерный для различных культур, мы обнаруживаем, что особенности его графического воспроизведения, безусловно, связаны с особенностями той культурной среды, в которой воспитывался ребенок. Обращаясь к рисункам «саранки», изображающим ритуальный узор якутской культуры, мы фиксируем их присутствие не только в числе работ, выполненных студентами саха, но и славянами, проживающими на территории Республики Саха (Якутия). Только в первом случае рисунки представляют группы: «культура», «этнос». Во втором случае они изредка встречаются среди работ на тему «культура». Таким образом, рисунок несет на себе не только отпечаток субъективности автора, но и символику бытия, принадлежащую тому миру, в котором он родился и творил. Необходимо признать, что переход персональной и культурно-исторической мифологии друг в друга возможен при условии идентификации личности с миром данного бытия на архетипичном уровне, когда личность, не осознавая, воспроизводит те символы и образы, которые ей знакомы с детства.

Общее и особенное в рисунках респондентов можно выявить не только на ассоциативном уровне, но и на уровне структурирования образа. В какой-то мере в представленных работах отчетливо прослеживаются пути усложнения восприятия термина и его графической кодировки: слово-символ, слово-образ, слово-знак. Для изображений, выполненных на стадии «слово-символ», характерна тождественность. Для работ студентов, создающих рисунки по типу «слово-образ», свойственно отсутствие четких параллелей между термином и его графическим отображением, а авторы изображений, которые были выполнены по системе «слово-знак», отличаются неплохой осведомленностью в мире графического языка. Рисунки последних воспроизводили термин как знак в уже имеющейся системе знаков, художественное воздействие которого определено связью с жизненным опытом как самого рисовальщика, так и того социума, в котором он формировался.

Хотелось бы также отметить, что в «особенном» проявляется не только изобразительный язык респондентов, но и специфика их этнической и гражданской самоидентификации, а также тип брака их родителей. Мы выделили 224 рисунка рес-

пондентов, которые были рождены в этнически смешенных браках, но их этническая самоидентификация на момент опроса может быть определена как моноэтническая (по классификации Е. М. Галкиной), т.е. они выбрали для вербализации национальность одного из родителей. Респондентам предстояло изобразить символически понятия «культура» и «этнос».

Проанализируем, как оказались связаны показатели вербализируемой респондентами этнической идентичности и репрезентируемыми в графической форме образами и символами по теме «Культура» (см. Табл. 1).

Таблица 1. Варианты визуальной репрезентации термина «Культура»

| № | Группы рисунков | % |
|---|---|---|
| 1. | Изображение универсальных атрибутов культуры (книга, пианино, скрипка, картина, скульптура и т.д.) | 60,3 |
| 2. | Символы якутской культуры | 17,9 |
| 3. | Изображение нормативов культуры | 8,0 |
| 4. | Символы государства | 3,6 |
| 5. | Символы русской культуры | 0,4 |
| 6. | Символы единения (хороводы, люди, держащиеся за руки и т.д.) | 3,6 |
| 7. | Изображение отношения к культуре (!, развитие, эволюция) | 2,7 |
| 8. | Аллегорические изображения культуры (деревья, растения, цветы) | 2,2 |
| 9. | Конфессиональные признаки (мечеть, церковь) | 0,9 |
| 10. | Элементы восточной культуры | 0,4 |
| | Всего рисунков | 100 |

Таким образом, мы видим, что среди респондентов 18,7 % подчеркнули свою этническую идентификацию. Для сравнения, в группе респондентов, рожденных в моноэтничной семье, 40,6 % изобразили этнический аспект термина «культура». Мы посчита-

ли, что указанный термин может восприниматься респондентами достаточно абстрактно, что обуславливает высокий процент рисунков, содержащих изображение универсальных символов культуры. Поэтому вторым понятием, предложенным к изображению, стал термин «этнос» (см. Табл. 2).

Таблица 2. Визуальная репрезентация респондентами термина «Этнос»

| № | Группы изображений | % |
|---|---|---|
| 1. | Символы якутской культуры | 25,4 |
| 2. | Аморфные изображения (лицо без признаков этнической принадлежности, «котопес», «Я», амеба) | 23,2 |
| 3. | Якутия (образы природы, республиканская символика) | 15,6 |
| 4. | Множественность | 11,2 |
| 5. | Символика России, СССР | 6,7 |
| 6. | Символика народов стран СНГ и Зарубежья | 4,5 |
| 7. | Символы русской культуры | 4,0 |
| 8. | Символы единения (хоровод, братство) | 3,6 |
| 9. | Символы современной культуры | 2,2 |
| 10. | Надписи (русские и чуваши, сахаляры и т.д.) | 1,8 |
| 11. | Символы разделения (граница между людьми) | 0,9 |
| 12. | Церковь как объединяющая сила | 0,9 |
| | Всего рисунков | 100 |

Особый интерес вызвал тот факт, что среди респондентов, изобразивших символы якутской культуры, идентифицировавших себя как саха было только 52 %, остальные идентифицировали себя как русские, эвены, эвенки, сахаляры, татары и т.д. Таким образом, мы можем предположить, что в данной ситуации на уровне подсознания респондента влияние двух культур, представленных в его семье и ближнем окружении, оценивается неоднозначно, а изображение символов якутской культуры связано с влиянием доминирующей этнической группы. Интересен также и результат по группе аморфных изображений. Одним из ярких рисунков этой группы стал «котопес», который был изо-

бражен и подписан автором. Фактически респондент продемонстрировал имеющийся конфликт на уровне переживаемой идентичности. Отрицательное отношение к этнической идентификации обнаружилось у 0,9 % респондентов, нарисовавших границу, которая разделяет людей. К рисункам, изображающим маргинальность, можно отнести и надписи: «русские и чуваши», «сахаляры» и др. Последняя идентификация официально в статистике не встречается, однако в группе респондентов стабильно присутствуют до 15 % людей, идентифицирующих себя с данной этнической группой. Так называют себя потомки смешенных браков якутов и славян.

На основе групп изображений по теме «этнос» мы подвели следующие итоги по визуализации типов идентичности (см. Табл. 3)

Таблица 3. Типы идентификации

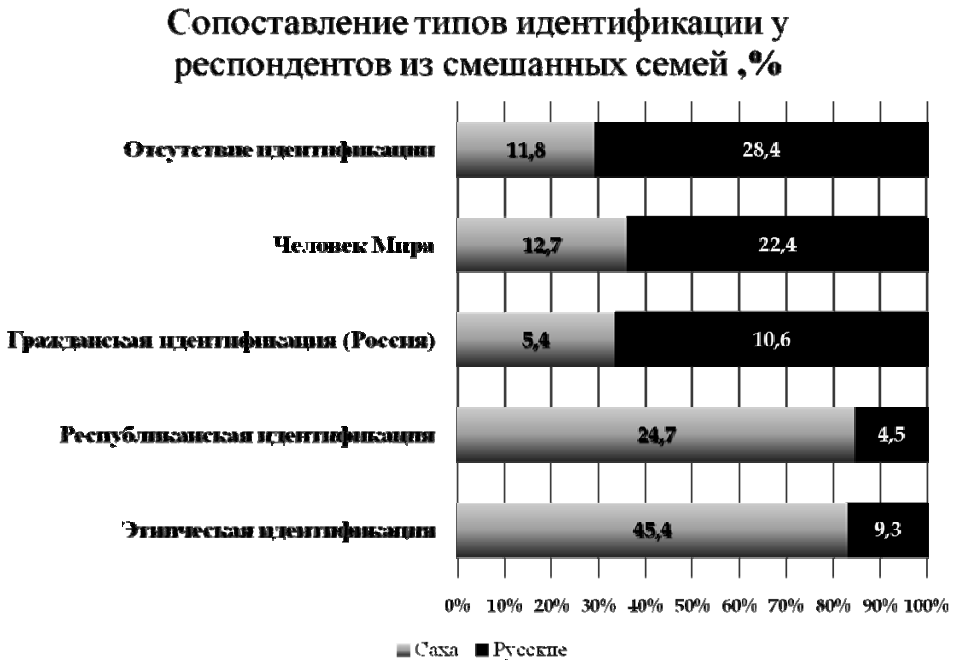
| № | Типы идентификации, отраженные в рисунках | % |
|---|---|---|
| 1 | Этническая идентификация | 35,7 |
| 2 | Несформированная идентификация | 23,2 |
| 3 | Космополитизм («человек мира») | 17,9 |
| 4 | Гражданская идентификация (республиканская) | 15,6 |
| 5 | Гражданская идентификация (российская) | 6,7 |
| 6 | Отрицательное отношение к этнической идентификации | 0,9 |

Таким образом, на первом месте по численности оказались рисунки, которые затрагивали тему этнической идентификации респондентов. При сопоставлении декларируемой этничности и визуально представленной в рисунке мы можем констатировать, что из числа респондентов, обозначивших себя как саха, 45,4 % изобразили этническую идентификацию, 24,7 % продемонстрировали себя как граждане Якутии, 5,4 % - как граждане России, 12,7% – как граждане мира, 11,8 % создали аморфные изображения (что свидетельствует о существовании внутреннего кон-

фликта). Из числа респондентов, идентифицировавших себя как русские, 9,3 % изобразили свою этническую идентификацию, 4,5 % – республиканскую, 10,6 % – российскую, 1,6 % – конфессиональную, 22,4 % идентифицировали себя как люди мира, 6,7 % продемонстрировали свою причастность к народам стран СНГ и зарубежья (что подтверждено описанием национальности их родителей), 28,4 % отразили несформированную идентификацию.

Особый интерес вызывает тот факт, что 16,5 % респондентов, декларирующих себя русскими, в рисунке идентифицировали себя с якутским этносом.

Диаграмма 1.




Таким образом, больше половины саха и русских респондентов при декларируемой моноэтничности продемонстрировали в работах «безэтническую» идентичность (по классификации Е. М. Галкиной). Мы бы в данной ситуации предложили иной термин – мультикультурную идентичность. Хотя в представленной диаграмме достаточно ярко отражено, что у представителей потомков смешанных браков, идентифицирующих себя с народом саха, доминирует либо этническая, либо республиканская самоидентификация, тогда как у представителей смешанных браков, идентифицировавших себя как русские – гражданская.

Важность «образной формы мировоззрения», подчеркивал

В. А. Фаворский, говоря о предметно-пространственной форме понимания действительности. Мироощущению свойственно очень живое отношение к действительности, по большей части лишенное какой-либо предвзятости и какого-либо схематизма[3]. В работах большей части респондентов зафиксировано это непредвзятое мультикультурное восприятия мира. Также можно сделать вывод о том, что в ходе исследования мы получили возможность проанализировать индивидуальную проекцию «общего» (понятий «культура» и «этнос») на уровне личностно переработанного содержания данного понятия для респондента. Это позволило выявить наличие у части респондентов, рожденных в смешенных браках, внутриличностный конфликт при выборе этнической идентификации. Одним из фактов стало принятие влияния доминирующей этнической группы при этнической идентификации с «малой». Также было отмечено, что лица, выбравшие в качестве межкультурной стратегии интеграцию, демонстрируют менее агрессивные по содержанию рисунки.

Таким образом, можно сделать вывод, что «общее» можно обнаружить на уровне образно-тематического строя изображения, повторяющегося воспроизведения мотивов или сюжетов, целиком уходящих корнями в народное творчество, бессознательное фантазирование. Психологическая сущность понимания состоит в превращении чужого, например, слова, в «свое – чужое»[4], мы можем рассматривать термин, который предлагается в качестве задания респонденту как «общее», а его изображение как проекцию того «особенного», что представляет личностно переработанное содержание данного понятия для реципиента. Это восприятие рисунка перекликается с тезисом С. Л. Рубинштейна: «Человек - Мир»[5]. Эту же закономерность подчеркивал и К. Юнг, который рассматривал все образы бессознательного, дремлющие и проявляющиеся в человеке не аллегорически (т.е. симптоматически), а символически.

Репрезентация графических ассоциаций студентами стала возможной благодаря презентации данных понятий в культуре, что в очередной раз подчеркивает диалектическую связь «особенного» и «общего». Преимущество проективного задания в

данном случае связано с неопределенностью, которая позволила реципиенту не ориентироваться на четко поставленные вопросы и ответы, а в свободной форме «рассказывать» на языке рисунка о том «особенном», что выделено в его подсознании или предсознании (по выражению К. Юнга) в «общем».

Изучение визуализации образа, его социального и психологического значения является чрезвычайно важным для правильной интерпретации символов и знаков, которые выступают важной составной частью процесса коммуникации. «Все бессознательное проецируется, то есть проявляется как свойство или действие, приписываемое внешнему объекту. Только в акте самопознания проецируемые элементы интегрируются субъектом, отъединяются от объекта и распознаются как явления психического ряда»[6]. Проекция - неотъемлемая часть бессознательного, поскольку бессознательное занимает существенное место в любой психической субстанции, проекции постоянно присутствуют в психической жизни. «Проекция никогда не создается (gemacht); она случается (geschieht)»[7]. Значение определенного символа может меняться с годами и неадекватно восприниматься в разных социальных и этнических группах в различные промежутки времени, в зависимости от процессов развития общества и изменений жизненных взглядов его представителей.

---

[1] *Каган М. С.* Эстетика как философская наука. - СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. - С. 280.

[2] *Фуко М.* Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. - М.: Прогресс, 1977. - С. 282.

[3] *Фаворский В. А.* Литературно-теоретическое наследие. - М.: Советский художник, 1988. - С. 218.

[4] *Бахтин М. М.* Человек в мире слова. - М.: Изд-во РОУ, 1995. - С. 129.

[5] *Рубинштейн С. Л.* Проблемы обшей психологии. - М.: Педагогика, 1973. – 720 с.

[6] *Wolf T.* Studien, S. 99 f.

[7] Psychologic und Alchemic, S. 338; Collected Works, vol. 12, par. 346.

**М. А. Грачёв**
*Музей археологии и этнографии*
*Омского государственного педагогического университета*

# ТРАДИЦИОННОЕ В ВОСПРИЯТИИ НЕДАВНИХ ПЕРЕМЕН: ЭТЮД ИЗ ИСТОРИИ ОДНОГО ХАНТЫЙСКОГО РОДА

Летом 2008 г. автор принимал участие в археологической экспедиции, организованной ООО «Северная археология-1» в Нижневартовском районе Ханты-Мансийского национального округа. Целью работ являлась топографическая съемка объектов, расположенных в районе юрт Киняминых, в связи с подготовкой проекта создания охранных зон. Месяц жизни в хантыйском поселке оказался исключительно насыщенным и полным впечатлений, а некоторые наблюдения, полагаю, могут вызвать интерес этнографов и социологов.

Юрты Кинямины находятся приблизительно в 300 км на северо-восток от г. Ханты-Мансийск, на правом берегу р. Малый Юган, в месте впадения в нее р. Мохтик-Мисап. С 1980-х гг. возле поселка выявлено более 40 разновременных археологических памятников, датируемых от эпохи бронзы до этнографической современности[1].

Население поселка носит одну фамилию – Кинямины – и относится к группе юганских хантов, относительно полно описанных в этнографической литературе[2]. В настоящее время их представители сохраняют родной язык, проживают в стационарных поселках, ведут комплексное хозяйство, сочетающее охоту, рыболовство и лесные промыслы. Домашнее оленеводство на Югане сохранилось лишь в юртах Пунси[3]. По классификации А. В. Головнёва, хозяйственный комплекс юганских хантов более всего можно соотнести с глубинно-тажным, основными чертами которого были охота на крупных копытных, рыболовство, позднее дополненные специализированным пушным промыслом и оленеводством[4]. По оценкам специалистов, этнодемографическая ситуация среди юганских хантов нестабильна, а сама популяция имеет тенденцию к сокращению[5].

В число археологических объектов, подлежащих инструментальной съемке, входили Старые юрты Кинямины, расположенные на сухой террасе левого берега р. Мохтик-Мисап. Остатки поселка находились в разных стадиях археологизации, что давало достаточно редкую возможность зрительно фиксировать этот процесс. В ходе работ у участников экспедиции естественным образом возник вопрос о времени и причинах переезда местных жителей на р. Малый Юган – сбор подобной информации является важным условием комплексного изучения историко-культурных объектов. Мы постарались прояснить ситуацию, несмотря на большую загруженность основной работой, отсутствие в составе экспедиции профессионального этнографа и особый, как оказалось, статус территории оставленного поселения – посещение ее табуировано со времен переезда. Так или иначе, но часть ответов на интересующие нас вопросы удалось получить.

Практически все информаторы сообщили, что переезд из старого поселения в современные юрты Кинямины произошел в 1950-е гг. Вместе с тем, выяснилось, что существуют две версии трактовки этого события. Егор Кинямин – глава поселения – объяснял ситуацию следующим образом. На момент переселения р. Малый Юган стала транспортной артерией, по которой осуществлялось сообщение с «Большой землей», и жить на ее несудоходном притоке (р. Мохтик-Мисап) стало неудобно. Это совпало с проводимой в середине прошлого столетия политикой властей по созданию крупных национальных поселков и совхозов, частью которой стало переселение таежных жителей на крупные реки. Примерно в то же время в юртах Киняминых возникла рыболовческая бригада, которая занималась промыслом на р. Малый Юган.

Информатор отметил также, что старое поселение находилось возле ягельника, где местные жители имели возможность пасти оленей. Оленеводство у юганских хант носило транспортный характер: олени использовались охотниками для передвижения во время промысла. Соответственно, стадо было небольшим по численности. Ягель в среднетаежной зоне, где расположены современные юрты Кинямины, растет небольшими, достаточно редкими участками, что не могло не ограничивать чис-

ленность стада. В 1950-е гг., в связи с появлением новых видов транспорта, потребность в оленях как средстве передвижения отпала, и ягельник перестал быть значимым фактором при выборе места обитания, что облегчило переезд из прежнего поселения на р. Малый Юган.

Важно добавить, что давший столь рациональное объяснение причин переезда Егор Кинямин – единственный из жителей нынешнего поселка, имеющий постоянную работу. Он наиболее часто контактирует с представителями государственных и хозяйственных структур, больше других включен в современную социокультурную среду и, являясь главой общины, до некоторой степени чувствует ответственность за формирование положительного представления о ней.

Наряду с этим нам поведали иную версию произошедших событий. Один из старейших жителей – Иван Кинямин – после довольно продолжительных расспросов с неохотой сообщил, что причиной переезда стали поселившиеся в районе старой деревни «ма*я*чки» – своеобразные лесные духи, которые «маячат» (отсюда их название на русском языке), мешая человеку спокойно ходить по лесу, жить в каком-либо месте. Став своеобразными хозяевами округи, они вынудили людей покинуть ее. Данное объяснение целиком совпадало с первым в определении времени переезда, хотя и называло иные его мотивы.

По сравнению с остальными жителями поселка, Иван Кинямин выглядит человеком глубже погруженным в этническую культуру: он – один из лучших в округе мастеров по изготовлению обласов (лодок-долбленок); именно он выпекал традиционный хантыйский хлеб для участников экспедиции. Ему не раз приходилось участвовать в презентациях хантыйской культуры представителям других этносов, будь то праздник угорской культуры «День обласа» или сооружение традиционных строений в парке на Андреевском озере близ Тюмени. Иван Кинямин чаще других жителей поселения общался с участниками нашей экспедиции. Легко допустить, что в данном им иррациональном объяснении причин переноса поселка нашли выражение традиционные представления об устройстве мира. Но возможно и другое: это своего рода «презентационная» версия события,

предназначенная для посторонних, с целью заинтересовать их самобытностью и архаичностью своей культуры.

Сложно оценить мотивы, которые определили предпочтение нашими информаторами той или иной объяснительной модели. Различные трактовки одних и тех же событий могут отражать реальную сложность и многоаспектность их восприятия местным населением.

Во время сбора информации о переносе поселения случайным образом был выявлен еще один не менее интересный сюжет. Сменив место жительства, Кинямины продолжали ощущать себя традиционным коллективом, чему способствовали и совместное проживание на родовых землях, и коллективное землепользование, характерное для советского периода. Несмотря на изменение в хозяйственных занятиях и социальной среде, отношения в общине и восприятие мира ее членами оставались традиционными. Начало перестройки совпало не только с размыванием основ советского общества, но и с ростом этнического самосознания и потребности в самоидентификации населения страны и Западной Сибири в частности[6].

Не миновал этот процесс и обитателей юрт Киняминых. В 1988 г. они решили совершить традиционное жертвоприношение родовым духам – забить оленя. Жертвенную значимость этого животного для угров подчеркивал еще К.Ф. Карьялайнен[7]. Но, как было отмечено выше, в 1950-х гг. оленеводство, утратив свою транспортную функцию, прекратило существование в данном районе. Отсутствие необходимой духам традиционной жертвы вынудило искать выход из столь неординарной ситуации: Кинямины, купив барана, доставили его в поселок и, соблюдая обрядовый цикл, принесли в жертву. Объяснить, почему жертвоприношение состоялось именно в описанный период, информаторы не смогли или не захотели. Можно лишь предположить, что таким образом была сделана попытка вернуть мир в привычные контуры понимания. В ситуации дезадаптации, ломки социальных структур и стереотипов поведения, сформировавшихся в советский период, ханты попробовали обратиться к традиционной ритуальной практике, дабы с помощью принесенной жертвы активизировать родовых духов или предков, умилостивить их и призвать на по-

мощь. Особый интерес, на взгляд автора, представляет замена традиционного жертвенного оленя бараном, об использовании которого в ритуальной практике угров в свое время писал К.Ф. Карьялайнен. При этом речь шла о маленьких жертвоприношениях, проводившихся далеко не во всех угорских коллективах[8].

Перенос поселка Кинямино на новое место и описанное жертвоприношение разделяет более чем двадцатилетний промежуток времени. Однако эти события позволяют проследить, как преломляется восприятие недавних, можно сказать – современных событий сквозь призму традиционного сознания и миропонимания. В этом отчетливо проявляется вариативность поведения в рамках устоявшейся традиции, способность воспроизводить ее в новых формах, что следует считать важнейшим условием ее сохранения и обогащения.

---

[1] *Семенова В. И.* Средневековые могильники Юганского Приобья. – Новосибирск: Наука, 2001. – 296 с.

[2] *Долгих Б. О.* Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. // Труды института этнографии. Новая серия. – Т. 55. - М.: Изд-во АН СССР, 1960. – 622 с.; *Дунин-Горкавич А. А.* Тобольский Север: этнографический очерк местных инородцев - Т. 3. – Тобольск: Губернская типография, 1911. – 280 с.; *Карьялайнен К. Ф.* Религия югорских народов / Пер. с нем. и публ. Н. В. Лукиной. - Т. 2. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – 284 с.; *Кастрен М. А.* Этнографические замечания и наблюдения Кастрена о лопарях, карелах, самоедах и остяках, извлеченные из его путевых воспоминаний 1838-1844 гг. // Этнографический сборник ИРГО. - СПб., 1858. – С. 219-285; *Лукина Н. В.* Формирование материальной культуры хантов (восточная группа). - Томск: Изд-во Том. ун-та, 1985. – 367 с.

[3] *Квашнин Ю. Н.* Современная этнодемографическая ситуация у юганских хантов // Обские угры. Материалы II-го Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». - Тобольск-Омск: ОмГПУ, 1999. – С. 286.

[4] *Головнёв А. В.* Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. - Екатеринбург: УРО РАН, 1995. – С. 46-48.

[5] *Квашнин Ю. Н.* Современная этнодемографическая ... С. 286-288.

[6] *Головнёв А. В.* Говорящие культуры…- С. 91, 95.

[7] *Карьялайнен К. Ф.* Религия югорских народов... - С. 98.

[8] Там же. - С. 101.

**О. А. Бакиева**
*Институт психологии и педагогики*
*Тюменского государственного университета*

# ТРАДИЦИОННЫЙ КОСТЮМ СИБИРСКИХ ТАТАР КАК СРЕДСТВО ФОРМИРОВАНИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ КОМПЕТЕНЦИИ У СТУДЕНТОВ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ВУЗА

В «Концепции государственной национальной политики Российской Федерации» говорится о необходимости обеспечения единства и целостности России в новых исторических условиях, согласовании интересов всех народов, ее населяющих, развитии национальных языков и культур. Решение этих задач делает актуальными новые подходы к процессу подготовки специалистов в высшем учебном заведении. Демократизация образования в РФ предполагает поиски путей подготовки учителей, способных осуществить намеченные реформы. Проблема формирования профессиональной компетентности будущих учителей изобразительного искусства стоит довольно остро, т.к. сама система построения занятий и экзаменов выдвигает в число приоритетных дисциплины художественного, специального цикла, забывая при этом о его (студента) будущей педагогической деятельности. В связи с этим в современной российской педагогике идут процессы, связанные с изменением ее содержательных характеристик и активизацией педагогических процессов в условиях развития поликультурного общества.

Одна из актуальных проблем современного художественного образования - формирование этнокультурной компетенции у студентов в процессе художественно-творческой деятельности на занятиях по декоративно-прикладному искусству. В данной работе мы рассмотрим эту тематику на примере костюма сибирских татар. Большинство исследователей утверждают, что народный костюм является важным духовно-материальным атрибутом культуры, хранителем культурной, художественной памяти любой нации. В народном костюме, как в фокусе, сосредо-

точены наиболее важные черты и особенности народного сознания, его социальные, нравственные, религиозные представления, этнические идеалы, для выражения которых использованы художественные средства. В образно-стилистической структуре народного костюма отразились мировосприятие народа, его высокий духовный уровень и материальная культура. Через композицию, цвет и орнамент, ритмическую систему построения, объемно-пластические формы, реализованные в крое.

Для использования потенциала народного костюма как одного из видов народного искусства необходимо провести подробный анализ его характерных особенностей. Народный костюм сибирских татар в опосредованном виде выражал определенные этнические традиции, т.к. именно через одежду проявлялась индивидуальность конкретного носителя. Практически любой бытовой деревенский костюм обладал определенной символикой. Несомненным своеобразием отличалась праздничная одежда сибирских татар, одной из важнейших задач которой было выделение человека на празднике из общего будничного ритма жизни.

По характеру кроя можно выделить четыре конструкции народной одежды: конструкции, состоящие из прямых полотнищ; конструкции треугольной конфигурации или имеющие треугольные вставки; конфигурации с цельнокроеными рукавами и кокеткой; конструкции с отрезным лифом и отрезными рукавами. Народный костюм представляет собой целостный художественный ансамбль, несущий предназначенное образное содержание, определенное назначением и сложившимися традициями. В искусстве костюма органично соединились различные виды декоративного творчества: ткачества, вышивка, золотое шитье, шитье, аппликация – и изобразительное применение разнообразных материалов: кожи, меха, бисера, позумента и т.д.

Анализируя труды искусствоведов и этнографов, следует отметить, что у каждого был отмечен свой подход к анализу костюма. В нашей работе мы будем учитывать его социально-бытовые функции (рабочие, будничные, праздничные и обрядовые: свадебные, траурные, пожнивные и т.д.) и практическое на-

значение (нательная, горничная, верхняя одежда), которые наиболее интересны с точки зрения воспитательного аспекта и семиотического анализа[1]. Семиотика предлагает рассматривать народный костюм как возможный текст, как образную и знаковую систему. В семиотическую систему народного костюма входили: орнаментика, колористка, силуэт, способы ношения и комплектования деталей костюма, которые являются знаками различного уровня информативности.

В художественной культуре сибирских татар народный костюм представляет явление, неразрывно связанное с историей, трудовой деятельностью и домашним бытом народа. Образцы народных костюмов выделяются совершенством форм, особой красочностью, самобытностью орнамента, придающим облику людей – носителей особую живописность, приподнято праздничный характер. В изобразительном языке этого искусства из столетия в столетие устойчиво сохранялись глубоко традиционные художественные и технические приемы формообразования и узоротворчества.

С точки зрения эстетики обилием деталей, а значит, знаковых систем, наиболее отмечен женский костюм. В силу всех этих причин в исследованиях будут рассмотрены женские костюмы, в которых присутствует условное разделение на ярусы. Изучение костюма, по мнению разных исследователей, следует начинать с так называемого «верхнего яруса», олицетворяющего связь с небом. Затем последует «средний ярус» - связь с земной жизнью, за ним следует «нижний ярус» - связь с Матушкой-Землей. Б. А. Рыбаков представляет костюм моделью Вселенной, где символы орнаментальных рисунков соответствуют различным ярусам. Так, например, на самом верху орнаменты отражают символы неба, по верхнему краю одежды - птицы, дождь; по нижнему ярусу – растительность, семена и символы земли. Многоаспектный анализ позволяет рассмотреть искусство татарского народного костюма в единстве с традиционной культурой России, ее историей, природным окружением и отметить национальные черты. Все это позволило нам определить роль искусства народного костюма в духовно-нравственном воспитании качеств лич-

ности учащегося.

«Верхний ярус» представляет собой головные уборы, и самым ярким образом, связывающим человека с небом, является «образ птицы». Хотя иногда он может олицетворять все «ярусы», символизируя их возвышенность. «Образ птицы» в женском костюме встречается у многих народов. Это символ счастья, удачи, возвышенности, духовного начала. Б. А. Рыбаков пишет о том, что идея неба; изображение солнца, мирового древа, устремляющего в небо, изображение птиц включена в женский головной убор[2].

«Образ птицы» встречается в орнаментальных мотивах на татарских женских головных уборах (на калфках), который также символизирует своеобразную связь человека, носившего этот убор, с небом. Значительный интерес представляет другой вид женского головного убора сибирских татарок, по фонетическому звучанию близок с русской «сорокой» - «сарауц». Сарауц – праздничный головной убор замужних женщин, напоминающий диадему. «Основой, каркасом указанного сарауца служат две параллельные тонкие металлические ленты, расстояние между которыми 11,3 см., они придают головному убору вид диадемы. Между металлическими лентами широкая полоса голубого канауса длиной 39,3 см»[3].

Привычку носить шаль, весьма умело драпируя свою фигуру, татарские женщины сохранили до наших дней. Поверх калфачков, сарауца надевали платки с кистями или покрывало, что тоже является символом птицы, которые, как два крыла, ниспадали с головы женщины, делая ее образ женственнее и лиричнее. В этой традиции отразились древние языческие воззрения о магии волос, закрепленные позднее исламом, рекомендующим скрывать очертания фигуры и прикрывать лицо. В XIX в. на смену покрывалу пришел платок, универсальный головной убор практически для всего женского населения России. Татарки же плотно повязывали голову, надвинув платок глубоко на лоб и завязав концы на затылке, - так его носят и сейчас. Калфаки чаще всего украшались вышивкой или золотым шитьем. Мотивами вышивки являлись золотое перо, цветущий сад, полумесяц и

звезды, что в свою очередь являлись символами счастья, удачи, возвышенности, духовного начала.

«Средний ярус» интересен содержательной информацией о самом человеке, о народных обычаях, связях с земной жизнью. Одним из таких информационных носителей в женском костюме является ювелирное искусство - неотъемлемая частью народного костюма. Ювелирное искусство своим истоком имеет особый тип мышления, свойственный нашим предкам. В искусстве ювелиров просматривается взаимопроникновение, взаимообогащение культур разных народов по способу ношения, по способу обработки ювелирных изделий, по способу изготовления и т.д.

Подробные исследования в этой области по татарскому ювелирному искусству содержатся в трудах Ф. Х. Валеева. «Ювелирные женские украшения - показатель материального достатка и общественного, положения семьи. Как правило, украшения изготавливались из серебра, золотились и инкрустировались камнями. Предпочтение отдавалось коричневому сердолику и голубовато-зеленой бирюзе, наделявшейся магической силой. Часто использовали сиреневые аметисты, дымчатые топазы и горный хрусталь. Женщины носили кольца, перстни, браслеты разных видов, разнообразные застежки ворота «*яка чылбыры*», накосники. Еще в конце XIX в. была обязательна нагрудная перевязь - синтез оберега и украшения. Украшения передавались в семье по наследству, постепенно дополняясь новыми вещами. Татарские ювелиры (*комешче*) работали обычно по индивидуальным заказам, что обусловило большое разнообразие дошедших до наших дней предметов. Традиционно татарка одновременно надевала несколько предметов - всевозможные цепочки с кулонами, часами, причем обязательно одна с подвешенной коранницей, дополнялись бусами и брошками. Многие элементы ювелирных украшений татар, претерпев совсем небольшие изменения, вошли в обиход женщин других национальностей»[4]. Встречаются, однако, и принципиальные отличия даже внутри этнической группы татар. Так, например, казанские татарки носили ювелирные украшения из золота или серебра с

драгоценными камнями, а сибирские татарки - в основном, украшения, выполненные из серебряных монет.

Другим специфическим нагрудным украшением, обычно на матерчатой основе, была перевязь - *хаситэ*. Первоначальное ее надевание нередко было связано с переездом молодой в дом мужа, с предохранением женщины от недоброй силы и означало пожелание ей плодовитости и богатства. Перевязи татарские девушки носили через левое плечо.

В народном костюме татар большое значение имеет орнаментика, играющая украшающую и охранно-магическую функции. А. М. Буткевич указывает на то, что в орнаменте представлены все кажущиеся процессы бытия, которые сливаются в единое целое, которое человек воспринимал в синкретической слитности с Космосом. В древних орнаментах бытовали универсальные мотивы и композиции: круг – бесконечность, круговорот бытия, вечность; круг с крестом внутри – колесо – солнце, небо – круг, время – год; квадрат - земное начало, ось мира; квадрат с крестом внутри – центр, поле, плодородие. Валюта - образ мирового древа; ломаная линия – грозные силы природы, молния; волнистая линия – вода. Орнаментальные знаки являются носителем понятийного смысла, в котором заложена своеобразная знаковая система, «письменные послания» предков о смысле бытия, о законах, по которым необходимо жить в мире и согласии с окружающим Миром[5]. Орнаменты несут в себе эстетическую функцию. При их восприятии появляется эмоциональный отклик на увиденное, что влечет за собой интерес у учащихся к культуре и желание получить знания об этом искусстве.

По своему характеру татарский орнамент связан с древней земледельческой культурой. Однако в отдельных его проявлениях ощущаются и весьма древние корни, уходящие к отдельной скотоводческой культуре кочевых предков татар[6]. В основе происхождения различных видов орнаментики, отмечал Ф. Х. Валеев, лежат различные техники исполнения и материал. Орнаментация по коже и меху, например, способствовала развитию криволинейных мотивов (роговидные, волнообразные), отражающие символы плодородия, благополучия, богатства. Из-

любленными орнаментальными мотивами в татарских вышивках были символы взаимной любви - «*ляля чачак*», символ семейного благополучия, плодородия - цветущий сад; чистоты, веры, ислама - полумесяц и звезда; возвышенности, неба, устремленности - золотое перо птицы. В орнаменте посредством символов происходит передача важной информации. Из всего сказанного следует, что орнаментальные знаки являются носителем понятийного смысла, кроме того, они несут эстетическое наслаждение при зрительном восприятии и оказывают воспитательное воздействие на духовно-нравственную составляющую личности будущего учителя.

«Нижний ярус» символизировал связь с Матушкой-Землей, которая может быть выражена как орнаментикой, так и колористикой. Из научных трудов многих исследователей следует, что колористика в татарском костюме играла одну из элементарных конкретно-чувственных признаков повседневной, праздничной, траурной одежды. Свой язык цвета народ воплощал в образы. В колористике татарской народной одежды у Р. Мухамедовой отмечается сочетание однотонных оттенков (зеленого, бордового и др.). Все цвета, кроме черного цвета, отражают оптимистическое восприятие действительного[7]. Колористика определяла функции устойчивого этнического, этнолокального, половозрастного признаков, связанных с традиционными жизненными представлениями народа об окружающем мире.

Без чувственно-эмоционального восприятия окружающего мира невозможно приобщение к культурным ценностям. Способность к сопереживанию, чувствованию предмета (живой, неживой, плохой, хороший, красивый или некрасивый) увеличивает возможность чувственно-эмоционального постижения мира. Поэтому основы понимания символики цвета и потребности его применения в самых разнообразных областях и отраслях науки и материального производства необходимо формировать у учащихся с начальных классов.

Отдельного внимания заслуживает форма народного костюма, его композиция и крой. Все эти составляющие выразительности костюма подчеркивают его уникальность и неповто-

римость. Костюм нередко сравнивают с архитектурой. Это связано не только с функциональными особенностями сохранения и оберега тела человека, но и с формой архитектурных элементов. Именно форма является оптимальной конструкцией для тех климатических условий, в которых живет человек. Для одежды татар характерен традиционный трапециевидный силуэт с восточной насыщенностью цветов, обилие вышивок, применение большого количества украшений. При всей цветовой экзотичности он не выпадает из общей мировой тенденции моды: стремление к приталенному силуэту, отказ от больших плоскостей белого цвета, широкое применение продольного волана, использование в отделке объемных цветов, позументов, драгоценностей.

Подводя итоги структурного анализа татарского народного костюма и его элементов в отдельности и во взаимосвязи, который является не только средством получения информации, но и воспитательным аспектом, можем сделать вывод: особенности колористики, орнаментации, формы и ювелирного искусства - все содержит в себе огромный потенциал духовного наследия наших предков. Задача педагогов - использовать этот творческий потенциал в деле формирования этнокультурных знаний у студентов. Анализ этнографических и искусствоведческих исследований показал, что искусство народного костюма сибирских татар играет определенную роль и является составным компонентом духовно-нравственного воспитания и художественного образования.

Изучение методических основ воспитательного воздействия искусства народного костюма позволило определить следующие направления в формировании этнокультурных знаний средствами народного костюма.

1. Знакомство студентов с принципом уважения человеческого достоинства всех без исключения людей через знакомство с костюмами, а значит - и с культурой разных народов.

2. Понимание того, что каждый человек - уникальная личность, и уважение различий между людьми через уникальную самобытность народного костюма.

3. Усвоение принципа взаимодополняемости как основной

черты различий через схожесть элементов костюма, как показатель взаимопроникновения культур.

Кроме того, анализ литературы позволил определить пути использования потенциала татарского народного костюма, определяющие задачи воспитательной работы через учебную деятельность. Это знакомство с традиционным народным костюмом сибирских татар, как части этнокультур; овладение инструментариями познания, проникновение в ценностно-смысловое содержание символов этнокультур; анализ особенностей этнокультур, сопоставление их и нахождение общих принципов гармонии, добра и мира; создание условий для самовыражения и самореализации через творческую активность.

Все перечисленные факторы должны быть отражены при разработке содержания, форм и методов воспитания этнокультурной компетенции средствами народного костюма. Решение этих задач будет способствовать повышению профессионального уровня будущих учителей.

---

[1[1] *Исенко С. П.* Русский народный костюм и его сценическое воплощение: учебное пособие. – М.: Изд-во Моск. ун-та культуры, 2002. - С. 8-10.

[2] *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. - М.: Наука, 1987. - 789 с.

[3] *Валеев Ф. Х.* Орнамент казанских татар. – Казань: Татарское кн. изд-во, 1969. – 204 с.

[4] Там же.

[5] *Буткевич Л. М.* История орнамента. – М.: Владос, 2008. – 280 с.

[6] *Валеев Ф. Х.* Орнамент казанских татар… . – 204 с.

[7] *Мухамедова Р. Г.* Татарская народная одежда. – Казань: Татарское кн. изд-во, 1997. – 224 с.

**Р. Р. Сайганов**
*Городская татарская национально-культурная автономия г. Омска*

# УЧАСТИЕ ТАТАРСКИХ НАЦИОНАЛЬНЫХ ОБЩЕСТВЕННО-КУЛЬТУРНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ В РАЗВИТИИ НАЦИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ОМСКЕ И ОМСКОЙ ОБЛАСТИ

По данным Всероссийской переписи населения 2002 г., к татарской национальности отнесли себя 48,5 тысяч жителей Омской области. Половина из них проживает в г. Омске и районных центрах, более 70 % компактно проживает в северных районах области: Большереченском, Знаменском, Колосовском, Тарском, Тевризском, Усть-Ишимском. В области находится более 60 татарских населенных пунктов, некоторым из них (Ашеваны, Саургачи, Тюрмитяки и др.) – по 700–900 лет. Благодаря религиозности, татары издревле были грамотным населением в России. Детей отдавали на обучение в медресе, в силу того, что ребенок должен был учить молитвы, а для этого - уметь читать. В маленьких селениях, где отсутствовали медресе, детей, вернее, мальчиков, обучал деревенский мулла. Обучением девочек занималась *остабикә* (жена муллы).

В наше время, естественно, татар не назовешь неграмотными. Мы все, наравне со всеми народами нашей Родины, получаем среднее образование, заканчиваем вузы. Примерно до середины XX в. мы могли учиться на своем родном языке. Советская власть потихоньку стала уравнивать всех – постепенно закрывались общеобразовательные национальные школы. Да и родители не сильно сопротивлялись, т.к. хотели дать своим детям еще и высшее образование. А на своем национальном языке высшее образование, увы, нельзя было получить. И в наши дни ситуация не изменилась. Даже в Татарстане нет вузов, обучающих полностью на татарском языке.

В Омске нет ни одной школы, где изучается татарский язык, во многих сельских школах татарский язык изучается

только факультативно. А количество школ, где ведется преподавание татарского языка в той или иной форме, нам узнать не удалось. Оказывается, такая информация – «секретная», как заявила нам в Министерстве образования госпожа Х. К. Шакенова.

В Омске изучение и знание родного языка для татар стала проблемой. Выросло уже два поколения, которые или только понимают, или вообще не знают языка своих предков. Это те, кто поверил, что знание своего языка тормозит развитие ребенка. Воскресные занятия по татарскому языку для детей, организуемые ежегодно ГТНКА, в этом году могут не состояться. Поскольку работа учителя не оплачивается, остается надеяться на спонсорскую помощь. Будет спонсор - будет обучение. Так вот и занимаются общественные организации развитием, сохранением языка и культуры – по возможности.

Татарские общественные образования в нашем городе начали создаваться в конце 1980-х – начале 1990-х гг. Одним из первых в Омске был организован коллектив татарской художественной самодеятельности, названный ансамблем «Умырзая» («Подснежник»), в этом году он открывает уже 23-й сезон. Наш знаменитый певец Ильгам Шакиров, «легенда татарской песни», народный артист РФ и РТ, в советское время объехавший всю страну с Балтики до Камчатки, считает, что именно благодаря татарской песне, татары, проживающие в разных уголках страны, сохранили свой язык. На первом же концерте ансамбля «Умырзая» зрительный зал был переполнен. Сейчас этот коллектив знают далеко за пределами Омской области. Одновременно в ДК «Строитель», где базировался ансамбль «Умырзая», стали проводиться и занятия по преподаванию татарского языка. В г. Омске уже 14 лет работает Городская татарская национально-культурная автономия, которая объединяет ансамбль «Умырзая», детскую студию «Омет», факультатив по обучению татарскому языку, кружки национального народного творчества.

В ансамбле «Умырзая» занимаются люди разных поколений: дети, молодежь и люди среднего и пожилого возраста, которые отдают свои силы и время для развития и сохранения национальной культуры. На сегодняшний день ансамбль является

единственным за Уралом татарским коллективом, который со дня своего основания в 1989 г. работает в фольклорно-этнографическом русле, в театрализованных постановках возрождая и сохраняя национальные татарские обычаи, обряды, праздники, песни, баиты, мунаджаты, танцы. По итогам работы 1995 г. ансамбль удостоен звания «народный». За время своей деятельности коллектив побывал с концертами во многих татарских деревнях и селах Омской области, а также в Казани, Нижнекамске, Новосибирске, Томске и Казахстане. Солисты ансамбля и коллектив в целом на протяжении многих лет занимают призовые места на различных конкурсах и фестивалях татарского искусства. Ансамбль принимает активное участие в областных и городских фестивалях, праздниках, таких как фестивали национальных культур «Венок дружбы», «Единение», «Душа России» и др.

В Большереченском, Колосовском, Тарском, Тевризском, Усть-Ишимском районах Омской области, где компактно проживает татарское население, созданы и действуют татарские центры культуры и коллективы художественной самодеятельности. В Усть-Ишимском, Тарском и Большереченском районах работают детские клубы и студии, где дети занимаются изучением татарского языка, танцами, пением, рукоделием и т.д. В Тарском районе татарский культурный центр и вокальный ансамбль «Нур» имеют отдельное помещение.

В 1989 - 2008 гг. на канале Государственной телерадиокомпании «Иртыш» выходила программа на татарском языке «Салям». Для жителей Омска и Омской области она была единственной среди региональных СМИ, в которой татары могли узнать новости нашего региона и Татарстана. В 2007 г. программа «Салям» была признана лучшей в номинации «национальная программа» на III Всероссийском Конгрессе региональных и национальных СМИ. Но, увы, она перестала существовать. С декабря 2003 г., на средства мецената Т. А. Алимбаева, стала издаваться газета для татарского населения «Татар дөньясы» («Татарский мир»), в которой большинство сотрудников работают на общественных началах. В разных деревнях проводится

национальный праздник Сабантуй, в последние пять лет он стал проводиться и в г. Омске. Вот уже два года подряд Сабантуй проводится Городской национально-культурной автономией специально для детей.

Таким образом, можно сделать следующие выводы. Необходимо решить вопрос о продолжении обучения татарскому языку в виде факультатива, воскресной или вечерней школы в Омске и Омской области в 2011–2012 учебном году. Стараний общественных организаций, проведения факультативов, воскресных и вечерних школ недостаточно для возрождения живого разговорного татарского языка. Необходима государственная программа по обучению и возрождению татарского языка и других национальных языков в регионах РФ.

**К. К. Койше**
*Тюменская областная дума*

# ОСНОВЫ СОХРАНЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ЭТНОКУЛЬТУРЫ КАЗАХОВ ЮГА ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Сегодняшняя ситуация в России представляет собой сложный период, в том числе и в отношении поиска форм «соседствования» различных этносов и наций на территории многонационального региона, каковым является Тюменская область. Парад суверенизации, стремление самоидентифицироваться, т.е. почувствовать себя причастным к какой-либо группе, найдя в ней «похожие миры», стали следствием национальной политики советского периода, когда под лозунгом интернационализма осуществлялась практика ассимиляции. В противовес сказанному современная реальность все больше напоминает политику национальной изоляции, т.е. национальные группы консолидируются на уровне общественных и религиозных объединений, используя различные каналы для пропаганды и развития собственной культуры (органы государственной власти, систему образования, СМИ и др.)[1]. Это относится и к представителям казахского этноса.

В настоящее время, когда сложные социально-экономические и политические процессы повлияли на современное состояние представителей казахского населения, необходимо переосмыслить их место и роль в общественном развитии, разработать механизм дальнейшего сохранения и развития этнической культуры казахов. Механизм должен быть направлен не только на развитие национальных культур переселенцев, но и на понимание жителями провинциального города специфики другой национальной культуры.

Для российской социологической науки проблематика поиска новых путей и этапов формирования культуры казахских диаспор, проживающих в полиэтничном провинциальном городе, является достаточно новой. Вместе с тем отдельные аспекты

исследуемой проблемы, в той или иной мере, изучались ранее философами, социологами, культурологами, экономистами. Обращение к практике функционирования духовной культуры исследуемых этносов дает не просто материал к размышлению о развитии современной культуры, но и определенное практическое руководство к действию.

Культура любого этноса является интегральным качеством этнической общности, отражающим историю, типологические особенности образа жизни и всю систему ценностей этноса. Анализ компонентного состава структуры культуры этнической общности показывает, что сама культура есть система, обусловленная личностно-ориентированным социальным феноменом данного общества. Она функционирует как целостное образование: развивается под влиянием социальных изменений и при взаимодействии с культурами других народов, ее структура усложняется, появляются новые виды творческой деятельности. Так, по мнению О. Н. Дамениа, национальная культура способна не только воспроизводить самое себя, но и создавать недостающие ее элементы, обогащаться во взаимодействии и взаимосвязи с культурами других народов[2].

В современных условиях возникают объективные предпосылки отчуждения человека от культуры. Но, несмотря на негативное влияние технологического и ресурсного освоения региона, внедряемых рыночных отношений, культура коренных малочисленных народов Тюменского Севера остается синкретической, что проявляется в ее целостности, нерасчлененности всех форм бытия, признании абсолютной равнозначимости трех главных средовых составляющих («природа-общество-человек»). А также в осознании не только материального, но и идеального субстанционального начала «среды», которое определяет ее состояние, устойчивость, изменения и прочие объекты и явления, актуальные для перспективного развития исследований социально-этнических групп.

Для развития своей культуры представители социально-этнической общности, в данном случае представители казахского населения, проживающие на юге Тюменской области, долж-

ны идентифицировать себя с представителями своего этноса. Они должны быть носителями национальной самобытности, отличающей их от людей других национальностей, придерживаться традиционного образа жизни, говорить на родном языке, владеть традиционными навыками своей этнической среды, питаться традиционной пищей, воспроизводить национальные обряды и обычаи, использовать в быту предметы национальной утвари, носить национальную одежду, быть удовлетворены своей национальной принадлежностью и т.д.

Для сохранения их этнической культуры необходимо следующее.

- Определить потенциал историко-культурного наследия казахов Тюменской области, выявить историко-культурные объекты, позволяющие акцентировать внимание на социально-культурном развитии и сохранении наследия конкретного этнокультурного сообщества (казахов).

- Разработать систему мер по сохранению и использованию историко-культурного наследия этнокультурного сообщества (казахов), включающая развитие объектов культуры (например, создание этнографического музейного комплекса), возрождение традиционных и исторических промыслов, экологичных форм обработки шкур и взаимодействие с новыми современными производственными структурами, сохранение и восстановление исторически и экологически сложившихся путей сообщения (каналы, зимники, тропы и т.п.).

- Проанализировать перспективы создания локальных туристских центров на базе исторических населенных мест и форм вовлечения местных жителей в сферу туристского обслуживания.

- Оценить возможности привлечения инвестиционных средств для развития туристических маршрутов, посвященных объектам историко-культурного наследия казахов.

- Одновременно с этим необходимо решить задачу организации и совершенствования местной инфраструктуры познавательного, экологического и этнографического, паломнического туризма: создания туристических деревень, использования специализированными турагентствами и фирмами усадебных ком-

плексов и частного жилого фонда в населенных пунктах локального проживания этнокультурного сообщества.

- Разработать план мероприятий по восстановлению и сохранению культурных ландшафтов и традиционных форм живой культуры (жилищных и хозяйственных комплексов, промыслов, ремесел, ярмарок, праздников и т.п.).

- Разработать информационное обеспечение (популяризацию) объектов историко-культурного наследия казахов.

---

[1] *Даржуман К. Б.* Взаимовлияние народов России и Казахстана // Материалы межд. научн.-практ. конф. «Взаимовлияние народов России и Казахстана». – Павлодар: ПГПИ, 2004. - С. 240-246.

[2] *Дамениа О. Н.* Культура и ее национальные формы // ВФ. – 1981. – № 6. – С. 111–119.

**Г. К. Чаукерова**
*Тюменский государственный университет*

# РОДНОЙ ЯЗЫК КАК ВАЖНЕЙШИЙ ФАКТОР ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ ТЮМЕНСКИХ КАЗАХОВ

Этноязыковые процессы являются одной из важнейших составляющих этнических процессов, поскольку язык стоит в одном ряду с основными этническими определителями – этническим самосознанием, хозяйственно-экономическим укладом, спецификой культуры и быта, а также этнопсихологическими особенностями этнофоров. Этнос же определяется нами, вслед за Л. Н. Гумилевым, как «естественно сложившийся на основе оригинального стереотипа поведения коллектив людей, существующих как энергетическая система (структура), противопоставляющая себя всем другим таким же коллективам, исходя из ощущения комплиментарности»[1]. И вопросы того, является ли сознание и мышление этническим языком или они независимы от него, можно ли считать восприятие, членение и категоризацию действительности универсальными и независящими от этнического языка, являются главными в лингвокультурологическом исследовании[2].

Среди лингвистических факторов, влияющих на этноидентификацию личности, на первом месте стоит языковая среда. В случае компактного расселения мы имеем более или менее гомогенную языковую среду. Именно в этом случае можно говорить о сохранности языковых навыков, которые выступают для этноса основным этноинтегрирующим фактором и, соответственно, этнодифференцирующим по отношению к другим этническим общностям. Именно это свойство языка позволяет ему зачастую выступать в качестве[3] символа данной этнической общности[4].

Если ребенок изучает второй язык в школе, постоянно общается с носителями второго языка, то, естественно, степень владения неродным языком будет значительно выше. Кроме того, степень владения родным языком, знание духовных ценно-

стей родной культуры становится доминирующим при определении статуса члена диаспоры. Степень владения родным языком дифференцируется по следующим параметрам: знать (выучить) – использовать – писать – читать – понимать[5].

Социальное давление, даже бессознательное, может изменить языковое поведение говорящего. Например, присутствуя на различных национальных праздниках, представитель диаспоры, не говорящий на родном языке, стремится употреблять слова из родного языка, демонстрируя таким образом свою этничность. Анализ смены языка и выбора языка позволяет сделать вывод о том, что влияние на уровне бессознательного производства языка возможно при изменении идентичности объектов. Говорящие должны принять новую идентичность, с которой ассоциируются новые языковые формы. В связи с этим мы можем говорить, что создание воскресных школ, групп изучения родного языка напрямую связано с планированием идентичности для создания привлекательного образа собственного этноса как носителя положительных, значимых для того или иного индивида качеств[6].

Воздействие культуры на язык не подлежит сомнению, но и язык, в свою очередь, оказывает влияние на культуру, «что дает возможность изучения культуры народов через язык и речь. И язык, и культура как творения человека являются в первую очередь духовным, мыслительным процессом и лишь затем объективируются в знаки и предметы»[7]. Язык – это то нечто, что лежит на поверхности бытия человека в культуре, поэтому неудивительно, что начиная с XIX в.[8] по сей день проблема взаимосвязи, взаимодействия языка и культуры является одной из центральных в языкознании. Основные положения концепции В. фон Гумбольдта сводятся к следующему: 1) материальная и духовная культура воплощаются в языке; 2) всякая культура национальна, ее национальный характер выражен в языке посредством специфического видения мира; 3) каждому языку присуща внутренняя форма, это выражение «народного духа», его культуры; 4) язык есть опосредующее звено между человеком и окружающим его миром.

Не вызывает сомнений, что язык как вербальное выраже-

ние функционирования человеческого сознания является главным орудием приобретения, передачи и хранения информации. В конечном счете, этнолингвистический анализ казахских антропонимов имеет целью вскрыть всю иерархию понятий, связанных с тем или иным объектом, поскольку языковое наименование есть результат мыслительных процессов, направленных на познание сущности изучаемого объекта. Поэтому сам процесс моделирования тех или иных фрагментов представлений, связанных с народной культурой, наиболее ярко выявляет основные звенья, этапы такого анализа и тем самым сотрудничества этнографов и лингвистов[9].

Важно то, что в душе человека этничность, этнос, народ являются не иллюзиями, а действительностью, этнические факторы оказывают реальное влияние на поведение людей в самом широком смысле этого слова. Язык и духовная деятельность человека, язык и познание, язык и культура, в которых общая картина мира рассматривается как форма представления и интерпретации сфер культуры и жизнедеятельности человека, являются одними из многочисленных проблем языкознания. Язык и культура сближают человека с конкретной общностью, кроме того, язык способствует сохранению самобытной культуры любого этноса. Таким образом, язык и культура, являясь косвенными индикаторами этнической самоидентификации, становятся неотъемлемыми элементами национальной самоидентификации личности.

Этническое самосознание тюменских казахов, с одной стороны, отражает объективно существующие особенности культуры, а с другой – способно активно влиять на эволюцию этнической общности, усиливая интерес к национальной культуре и истории, способствуя формированию специфических национальных интересов. Одним из важных компонентов этнического самосознания являются стереотипы восприятия своего и иных этносов[10]. На сегодняшний день происходит перманентная утрата родного языка казахов Тюменской области. Неизменным в системе языковых средств остается имя собственное, ценный эстетический компонент этнической самоидентификации. Очевидна избирательность, любовь-нелюбовь к тому или иному

имени, традиционность в выборе или новизна. Таким образом, личное имя является одним из важных смысловых центров казахского языка, базируется на звуковых или иных ассоциациях, а функциональная значимость антропонима оказывается решающей в использовании в речи родного языка тюменских казахов. Имена собственные в казахском антропонимиконе отражают менталитет народа, его традиции и обычаи, изменение мировоззрения народа. В то же время для носителей русского языка казахское имя приобретает черты принимающего языка не полностью и воспринимается как иноязычное, иногда отталкивающее, негативное, т.е. выступает в роли ксенонима.

У носителя иной культуры казахские имена часто вызывают сложную гамму образов, ассоциаций, коннотаций. Каждое из имен обладает определенным набором характеристик. Очень часто казахские имена содержат отрицательную оценку среди представителей других этносов. В казахской языковой среде ассоциативный ряд идет не от фоносемантических показателей, а от самой семантики, которая близка и понятна носителям казахского языка. В совокупности казахские личные имена вместе с их апелятивными приложениями представляются семантически более емкими по содержанию и бытовой значимости, нежели те же самые имена без ассоциативных слов и словосочетаний. В самосознании казаха они играют свою лингвокультурную роль, будучи основой речевой национальной афористики. Они отражали и отражают языковое сознание, этническую, культурологическую, знаковую символику. Казахский именник отличается относительным постоянством и стабильностью, стереотипностью и доступностью, поэтому он сравнительно легко запоминается в практике живой речи самих представителей этноса. Это мужские и женские широко распространенные имена среди казахов Тюменской области[11].

Таким образом, представители казахской культуры в условиях современной глобализации на примере личных имен демонстрируют определенную степень витальности этноса в иноэтничном окружении, не утратив традиционных навыков своей этнической среды.

[1] *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 5.

[2] *Жабаева С. С.* Национально-культурная специфика реализации концепта «гостеприимство» (на материале казахского, русского и английского языков): Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Челябинск, 2004. – С. 16.

[3]

[4] *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983. – С. 89-92.

[5] *Жабаева С. С.* Национально-культурная специфика … – С. 16-23.

[6] *Карабулатова И. С.* Введение в региональную этнолингвистику. – Москва – Тюмень: МПГУ, 2005. – 200 с.

[7] *Вербицкая Л. А.* Сохранить прекрасный русский язык – наша задача // Слово и текст в диалоге культур: Юбилейный сборник МАПРЯЛ. – М.: Лабиринт, 2000. – С. 55.

[8] *Гумбольдт фон В.* Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1984. – С. 68.

[9] *Карабулатова И. С.* Региональная этнолингвистика: современная этнолингвистическая ситуация в Тюменской области. – Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 2001. – 228 с.

[10] *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли... – 560 с.

[11] *Чаукерова Г. К.* Особенности функционирования сибирско-тюркского антропонимикона в условиях полиэтничного пространства (на материале личных имен татар и казахов Тюменской области): Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Тобольск, 2008. – 236 с.

**Г. С. Зайцев**
*Институт гуманитарных исследований*
*Тюменского государственного университета*

# ПРОБЛЕМЫ СТАНОВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО КАЗАЧЕСТВА ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

Современные проблемы становления казачества Западной Сибири - это суть процессов, которые наблюдаются в становлении и возрождении казачества более 20 последних лет. Казачество всегда занимало особое место в истории России, а его возрождение в конце XX – начале XXI вв. явилось ярким примером проявления современных трансформаций российского общества, формирования его гражданских институтов[1]. Выступая на заседании Совета по делам казачества при Президенте РФ в 2009 г. в г. Новочеркасске, Святейший Патриарх Кирилл говорил о том, что сам факт возрождения казачества свидетельствует о действии благодати Божией в человеческой истории. Происходит настоящее чудо, ведь русское казачество пытались истребить едва ли не поголовно. Годы возрождения казачества вместили в себя успехи и трудности, споры и поиски согласия, но главный итог состоит в том, что казаки делом доказали, что они нужны новой России.

Учёные-казаковеды выделили несколько наиболее актуальных проблем, которые характерны для современного казачества. Данные направления были вынесены на заседание Межрегионального круглого стола «Актуальные проблемы современного казачества Сибири и Тюменского региона», который состоялся в г. Тюмени 19 октября 2011 г. В обсуждении приняли участие ученые - члены Координационного Совета историко-культурного наследия казачества Урало-Сибирского региона при ИГИ ТюмГУ, представители власти Тюменской области, ХМАО, ЯНАО и казачьих обществ. Разговор получился актуальным и полезным. По результатам обсуждения были приняты рекомендации, которые позволят властным структурам, казакам, академической и вузовской науке двигаться в нужном направлении.

Первое направление - «Интеграционные процессы в казачестве Азиатской России и ближнего зарубежья». Данное направление отражает те процессы, которые наметились после развала СССР. Огромная часть россиян осталась за пределами исторической Родины, а казачество, как наиболее активная часть, сплотило вокруг себя русскоязычное население национальных среднеазиатских республик. На первом этапе оно защищало их от проявлений национализма, отстаивало их интересы в органах власти. В 1990-е гг. казачьи структуры ближнего зарубежья создавались как структур[2]ные подразделения Союза казаков. Интеграционные направления возникли в впервые годы возрождения казачества. Именно в этот период геополитические приоритеты и интересы России распространялись на территории, где проживали казаки. В этих условиях отрицание казачьего фактора в новейшей истории России невозможно. Использование опыта казаков – как жителей приграничных территорий с их специфическим менталитетом – современная реальность и необходимость[3].

На постсоветском пространстве появились русофобские настроения и тенденции. В ответ на это казаки Сибири и Казахстана в 1994 г. объединяются и входят в состав СКВ[4]. Совсем недавно произошли известные события в Киргизии; именно казачьи структуры Союза казаков охраняли и сплачивали вокруг себя русскоязычное население. Сегодня в казачьей структуре Киргизии - более 12 тысяч человек. В 2006 г. по инициативе атамана СКВ Союза казаков России С. М. Толмачёва была создана Международная общественная организация «Союз сибирских, уральских, оренбургских, семиреченских казаков», которая действует в соответствии с Конституциями РФ, Казахстана и Кыргызстана, а также в соответствии с Уставом СНГ, национальным гражданским законодательством и законодательством об общественных объединениях указанных государств. Необходимо отметить, что международная организация соответствует Концепции государственной политики РФ в отношении российского казачества от 03.08.2008.

Следующие направления - «Реестр в казачестве: за и против. Взаимодействие казачьих общин Союза казаков России и казачьих обществ, внесенных в государственный реестр» и «Проблемы раздробленности казачьих общественных объединений и их различный подход к вопросам возрождения и становления казачества» взаимосвязаны, их необходимо рассматривать в единой связке. Первая Всесоюзная, а впоследствии Всероссийская казачья организация – Союз казаков России – была создана в 1990 г. Организация охватила практически всю территорию СССР. Год спустя создается Союз казачьих войск России (СКВР), впоследствии - Союз казачьих войск России и зарубежья (СКВРиЗ). Союз казаков изначально ставил вопрос о государственной службе казаков, надеясь возродить казачество в рамках государственной службы. СКВРиЗ, наоборот, отрицательно относилось к данному вопросу. Перед казачеством и обществом встал вопрос: как адаптировать казачество в сегодняшнюю социальную реальность?

Идеологическим аспектом в этой адаптации становится идея государственной службы казачества[5]. Лидеры казачества надеялись, что в рамках этой службы возродится казачья культура, обычаи и традиции. Но, как показало время, невозможно организовать государственную службу, если организации остаются, по сути, общественными организациями. В. Ратиев, бывший атаман СКВРиЗ, заявил об очередном обмане казаков и о пагубных последствиях деления казаков на общественных и реестровых[6]. Именно государство призвано регламентировать казачью службу, которая, в первую очередь, видится как служба ратная. Служба в Российской армии в казачьих частях является основой государственной службы казаков!

На сегодняшний день наша армия нуждается в здоровых, желающих служить и патриотично настроенных призывниках. Сегодня только 62 % российской молодежи готовы служить по собственному желанию в армии[7]. Состояние здоровья призывников ухудшается: более 35 % юношей от общего числа призывников не прошли медицинскую комиссию по состоянию здоровья[8]. Вместе с тем в этой же статье приводятся данные, что

более двух тысяч призывников – воспитанники казачьих формирований – направлены в 10 воинских частей в Вооруженные силы РФ, которые носят казачьи наименования. Хотя необходимо отдавать себе отчет, что эти воинские части формально казачьи, призывают туда всех подряд.

Ныне казаками считают себя около 7 млн. человек, - свидетельствует председатель Совета по делам казачества при президенте РФ А. Д. Беглов[9]. Из этого количества казаков чуть более 14 % взяло на себя функции по несению госслужбы, а без малого 86 % казаков остались в общественных, творческих и иных казачьих организациях. Практически такое же соотношение и в Сибири. Ученые полагают, что в казачьем движении не более 3 – 4 млн. человек. Хотя перепись 2002 г. показала численность казаков в РФ в 140 тыс. чел., а в Тюменской области – 266 чел.[10]. Перепись, по мнению ученых, была не совсем точной и не отражает конкретную численность казачества в России. Этому есть подтверждение.

Если в Концепции государственной политики РФ в отношении российского казачества (от 03.08.2008) говорится о 740 тысячах казаков, взявших на себя обязанности по несению госслужбы, то 17 декабря 2010 г. в Кабардино-Балкарии А. Беглов сделал следующее заявление: «…Все реестровые казаки будут снабжены специальным документом. …Мы рассчитываем, что такой документ получат около 400 тысяч казаков»[11]. 15 июля 2011 г. в г. Пятигорске А. Д. Беглов в интервью утверждает: «Не будет регулярного казачьего войска, а будет общественная организация «Объединенное казачье российское общество». Таким образом, по сути, создается параллельная СКР общественная организация[12]. В этом же интервью А. Д. Беглов подчеркнул, что государство не делит казаков на общественных и реестровых. Однако практика показывает, что такое деление в РФ существует. Необходимо отметить, что власти Тюменской области ведут работу со всеми зарегистрированными казачьими организациями. Поддерживают научные исследования современного казачьего движения, поэтому мы имеем позитивные результаты в становлении казачества в нашем регионе.

Вместе с тем нужно понимать, что из 3-4 млн. казаков субэтническую самоидентификацию сохранило, может быть, менее половины. Особенно это относится к сибирскому казачеству, т.к. только к концу XIX в. полностью сложился весь комплекс идентификационных критериев казачьего социума, пишет в своей докторской монографии Д. В. Колупаев из Барнаула[13]. Таким образом, мы можем констатировать, что казаков в РФ не более 1,5 млн. человек.

Т. В. Таболина считает, что процесс организационного сплочения казаков затянулся, они не нашли еще своей ниши в обществе[14]. Что, собственно, и происходит с казаками, взявшими на себя несение государственной службы. Государство формирует из казачества территориальные служилые формирования. Но это не соответствует историческим реалиям казачества. Известно, что казачество организовывалось в две категории: анархо-демократическое, которое создало организацию сродни рыцарскому ордену, и реестровое, особый военный класс на государственной службе. Порожденные властью реестровое и служивое казачества могли зачахнуть от власти, низводившей их на положение регулярного войска[15]. Современное казачье движение переживает глубочайший кризис. Одни причины кризиса порождены самим казачеством, другие – следствие внешних, в том числе и государственной политики.

Эти современные реалии характерны и для казачества Сибири, Тюменского региона. Казачество раздроблено. В казачьи структуры стали приходить люди, не имеющие казачьих корней, которые ставят во главу угла не возрождение и становление казачества, а власть и деньги. Так, один из бывших лидеров казачества заявил: «Казачество – это, прежде всего – бизнес». Вообще все мы должны поставить вопрос; для чего возрождаем казачество? И что хотим получить в результате? По мнению ученых и многих родовых казаков, должен возродиться казачий образ жизни, казачье мировоззрение, основанное на вековых приоритетах: «Душа - Богу, жизнь - Отечеству, честь - никому». Вот в этом и есть смысл нашего возрождения и становления!

На сегодняшний день в Тюменском регионе законно существуют Союз казаков Тюменской области СКВ Союза казаков России, а также самостоятельные казачьи организации Союза казаков России в ХМАО и ЯНАО, не вошедшие в государственный реестр. Атаманами данных структур Союза казаков России являются С. Смирнов (СКТО), Н. Киоси (ХМАО) и В. Степанченко (ЯНАО). В Тюмени имеется небольшая казачья структура зауральских казаков (атаман Л. Киселёв). В трех субъектах РФ – Тюменской области, ХМАО и ЯНАО – существуют независимые друг от друга казачьи отдельские общества, вошедшие в государственный реестр. Атаманы соответственно: М. Уразбахрин, В. Куликов и С. Захарченко. До 2001 г. реестровые казачьи структуры юга Тюменской области являлись частью Тюменского линейного казачьего войска.

Необходимо отметить, что и те, и другие регистрируются по одному и тому же Закону РФ. Реалии современного казачества нашего региона в том, что необходимо верно распределить векторы ответственности между реестром и общественными структурами. Систему координат выстроить таким образом, чтобы все структуры работали на единую цель, как это требует Концепция 2008 г. Необходимо уже сегодня преодолеть разногласия внутри казачьего движения. Это можно сделать с помощью тройственного соглашения между органами власти, общественными и реестровыми организациями. Для этого созданы рабочие группы и Совет по делам казачества в субъектах Тюменского региона и в УрФО. Перед казачьим сообществом стоит важнейшая задача – преодоление разделений в своей среде.

Точки взаимодействия между реестровыми организациями и структурами Союза казаков России имеются; это показали события по спасению Поклонного Креста в 2010 г. в Тюмени, мероприятия 6 августа в Вагае, где ежегодно отмечается День памяти Ермака, а также ежегодный межрегиональный казачий фестиваль «Благовест». Положительный опыт конструктивного подхода к взаимодействию казачьих общин и обществ имеется в г. Новосибирске, где Владыка епархии взял на себя роль объединителя различных казачьих структур – власти области этому

не препятствуют. Наглядно это мы увидели на празднике «День казака в Новосибирске» 4 сентября 2011 г.

Следующее направление - «Казачество и власть: проблемы реализации концепции государственной политики РФ в отношении российского казачества. О региональных законах о казачестве». Данное направление не менее актуально на сегодняшний день, чем все другие. Государство заинтересовано в возрождении казачества как наиболее пассионарно-патриотической и толерантной части населения РФ. Это четко прослеживается в государственной Концепции в отношении казачества. Казачьи структуры различной направленности выстраивают свои отношения с властными структурами различного уровня в разных плоскостях. И это взаимодействие рождает положительные результаты там, где происходит реальный диалог казачества и власти как равноправных партнеров. В этом мы видим будущие сегменты формирования гражданского общества.

Положительные результаты такого взаимодействия прослеживаются на примере Тюменской области. Комитет по делам национальностей Тюменской области, ЮТОКО и Союз казаков Тюменской области СКР постоянно взаимодействуют друг с другом и координируют казачьи мероприятия. В 2010 г. правительством Тюменской области финансировалась подготовка и издание коллективной монографии «Казаки Тюменского региона от Ермака до наших дней (краткий очерк)», в 2011 г. ученые ИГИ ТюмГУ и областное общество «Знание» провели цикл лекций для казаков, населения и школьников по истории казачества. Данное мероприятие стало возможным благодаря финансовой поддержке Комитета по делам национальностей. Взаимодействие власти и казачьих структур мы видели на памятных днях Ермаку в Вагайском районе. Вместе с тем, необходимо отметить, что на местах не всегда такое взаимодействие просматривается, и чаще всего власти игнорируют общественные казачьи структуры и, в основном, ориентируются на реестр, что в корне противоречит Концепции государственной политики РФ в отношении российского казачества.

Часто происходит «оказачивание» населения: создаются казачьи структуры из людей, далеких от казачества. В некоторых субъектах РФ стали принимать региональные Законы о казачестве, которые априори нежизнеспособны и не смогут создать нормального правового поля для деятельности казачьих организаций различного направления, как на то нацеливает Федеральная Концепция. Но главная задача казачества, заложенная в Концепции, это «сохранение его самобытности, традиции, культуры», реализация «потенциала казачьих обществ и общественных объединений российского казачества в интересах национальной безопасности и территориальной целостности Российской Федерации»[16].

Последнее направление - «История казачества: традиции и современность». Хотелось бы напомнить, что казачество всегда было сильно казачьей общиной, а не казачьими обществами. Олег Дерипаска дал команду своим экспертам и экономистам провести исследования, что нужно для возрождения казачества. Ответ был один – воссоздать казачью общину. Это может быть сельская, городская община и т.д., но главное – именно община. Таким образом, мы рассмотрели пять основных направлений, которые, на наш взгляд, отражают современные процессы, происходящих в казачестве России.

---

[1] *Жигунова М. А., Томилов Н. А.* Феномен казачества и его роль в российском обществе // Сибирское казачество: история и современность: Сб. науч. ст. / Под ред. М. А. Жигуновой, Н. А. Томилова. – Омск: Изд. дом «Наука», 2011. - С. 4-11.

[2]

[3] *Озеров А. А., Каблицкий А. Г.* Донские казаки: проблемы возрождения и перспективы развития. – Ч. 1. – Ростов-на-Дону: ООО «Ростиздат», 2003. – С. 7.

[4] *Таболина Т. В.* Казаки: драма возрождения. 1980-1990-е годы. - М.: Изд-во ИЭА РАН, 1999. – С. 79.

[5] *Таболина Т. В.* Возрождение казачества: истоки, хроника, перспективы 1989-1994. Т. I. - М.: Центр, 1994.- С. 319, 397.

[6] *Озеров А. А., Каблицкий А. Г.* Донские казаки: проблемы возрождения... - С. 54.

[7] Комсомольская правда. - 07.10.2011. - С. 12.

[8] Комсомольская правда.- 16.07.2011. – С. 3.

[9] Российская газета. - 26.05.2010. – С. 3.

[10] Казаки Тюменского региона от Ермака до наших дней (краткий очерк): колл. монография / Под ред. А. П. Яркова. - Тюмень: Экспресс, 2010. – С. 156.

[11] www.kazak-center.ru/news/2010.12-18-1058.

[12] Союз казаков России: 1990-2010 /А. И. Изюмов, А. Ю. Соклаков, А. Е. Мохов, А. Г. Ичев. – М.: ООО «Витязь–Братишка», 2010. – С. 272.

[13] *Колупаев Д. В.* Сибирское казачество во второй половине XIX века. Социально-экономическое развитие. – Барнаул: Изд-во АлтГТУ, 2010. – С. 319.

[14] *Таболина Т. В.* Казаки: драма возрождения... – С. 3.

[15] Союз казаков России: 1990-2010…. – С. 11.

[16] Концепция государственной политики Российской Федерации в отношении российского казачества. – М, 2008.

**М. Т. Когут**
*Омский государственный технический университет*

# ЗЕМЛЕВЛАДЕНИЕ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ НЕМЕЦКОГО НАСЕЛЕНИЯ СИБИРИ В КОНЦЕ XIX–НАЧАЛЕ XX ВВ.

Активное изучение истории немецких колоний в Сибири началось в 1990-е гг., в 1995 г. была создана Международная ассоциация исследователей истории и культуры российских немцев. С 1993 г. в Омске проводятся международные научно-практические конференции «Немцы Сибири: история и культура»[1]. Правительственная политика и проблемы колонизации немцами сибирского региона и Степного края рассматриваются в работах П. П. Вибе, В. Н. Шайдурова, А. Р. Бетхера, А. Э. Маттиса и др[2]. Для раскрытия проблемы этнической идентификации большое значение имеют труды по анализу демографической динамики немецкого населения[3]. Этнический и конфессиональный состав (с применением антропологического подхода к изучению этнической идентичности) немцев исследуют Т. Б. Смирнова и Т. А. Савранина[4]. Этнографией семьи и детства занимаются А. Н. Блинова и И. В. Чернова[5], традиционной обрядностью - С. А. Рублевская и Т. Б. Смирнова, что очень важно для оценки глубины идентификационного самоопределения немцев Сибири[6]. Применение биографического метода для раскрытия аспектов немецкой идентичности можно найти в работах И. П. Шихатова и др.[7].

В данной работе ставится цель – через анализ землепользования и землевладения немецкого населения Сибири проследить его этническую идентификацию в конце XIX–начале XX вв., в этом видятся элементы новизны и практического значения работы[8]. Основными источниками изучения стали делопроизводственные и статистические материалы, хранящиеся в РГИА.

Политика правительства по вопросу о переселении немцев в Сибирь в XIX–начале XX в. зависела от общего правительственного курса по отношению к немцам-колонистам в Европей-

ской России. В России выделялось две категории немцев-колонистов. В Санкт-Петербургской, Новгородской, Самарской, Воронежской. Черниговской, Екатеринославской, Херсонской, Таврической и Бессарабской губерниях они отличались от поселян-собственников, имели особое устройство. В Минской, Виленской, Гродненской, Ковенской, Киевской, Подольской, Волынской губерниях им было запрещено продавать земли через Крестьянский банк.

«Немцы же составляют, – писал Главноуправляющий землеустройством и земледелием кн. Васильчиков председателю Совета Министров П. А. Столыпину в 1908 г., – наиболее зажиточный класс земледельческого населения»[9]. Одна[10] из причин заключалась в особенности наследования земель в немецких семьях. Участок отца не дробился, его получал старший сын, остальные арендовали землю, на которой обзаводились хозяйством. Немцы-колонисты построили ценные предприятия. Бывшие помещичьи и государственные крестьяне имели по 12,5 десятин на двор, арендаторы в среднем имели по 28 десятин на двор, по России приходилось в среднем по 7 десятин на крестьянское хозяйство[11]. В 1908 г. министр финансов В. Н. Коковцев считал необходимым запретить такой порядок наследования за исключением аренды.

В правящих кругах возникло два мнения по вопросам развития немецкого землепользования. Одни считали, что немцам-колонистам не надо продавать казенные земли при содействии Крестьянского банка; другие, напротив, видели в немцах наилучших плательщиков, ведущих культурное сельское хозяйство. В Екатеринославской губернии им уже было продано 30 тыс. десятин земли. Васильчиков в поисках свободных земель в европейском Центре России для возможности их продажи крестьянам предложил: 1) Установить, чтобы в первой группе губерний разрешить немцам-колонистам покупать землю через Крестьянский банк, но процент купленной ими площади земли от предложенной к продаже земли не должен был превышать процентное отношение немецкого населения к русскому. 2) Во второй группе губерний у крестьян предполагалось сохра-

нить только земли из государственного земельного фонда, исключить аренду, нынешних арендаторов предупредить, что, по окончании срока аренды, участки поступят в продажу. Мотивация Главноуправляющего демагогично заключалась в необходимости помогать малоземельным слоям населения[12]. Таким образом, задолго до начала Первой мировой войны в России началась политика ограничения землепользования немецкого населения.

Переселение немцев-колонистов из Европейской России в Сибирь и Степной край началось в конце 1850-х–начале 1860 гг. и осуществлялось на общих со всеми российскими крестьянами основаниях. Массовый поток переселенцев отмечается с 1892 г., усилившись в годы столыпинской аграрной реформы. Отношение администрации менялось, но «несмотря на временное запрещение селить немцев в том или ином районе – администрация видела в немцах большую и полезную для государства культурную силу и потому поощряла основание в крае немецких поселений»[13].

Посетивший Сибирь министр земледелия и государственных имуществ А. С. Ермолов в 1895 г., обеспокоенный появлением около г. Омска первых немецких переселенческих поселков и стремлением Степного генерал-губернатора образовать из них отдельную волость, в своем докладе царю писал: «Необходимо, если вообще допускать их водворение в Сибири, селить их если не в одних селениях с русскими, то, во всяком случае, в пределах одной волости и перемешивать немецкие селения с русскими»[14]. Видимо, по его инициативе появилось высочайше утвержденное мнение Государственного Совета от 15 апреля 1896 г., по которому на Министерство внутренних дел возлагалась обязанность принимать зависящие от него меры к тому, чтобы прибывающие в губернии Тобольскую и Томскую (кроме Алтайского горного округа) и генерал-губернаторства Степное и Иркутское переселенцы нерусского происхождения были, по возможности, включаемы в состав обществ из переселенцев русского происхождения[15]. Правительство стремилось воспре-

пятствовать созданию на азиатских окраинах обособленных неславянских переселенческих поселков.

На практике переселение немцев в Сибирь было сопряжено со значительно большим количеством ограничений и было следствием бытовавшего в правящих кругах взгляда на то, что переселение немцев-колонистов в Сибирь не соответствует задачам русской колонизации и не должно ущемлять интересы русского крестьянства. В циркулярах центральных и местных властей по вопросам переселенческой политики особое внимание уделялось областям Степного генерал-губернаторства, которые до начала заселения Кулундинской степи являлись одними из основных районов немецкой колонизации за Уралом. В январе 1895 г. Министерство внутренних дел направило Степному генерал-губернатору указания о прекращении их водворения в Акмолинской области. В обосновании этого запрета говорилось о том, что немецкие колонии в Европейской России обеспечены землей значительно лучше, чем большинство русских крестьян, поэтому переселенческие участки, образованные из казенных земель, не должны служить фондом для расширения немецкого землевладения в империи. Генерал-губернатор Степного края барон М. А. Таубе предупредил водворившихся в Акмолинской области немцев, что, в случае прибытия в эту область новых колонистов, они будут выдворены из нее этапным порядком. Осенью 1895 г. М. А. Таубе обратился в Министерство внутренних дел за разъяснением вопроса о судьбе прибывших в Степные области немцев-колонистов. В ответ на этот запрос МВД сообщило, что, на основании Высочайшего повеления, немецкие колонисты, прибывшие в 1895 г. в Степные области, должны быть устроены в крае наравне с другими самовольными переселенцами[16]. Непоследовательная переселенческая политика правительства, необходимость ликвидировать аграрное перенаселение в центральных губерниях, колонизационные задачи сибирского края привели к тому, что в конце XIX–начале XX вв. в Степном крае и Западной Сибири возник целый ряд новых немецких переселенческих поселков.

До 1905 г. администрация относилась к немцам покровительственно и им обычно отдавалось предпочтение перед прочими переселенцами. Но, по мере нарастания миграционного потока, росла и обеспокоенность местных властей участием в переселенческом движении немцев-колонистов. Первым высказался против немецкой колонизации генерал-губернатор Степного края Н. Н. Сухотин, который в 1905 г. сообщил Акмолинскому губернатору, что он более не будет давать разрешений на устройство в области немцев[17]. С изданием закона от 10 марта 1906 г. о расширении переселенческого движения, заведующий Семипалатинским районом разъяснил, что немцы-колонисты должны заселяться на общих основаниях с русскими крестьянами, хотя оставались закрытыми Омский, Томский и Кокчетавский, Петропавловский уезды[18].

П. П. Вибе приводит мнение председателя Совета министров П. А. Столыпина, высказанное им в письме главноуправляющему землеустройством и земледелием А. В. Кривошеину по итогам их совместной поездки в Сибирь в 1910 г.: «Не говоря уже о том, что водворение немцев на казенных землях в то именно время, когда в Западной Сибири ожидают земельного устройства русские переселенцы, не соответствует интересам русских людей, я со своей стороны нахожу, что устройство этих лиц в Сибири и при том на землях казенных представляется с точки зрения государственных интересов совершенно не желательным… я находил бы, со своей стороны, безусловно, необходимым, в ограждение интересов русского крестьянства и по соображениям государственной важности, принять меры против заселения Степных областей немцами-колонистами как элементом, не отвечающим задачам русской колонизации»[19]. С 1910 г. в Семипалатинской области допускалось лишь дозаселение немцами уже образованных участков.

В итоге, в сибирском регионе сложилось несколько основных районов немецкой крестьянской колонизации. Первый возник в Омском уезде Акмолинской области на государственных землях, где в 1893–1896 гг. немцами-колонистами (в большинстве своем – лютеранского вероисповедания) из Саратовской и

Самарской губерний были образованы переселенческие поселки Александровка, Привальное, Сосновка, Поповка, Красноярка, Новинка. В середине 1890-х гг. в Омском округе была образована Александровская волость, в состав которой входили исключительно немецкие селения. За 1902–1905 гг. в Акмолинской области образовалось 15 немецких поселков с населением 8 600 душ обоего пола, на площади 98,5 тыс. десятин земли[20].

Второй по времени и масштабам очаг немецкой крестьянской колонизации в Сибири возник в конце XIX в. в Тарском округе Тобольской губернии. Анализируя первый опыт «вольной колонизации» таежных пространств Тарского округа в 1897 г., местные чиновники отмечали как «новое явление – выселение в Тарский округ германских подданных, получивших в 70-х гг. оседлость в пределах Волынской губернии; причины их выселения в Сибирь - ходатайства о переходе в русское подданство». Оценивая колонизационные возможности немцев-колонистов, они полагали, что выходцы из Лифляндской, Курляндской и Волынской губерний являются «элементами весьма пригодными и полезными для заселения не столь удаленных урманов». Первым немецким поселением в тарских урманах стал п. Березовский, основанный в 1897 г. немцами-колонистами из Волынской губернии. К 1915 г. в Тарском уезде существовало 10 немецких переселенческих поселков, несколько семей немцев было водворено в другие переселенческие поселки. Всего же в Тарском уезде проживало 252 семьи, или около 1 500 человек немцев, имевших в пользовании около 11 тыс. десятин земли[21].

К 1915 г. в Тарском и Тюкалинском уездах Тобольской губернии было 20 немецких переселенческих поселков. В них, а также в некоторых других переселенческих поселках, было водворено около 5 тыс. немцев, имевших в пользовании около 32 тыс. десятин земли. В Ишимском уезде были земли в собственности немецких колонистов: 726 человек, владели 2 444 десятин земли[22]. Встречались случаи выдворения немецких крестьян с занятых ими участков. В 1912 г. крестьянин переселенческого поселка Балтийского Тюкалинского уезда Карл

Кимбен обратился в Земский отдел Министерства внутренних дел с просьбой не выдворять его с занятого им участка. С 30 марта 1912 г. до сентября 1917 г. ответа из Тобольской губернии на запросы о состоянии дела не последовало[23].

В начале XX в. самый крупный очаг немецкой крестьянской колонизации в Сибири сложился в Томской губернии. Основная масса переселенческих поселков в Кулундинской степи возникла в 1907–1909 гг. Следующий пик переселений пришелся на 1913 г. В Барнаульском уезде были образованы две немецкие волости – Орловская и Новороманoвская[24]. Немец Давид Эпп водворился на участке Гришковском Орловской волости в 1910 г. и не получил документы о причислении в общество. В книге была пометка карандашом, что он – из Херсона. Томская казенная палата 9 ноября 1916 г. отказала ему в ходатайстве[25].

В конце XIX–начале XX вв. в Сибири сформировалось три основных района немецкой крестьянской колонизации: Акмолинской область; Тарский, Тюкалинский, Ишимский уезды Тобольской губернии; Барнаульский, Змеиногорский и Каинский уезды Томской губернии. Кроме того, незначительное число немцев проживало в Минусинском уезде Енисейской губернии и в Иркутской губернии.

Таблица 1. Землепользование немецкого населения а переселенческих участках в Сибири к 1914 г.

| Регион | Села | Количество душ о.п. | Количество душ м.п. | Площадь земли (дес.) | Процент землепользования |
|---|---|---|---|---|---|
| Омский уезд Акмолинской области | 16 | 6 296 | Нет данных | 56 403 | 11,66 % |
| Тобольская губерния | Нет данных | Нет данных | 1 666 | 20 829 | 4,31 % |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Томская губерния | 92 | 39 920 | Нет данных | 393 464 | 81,34 % |
| Енисейская губерния | Нет дан-ных | Нет данных | 609 | 8 408 | 1,74 % |
| Иркутская губерния | Нет дан-ных | Нет данных | 349 | 4 602 | 0,95 % |
| Итого | | | | 483 706 | 100,00 % |

*Примечание:* Подсчитано по: РГИА. – Ф. 391. – Оп. 6. – Д. 316. – Л. 111, 123, 416–417, 455.

Петербургские чиновники считали, что землепользование немецкого населения в Азиатской России охватывает примерно 800 тыс. десятин. Статистика учитывала размеры землепользования немцев на переселенческих участках, приписанных в старожильческие села, на арендованных участках и на приобретенной ими в собственность земле. Подавляющее большинство немецкого населения Азиатской России поселилось в Сибири. По нашим подсчетам, как видно из Таблицы № 1, они вели хозяйство на 597 450 десятин земли. Из них основная масса земель – это переселенческие участки площадью 483 706 десятин. Немецкое население, как описывает большинство авторов, предпочитало основывать поселки по этнической принадлежности. В Сибири они стремились сохранить идентичность с немецким населением Европейской России.

Однако часть переселенцев, как видно из таблицы 2, в Тобольской, Томской губерниях и Акмолинской области арендовала землю (10 148 десятин). Считается, что это более зажиточная часть населения, т. к. земельные участки находились в наиболее экономически развитых районах, арендная плата была высокой. Аренда государственной земли была затруднена для представителей других социальных групп, кроме крестьянства. Так, в Енисейской губернии мещанин К. Я. Калнин, занимавшийся торговлей, в 1893 г. попросил в аренду участок на Тагарском острове близ г. Минусинска для устройства молочной фер-

мы, сельскохозяйственного производства и садоводства. Ему было отказано не только по причине того, что лес на острове признавался защитным, запрещена его вырубка и распашка земель, а потому, что он «лишь с недавнего времени занялся переработкою молока на масло», «не может поставить сельскохозяйственное предприятие с пользой прилегающему району»[26]. Администрация порой прямо указывала на социальный статус, национальность или вероисповедание просителя земли, в данном случае на этническую причину отказа указывает отсутствие пользы, а может быть, и немецкое влияние на русского крестьянина.

Таблица 2. Землепользование немецкого населения на арендованной и собственной земле в Сибири к 1914 г.

| Регион | Аренда земли | | Землепользование на праве собственности | |
|---|---|---|---|---|
| | Площадь (дес.) | Процент | Площадь (дес.) | Процент |
| Тобольская губерния | 6159 | 60,70 | 24042 | 23,21 |
| Томская губерния | 1831 | 18,04 | 6219 | 6,00 |
| Акмолинская область | 2158 | 21,27 | 73 335 | 70,79 |
| Итого | 10 148 | 100,00 | 103 596 | 100,00 |

*Примечание:* Подсчитано по: РГИА. – Ф. 391. – Оп. 6. – Д. 316. – Л. 111, 123, 416–417, 455.

Довольно большой процент приходится на долю земель, которыми более состоятельные немцы владели на праве собственности. В этих трех регионах это 103 596 десятин или 17,34 % площади немецкого землепользования в крае. Следует иметь в виду, что мы не рассматриваем Семипалатинскую область, в которой, совместно с Акомолинской, были расположены зем-

ли Сибирского казачьего войска (свыше 140 тыс. десятин офицерских земель перешло немцам).

Войсковое хозяйственное правление Сибирского казачьего войска, когда «заметило усиленную покупку немцами офицерских участков, отнеслось к немцам покровительственно, считая их не только культурными хозяевами, от которых казаки могли перенять новые полезные навыки и способы ведения хозяйства, но и вполне законопослушным элементом, преданность которого России несомненна»[27].

Таблица 3. Доля немецкого землепользования в районах Сибирского казачьего войска на 1914 г.

| Регион (области) | Села | Население (человек) | Площадь земли | Процент по площади | Процент в массе населения региона |
|---|---|---|---|---|---|
| Акмолинская | 56 | 13 535 | 260 518 | 60,58 % | 5,00 % |
| Семипалатинская | 10 | 3 100 | 71 805 | 16,69 % | 2,85 % |
| Тургано-Уральский район | 30 | 8 576 | 97 778 | 22,73 % | 4,77 % |
| Итого | 96 | 25 211 | 430 101 | 100,00 % | Нет данных |

*Примечание:* Подсчитано по: РГИА. – Ф. 391. – Оп. 6. – Д. 316. – Л. 111.

Неудобство заключается в том, что немецкие хутора «оказались вкрапленными в территорию Сибирского казачьего войска. Немцами куплено до сотни офицерских участков. Их покупали либо одно, либо несколько немецких лиц, потом перепродавали другим немцам. На одном участке поселилось по 2, 3 и 50 дворов немецких колонистов. Повышение цен на офицерские

участки вызвало новые формы пользования ими, возникла аренда. «Этот путь обратился в торную дорогу», и к 1915 г. около 140 тыс. десятин казачьих земель оказалось в пользовании у немцев». Немцы имели на казачьих землях на правах собственности 73 840,9 десятин земли в 83 участках, а на правах аренды в 34 участках, из них имели запродажные записи на 10 272,2 десятин. Немецкие поселения на землях Сибирского казачьего войска по большей части располагались вдоль Сибирской железной дороги на участке Омск-Петропавловск и по берегам Иртыша (северная часть Омского уезда и г. Павлодар) и в меньшей части в районе Кокчетава[28].

Наибольшее количество земель немцев на казачьих землях было сосредоточено в Акмолинской области (60,58 %), затем шел Тургано-Уральский район 9 (22,73 %). В районах Сибирского казачьего войска немецкие земли также были расположены компактно, что способствовало сохранению их этнической идентичности. Доля немцев в составе населения этих регионов была невелика: 2,85–5 %, как и в Европейской России, поэтому о каком-то серьезном влиянии немцев-колонистов на сибирских крестьян говорить рано.

Таким образом, более половины немецких переселенцев сосредоточилась в Томской губернии, где их землепользование составило 50,19 % или 401 514 десятин, поскольку здесь были плодородные земли Алтая. Затем шла Акмолинская область, но даже один Омский уезд (11,66 %) сохранял второе место в Сибирском регионе, затем - Тобольская губерния (4,31 %). Незначительным было, как видно из таблицы 1, немецкое население Енисейской и Иркутской губерний.

Права немецких поселенцев, выходцев из Российской империи, различались в зависимости от землевладения: 1) на землях арендованных или купленных из состава казачьих земель; 2) на землях переселенческих поселков. У последних был особый характер их земельных правоотношений. «Как и все переселенцы, они владели своими участками не на праве собственности, принадлежавшей в Азиатской России земле, за небольшим изъятием, казне, а на праве постоянного пользования, ко-

торое предоставлено переселенцам под условие уплаты ими ежегодной оброчной подати». На первые три года переселенцы освобождались от подати, затем они платили около 30 коп. с 1 десятины. Причем подать слагалась из двух частей: 2/3 – аренда, 1/3 – поземельный налог. «Размер оброчной подати, – писал чиновник, – является величиной почти случайной, не покоящейся на каких-либо фактических данных (доходности)», и к 1915 г. «способы исчисления оброчной подати признаны … несовершенными, подлежат пересмотру»[29].

Немцев справедливо рассматривали как носителей более высокой культуры, способных не только освоить труднодоступные колонизационные районы, малопривлекательные для других переселенцев, но и поделиться опытом передовых методов хозяйствования среди местного населения.

После начала Первой мировой войны политика по отношению к немецкому населению в России резко изменилась. Правительство решило для себя вопрос о лояльности российских немцев. Эта лояльность «отождествлялась с ликвидацией этнокультурной самобытности, с полной ассимиляцией с русским народом»[30]. Одним из первых шагов, предпринятых в России в деле борьбы с «немецким засильем», было переименование населенных пунктов, носивших немецкие названия. 15 октября 1914 г. министр внутренних дел Н. А. Маклаков направил губернаторам циркуляр, которым предписывал выявить подобные селения и подготовить предложения по их переименованию[31].

Сразу же и совершенно определенно обозначил свое отношение к немецким колониям в новых условиях Степной генерал-губернатор Е. О. Шмит. Его возмущал «немецкий сепаратизм», нежелание колонистов говорить по-русски. Как пишет П. П. Вибе, обладатель немецкой фамилии, Е. О. Шмит положил начало ассимиляционной политике в отношении немцев в Сибири. Он призывал подведомственные ему полицейские органы к репрессивной борьбе с колониями немцев внутри нашего отечества. Касаясь постановки школьного дела в немецких поселениях, генерал-губернатор писал, что школа - это река, по которой должны вливаться русские начала в недра привезенной ко-

лонистами в наше отечество немецкой культуры. Обрусение немца - дело государственной важности, оно должно дать благие плоды в будущем[32].

Главной мерой борьбы стало принятие в России законов от 8 февраля 1915 г. и от 13 декабря 1915 г. о ликвидации в отдельных губерниях Европейской России землевладения лиц, являющихся австрийскими, немецкими, венгерскими подданными. В Сибири начался сбор сведений о проживающих в Тобольской и Томской губернии немцах и занимаемых ими землях. Благодаря этим мерам мы имеем достаточно подробные сведения о немецком землевладении в регионе[33]. 8 сентября 1916 г. действие ликвидационных законов от 2 февраля и 13 декабря 1915 г. было все же распространено на Каинский уезд Томской и Тюкалинский и Ишимский уезды Тобольской губерний[34].

По традиции, в России с законодательным почином к императору должны обратиться губернаторы. С законодательной инициативой выступил генерал-губернатор Степного края Н. А. Сухомлинов, он писал к министру внутренних дел кн. Н. Б. Щербатову: «Немцы цепкими руками ухватились за казачьи офицерские, т. е. лучшие в крае, участки, Эти земли служат предметом спроса со стороны лиц, ищущих легкой наживы, и поименно в руки немецких поселян перепало такое количество казенных земель, какое явно указало на опасное внедрение в казачью среду элементов не только чуждых казачеству, но и опасно разлагающе действует на дух Сибирского войска»[35].

Уже в письме Н. А. Сухомлинова к министру внутренних дел А. Н. Хвостову подчеркивалось, что «опасность представляет то, что немецкие поселения на землях Сибирского казачьего войска по большей части располагались вдоль Сибирской железной дороги на участке Омск-Петропавловск и по берегам Иртыша (северная часть Омского уезда и г. Павлодар) и в меньшей части в районе г. Кокчетава», поэтому «Закон 8 февраля не может обезвредить как ныне, так и в будущем железнодорожный путь от посягательств со стороны враждебных России элементов, а также обеспечить правильно и безостановочно железно-

дорожное и пароходное сообщение»[36]. Администрация видела в этом опасность.

6 февраля 1917 г. ликвидационные законы были распространены также на Акмолинскую и Семипалатинскую области, Барнаульский и Змеиногорский уезды Томской области и земли Сибирского казачьего войска. Однако мера эта оказалась уже запоздавшей. После падения самодержавия, 11 марта 1917 г. Временное правительство приняло постановление о приостановлении действия ликвидационных законов вплоть до решения Учредительного собрания[37]. Таким образом, Временное правительство вряд ли собиралось менять свою политику в отношении немецкого землевладения, оно лишь приостановило вопиющие меры царского правительства.

Переселение немцев в Сибирь и их обустройство было сопряжено с целым рядом ограничений, инициированных представителями центральных и местных властей. Заботясь о том, чтобы немцы не создавали конкуренцию русским крестьянам при выборе участков водворения, их направляли в наиболее трудные для освоения районы. При этом, до начала Первой мировой войны сибирская администрация рассчитывала, что благодаря своей настойчивости и трудолюбию немцы смогут закрепиться на не популярных у переселенцев землях.

Благодаря уверенности администрации в лояльности немецкого населения, немецкие поселки оставались вне сферы административного наблюдения. Особенность немецких поселков заключалась в сохранении определенной этнической замкнутости. Независимо от столетий, отделявших их от исторической родины, они сохраняли свою этническую идентичность. Она проявилась в названиях немецких поселков. Значительная часть их повторяла названия их родных сел в Европейской России. Так, в Томской губернии в Орловской волости возникло 23 таких села, среди них Гнаденфельд, Тиге, Шенвизе, Гальбштадт, Александрфельд, Александркрон; в Новороманoвской волости было 11 поселков с немецкими названиями: Шенфельд, Гейдельберг, Розенфельд, Блюменталь и т. д.[38].

«Немцы-колонисты решительно отмежевались от всего русского. Религия, язык, обычаи и даже школы, упорно сопротивляющиеся воздействию и надзору учебного начальства, – все это у них немецкое»[39]. Они имели свою почту. Так, по данным П. П. Вибе, в поселке Привальное Омского уезда Акмолинской области в 1904 г. насчитывалось 32 хозяйства, проживало 102 души мужского пола. В поселке был дерновый молитвенный дом, при котором имелась школа (учитель Штраус вел преподавание на немецком языке для 30-ти учащихся), хлебный магазин, семь казенных колодцев (из них три – с горькой водой), котлован. Дома строились из дерна. В хозяйствах насчитывалось 27 железных плугов, 7 других машин, 4 сепаратора, которые использовались исключительно для своих нужд. Изделия мастеров имели распространение только в своем поселке. По данным 1910 г., в поселке проживало уже 74 семьи, или 386 человек, которым было отведено 1905 десятин земли[40].

По конфессиональной принадлежности колонисты делились в основном на лютеран, католиков и меннонитов. Меннониты, будучи умелыми и рачительными хозяевами, привлекли к себе особое внимание царского правительства, которое отдавало им предпочтение, что способствовало быстрому росту меннонитских колоний. Для меннонитов была характерна конфессиональная корпоративность, браки с представителями других вероисповеданий запрещались. Меннониты отличались от других колонистов не только вероучением, но и бытом, языком, уровнем культурного и экономического развития. В результате переплетение этих специфических этнических и религиозных признаков привело к формированию в среде российских немцев особой этноконфессиональной общности - меннонитов. Колонии меннонитов были замкнуты по отношению к окружающему населению, включая и немцев-колонистов других вероисповеданий. «Немецкие колонии, – писал степной генерал-губернатор Н. А. Сухомлинов, – являются совершенно недоступны наблюдению, благодаря сплочению немцев»[41].

На рубеже XIX–XX вв. более половины немецких переселенцев сосредоточилась в Томской губернии, на плодородных

землях Алтая. Второе место по площади землепользования немцев занимала Акмолинская область, и со значительным отрывом от них - Тобольская губерния. Незначительным было немецкое население в Енисейской и Иркутской губерниях. Подавляющее большинство немцев было водворено на переселенческих участках и пользовалось государственной землей за уплату оброчной подати. Наибольшее количество земель немцев на казачьих землях было сосредоточено в Акмолинской области, где преобладало их землевладение на праве собственности.

Анализ районов немецкой колонизации, размеров, форм и прав землепользования немецких переселенцев позволил сделать вывод, что немцы селились отдельными поселками, что привело к обособленности немцев от русских. По конфессиональной принадлежности немецкое население делилось на лютеран, католиков и меннонитов. Религия, язык, обычаи и школы у переселенцев сохранялись немецкие, что способствовало сохранению этнической идентичности с немецким населением материнских колоний. Этническая принадлежность проявлялась в сохранении антропологического типа немецкого населения, все это проявлялось в культуре и традициях немцев Сибири.

Делопроизводственные источники располагают довольно интересной, иногда уникальной информацией о немецком землевладении и землепользовании в сибирском регионе, вплоть до поименных списков селений с указанием состава семьи, количества и качества земли, что позволяет вести дальнейшую разработку данной проблемы.

---

[1] Международная ассоциация исследователей истории и культуры российских немцев, 1995-2010: Справочник. – М.: МСНК, 2010. – 219 с.; Немцы Сибири: история и культура: материалы VI Международ. науч.-практ. конф. / Отв. ред. Т. Б. Смирнова, Н. А. Томилов. – Омск: Наука: Изд-во ОмГПУ, 2010. – 529 с.; и др.

[2] *Бетхер А. Р.* Особенности развития хозяйства у различных локальных групп немецкого населения Западной Сибири в конце XIX - начале XX в. // Ключевые проблемы истории российских немцев. - М.: МСНК-пресс, 2004. - С. 274-290; *Вибе П. П.* Немецкие колонии в Сибири: социально-экономический аспект. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2007. – 367 с.; История и этнография немцев в

Сибири / Сост. и науч. ред. П. П. Вибе. – Омск: ОГИК музей, 2009. – 752 с.; *Шайдуров В. Н.* Формирование и социально-экономическое развитие немецкой диаспоры на Алтае: конец XIX - начало XX в. – Барнаул: Полиграф-сервис, 2003 и др.

[3] Народы Западной и Средней Сибири: Культура и этнические процессы / Ш. К. Ахметова, О. М. Бронникова, М. А. Жигунова и др. - Новосибирск: Наука, 2002. – 325 с. - (Культура народов России; Т. 6); *Коровушкин Д. Г.* Немцы в Западной Сибири: расселение и численность в конце XIX–начале XXI века. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2007. – 186 с.

[4] *Савранина Т. В.* Этнический и конфессиональный состав немцев Западно-Сибирской равнины (конец XIX-XX вв.): Автореф. дис... к.и.н. - Новосибирск, 1997. – 17 с.; *Смирнова Т. Б.* Немцы Сибири: этнические процессы. – Омск: Полиграфист: Русинко, 2002. – 163 с.; *Она же.* Немецкое население Западной Сибири в конце XIX–начале XXI века: формирование и развитие диаспорной группы: Автореф. дис… д. и .н: – Омск, 2009. – 49 с. и др.

[5] *Блинова А. Н., Чернова И. Н.* Этнография семьи и детства немецкого населения Западной Сибири в XX–начале XXI века. - Омск: Издательский дом «Наука», 2009. - 323 с.

[6] *Рублевская С. А., Смирнова Т. Б.* Традиционная обрядность немцев Сибири - Омск: Изд-во ОмГПУ, 1998. – 153 с.; *Черказьянова И. В.* Школьное образование российских немцев: проблемы развития и сохранения немецкой школы в Сибири в XVIII-XX вв. - СПб. : [б. и.], 2004. – 366 с.

[7] *Шихатов И. П.* На государевой службе: [Ист. очерк о немцах Омска с 1716 по 2000 г.]. – Омск: ЛЕО, 2002. - 207 с.

[8] *Вибе П. П.* Немцы в Сибири в годы Первой мировой войны // Исторический архив. - 1999. - № 1. - С. 149-176; *Он же*. Немцы в Сибири: Сборник документов и материалов по истории немцев в Сибири. 1895 - 1917. – Омск: ОГИК музей, 1999; *Маттис А. Э.* «Борьба с немецким засильем» в годы первой мировой войны и немецкие колонии Томской губернии // Вопросы истории Сибири XX века. – Новосибирск: НГУ, 1998. - С. 58-67; *Он же*. Политика Временного правительства и самоорганизация немецких колонистов в Сибири // Региональные процессы в Сибири в контексте российской и мировой истории. – Новосибирск: Ин-т истории СО РАН, 1998. - С. 138-141; *Нам И. В.* Сибирские немцы в условиях первой мировой войны и революции // Немцы. Россия. Сибирь. – Омск: ОГИК музей, 1997. - С. 130-153; *Шайдуров В. Н.* Сибирские немцы и первая мировая война // Сибирская деревня: История, современное состояние, перспективы развития: Материалы научн.-практ. конф. – Омск: Изд-во агроуниверситета, 2000. - С. 62-64.

[9] РГИА. – Ф. 1276. – Оп. 4. – Д. 466. – Л. 9.

[10]

[11] РГИА. – Ф. 1276. – Оп. 4. – Д. 466. – Л. 9.

[12] РГИА. – Ф. 1276. – Оп. 4. – Д. 466. – Л. 8–12.

[13] РГИА. – Ф. 391. – Оп. 6. – Д. 316. – Л. 356.

[14]Прибавление к Всеподданнейшему докладу Министра Земледелия и Государственных Имуществ по поездке в Сибирь осенью 1895 г. – С. 78. – (Ермолов А. С)

[15] ПСЗ. – Собр. III. – Т. XVI. – № 1277.

[16] *Вибе П. П.* Немецкие колонии в Сибири... – С. 48–52.

[17] РГИА. – Ф. 391. – Оп. 6. – Д. 316. – Л. 356,

[18] РГИА. – Ф. 391. – Оп. 6. – Д. 316. – Л. 356.

[19] *Вибе П. П.* Немецкие колонии в Сибири... – С.54.

[20] РГИА. – Ф. 391. – Оп. 6. – Д. 316. – Л. 356, 122.

[21] *Вибе П. П.* Немецкие колонии в Сибири… С. 178–190.

[22] РГИА. – Ф. 391. – Оп. 6. – Д. 316. – Л. 152–159.

[23] РГИА. – Ф. 1291. – Оп. 84. – 1912. – Д. 97. – Л. 1–5.

[24] РГИА. – Ф. 391. – Оп. 6. – Д. 316. – Л. 123, 140–148.

[25] РГИА. – Ф. 391. – Оп. 6. – Д. 316. – Л. 441.

[26] РГИА. – Ф. 396. – Оп. 2. – Д. 716. – Л. 111.

[27] РГИА. – Ф. 391. – Оп. 6. – Д. 316. – Л. 356.

[28] РГИА. – Ф. 391. – Оп. 6. – Д. 316. – Л. 356–357.

[29] РГИА. – Ф. 391. – Оп. 6. – Д. 316. – Л. 127.

[30] *Нелипович С. Г.* Проблема лояльности российских немцев в конфликтах XX века: историография вопроса и круг источников // Немцы России и СССР: 1901-1941 гг. - М.: Готика, 2000. - С. 377.

[31] РГИА. – Ф. 391. – Оп. 6. – Д. 316. – Л. 105.

[32] *Вибе П. П.* Немецкие колонии в Сибири... – С. 181.

[33] РГИА. – Ф. 391. – Оп. 6. – Д. 316.

[34] РГИА. – Ф. 391. – Оп. 6. – Д. 316. – Л. 184–185.

[35] РГИА. – Ф. 391. – Оп. 6. – Д. 316. – Л. 357.

[36] РГИА. – Ф. 391. – Оп. 6. – Д. 316. – Л. 357–358.

[37] РГИА. – Ф. 391. – Оп. 6. – Д. 316. – Л. 189, 259, 276, 404–408, 419–435, 457; и др.

[38] *Вибе П. П.* Обратное движение и вторичные миграции тобольских переселенцев в конце XIX - начале XX вв. // Участие крестьянства в освоении восточных окраин России (конец XVII - начало XX вв.). – Новосибирск: НГПИ, 1990. - С. 70-82

[39] РГИА. – Ф. 391. – Оп. 6. – Д. 316. – Л. 356–357.

[40] *Вибе П. П.* Немецкие колонии в Сибири... – С. 164–178.

[41] РГИА. – Ф. 391. – Оп. 6. – Д. 316. – Л. 356–357.

**И. И. Кротт**
*Омский государственный педагогический университет*

# НЕМЕЦКОЕ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВО В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.: ПРОБЛЕМЫ АДАПТАЦИИ И ИДЕНТИФИКАЦИИ В ЛОКАЛЬНОМ СООБЩЕСТВЕ

В результате строительства железной дороги и усиления миграционной волны в конце XIX – начале XX вв. Сибирь переживала процесс социально-экономической модернизации рыночного пространства, включения местных локальных рынков в систему всероссийских и европейских рыночных отношений и структур. В этих условиях в составе местных деловых кругов, наряду с русскими, активную роль стали играли иностранцы – англичане, датчане, американцы, евреи, немцы, приезжавшие как из Европейской России, так и из-за рубежа[1].

В целом, вопросы адаптации мигрантов в инонациональной среде являются чрезвычайно актуальными. В российской научной литературе активно обсуждаются вопросы этнической и мигрантской экономики. На Западе такого рода исследования стали достаточно традиционными, и соответствующая дискуссия уже имеет свою историю. В отечественной историографии проблемы собственно этнического предпринимательства, связи мигрантской экономики с этничностью и создание этнических предпринимательских сетей в автохтонной среде стали рассматриваться совсем недавно. При этом явно недостаточное внимание уделяется региональным исследованиям, что, несомненно, обедняет общероссийскую картину. Приходиться констатировать, что обширный и весьма интересный сибирский материал, отражающий формирование и функционирование мигрантской экономики, связь предпринимательских сетей с этничностью и характеризующий взаимодействие этнического предпринимательства с принимающим большинством, недостаточно изучен и мало введен в научный оборот.

Вместе с тем, известно, что Сибирь всегда была достаточно

многонациональным регионом, население которого отражало пестроту этнического состава, многообразие культур и религий Российской империи. Поэтому проблема взаимоотношений между людьми с разными культурными традициями и историческими судьбами на отдельных этапах истории оставалась для региона актуальной. В исторических исследованиях последнего времени все чаще звучит тезис о «гибридном», «фронтирном» характере сибирского общества, связанного не только со спецификой географического положения Сибири, но и процессами миграции[2]. «Специфика Сибири, как, впрочем, и других окраин России, – указывает В. Рабинович, – изначально определяется тем, что здесь формируется и функционирует переселенческий социум, выступающий как цельное и стабильное образование»[3].

Современная историографическая ситуация характеризуется повышенным интересом научного сообщества к проблемам идентичности различных общностей, больших и малых социальных/этнических групп. Это очень важный пласт междисциплинарных исследований, б[4]ез которых невозможно понять ценностную структуру сознания, поведенческие реакции и стратегии как общественных групп, так и отдельных личностей. Термин «идентичность» постепенно вошел в категориальный аппарат многих социальных и гуманитарных наук, но каждая из них предлагает собственное понятие идентичности, обусловленное предметом, целями и задачами научного исследования. В результате мы не имеем некой интегрированной или «конечной» модели этого понятия. По справедливому замечанию И. Н. Тимофеева, «скорее мы можем говорить о конкурирующих концепциях этого понятия, в рамках которых выделяются и актуализируются те или иные кластеры, характеристики изучаемого феномена»[5].

Исследуя проблемы формирования общероссийской идентичности, научное сообщество проявляет интерес и к региональной тематике. В частности, необходимо указать на ряд исследовательских практик по изучению сибирской идентичности, формированию образа территории[6]. Сложившаяся структура социальных отношений внутри Сибири, особенности

становления многонационального населения региона; удаленность от управляющего центра; некоторая самозамкнутость, создаваемая природными, географическими, экономическими, административными условиями; определенная свобода хозяйствования крестьянского населения и аборигенов формировали понятие «мы – сибиряки», которое включало в себя самооценку и активное отношение к другим – «несибирякам».

Особую актуальность проблема идентичности, в том числе и региональной, приобретает на этапах модернизационного перехода[7]. В условиях традиционного общества вопросы социальной и индивидуальной идентификации находились на периферии, т.к. положение человека в обществе, его статус были определены принадлежностью к сословной и/ или социальной группе. Усложнение экономической, социальной, политической и культурной инфраструктуры в условиях модернизации формировало новые идентификационные ориентации, а в конечном итоге - сложную иерархию макро- и микроидентичностей, взаимодействие которых и определяло дальнейшее развитие общества.

Модернизационные процессы открывали широкие возможности для социальной мобильности населения, делали подвижными границы социальных групп, приводя к образованию новых сообществ. При этом образуемые сообщества, несмотря на усилия власти определить и зафиксировать их границы, трудно идентифицировать однозначно. Применительно к Сибири конца XIX – начала XX вв., где наблюдалась трансформация традиционного общества, социальные границы сообществ также были подвижны и размыты. Более того, учитывая процесс колонизации и массовых переселений, социальные группы локального общества постоянно обновлялись, а следовательно, создавались и новые основания для идентификаций, отождествления индивида с какой-либо социальной группой или общностью. Поэтому проблема идентификации и самоидентификации для сибирского общества в условиях модернизации конца XIX – начала XX вв. стоит особенно остро.

В данной публикации мы рассмотрим экономические практики и стратегии адаптации немецкого предпринимательства, которое достаточно динамично развивалось в Сибири в изучаемый период, обозначим контуры его восприятия сибирским обществом. При этом необходимо учитывать, что сибирское общество конца XIX – начала XX вв., его структура, границы – все это социальные и интеллектуальные конструкты, формирующиеся в общественном сознании.

Известно, что первые немецкие жители появились в Сибири с началом ее освоения[8]. Но регулярно немцы начали проживать в регионе с XVIII в., когда, по приглашению российского правительства, в Сибири работали ученые, горные инженеры, специалисты из Германии. Они внесли большой вклад в создание второго по значимости после Урала горнорудного комплекса Российской империи – Алтайского горного округа[9]. По мнению американского политолога Дж. Армстронга, немцы являлись главной мобильной группой-диаспорой Российской империи в течение XVIII – XIX вв.[10].

До конца XIX столетия немцы проживали, в основном, в городах. Много их было среди сибирского чиновничества и офицерства, священников, купцов, ремесленников и лиц «свободной профессии»[11]. Однако основную массу немцев Сибири составляло сельское немецкое население, так называемые немецкие колонисты. Переселение немцев-колонистов, начавшееся в 1890-е гг. и закончившееся перед Первой мировой войной, сыграло определенную роль в образовании существующих в настоящее время сибирских немецких групп.

По данным переписи 1897 г., в Сибири насчитывалось 5424 чел., говорящих на немецком языке, а включая Омский уезд Акмолинской области, где проживало 3315 немцев, – 8739 чел.[12]. Значительную их часть составляло городское население: от 26 – 27 % в Забайкальской области и Енисейской губернии до 55 % в Приморской и 71 % в Амурской областях. В составе всего населения Сибири доля немцев была невелика – 0,15 %. Среди горожан их было также немного – 0,5 % (за исключением Омска

и Сахалина, где доля немецкого населения составляла 1,17 % и 1,29 % соответственно)[13]. В городах проживали люди интеллигентных профессий, квалифицированные рабочие, чиновники. Сюда тянулись и предприниматели. Кроме того, в 1897 г. в Сибири проживало 153 германских подданных[14].

Поскольку перепись 1897 г. зафиксировала только начало немецкого аграрного движения в регион, то земледельцев среди них было еще не так много – 62 %. Остальные немецкие мигранты, приехавшие ранее в Сибирь, главным образом, возмещали недостаток специалистов в сфере услуг и в производстве. 13,8 % немцев занимались обработкой дерева, металла, пищевых продуктов, а также изготовлением одежды. 5 % немцев работали по найму, 3,2 % торговали, 2,6 % были заняты на транспорте, в основном на железной дороге. Столько же их посвятило себя свободным профессиям, а 2,4 % составляли рантье и люди, жившие на содержании частных лиц. Около 1 % немцев входило в состав административных учреждений Сибири[15].

Следует отметить, что в результате крестьянской миграции, а также за счет депортации и вынужденного бегства из западных губерний в годы Первой мировой войны доля немцев в общей массе населения Сибири возросла с 0,15 % в 1897 г. до 1, 3 % в 1920 г.[16]. К 1915 г. только в сельской местности региона, по подсчетам П. П. Вибе, проживало уже более 80 тыс. немцев-колонистов[17]. Основными занятиями немцев на рубеже XIX – XX вв. были земледелие, ремесло и сложное ручное производство[18].

В дореволюционных источниках и литературе неоднократно обращалось внимание на активное участие немецких мигрантов в экономической жизни Сибири конца XIX – начала XX вв. При этом роль «рыночного фермента», «энергичного элемента» выполняли не только коммерсанты, выступавшие в качестве самостоятельных предпринимателей, комиссионеров, но и доверенные лица, управляющие региональных отделений иностранных и российских фирм, а также – крупные немецкие сельские хозяева и даже колонисты. В целом можно констатировать, что в этот период в сибирском

локальном сообществе имело широкое распространение предпринимательство немцев, подданных Российской империи, и экономическая деятельность германских торгово-промышленных компаний[19].

Немецкое предпринимательство в Сибири условно можно разделить на четыре группы. Первой, наиболее многочисленной, были торговцы сельскохозяйственными машинами и орудиями, а также экспортеры масла. Сибирские отделения крупных акционерных обществ «Р. и Т. Эльворти», «Н. Феттер и Гинкель», «Янцен, Нейфельд», «Лепп и Вальман», «Ф.Ф. Шеффер с братьями», «А. Я. Кнопп» торговали усовершенствованным сельскохозяйственным инвентарем[20]. Торговые дома «Паллизен», «Беккер», «Якоби», «Братья Зейферт» вели операции с сибирским маслом[21]. К числу предпринимателей данной группы относились и отдельные коммерсанты, операции которых были локализованы в каком-либо одном экономическом районе и связаны, преимущественно, с маслом (Г. Мюнх – Барнаул, Бийск, Омск, Курган; П. К. Гаст – Барнаул; Э. Ф. Крюгер – Татарск, Барнаул; В. Э. Штенгруббе – Омск)[22].

Вторую группу составляли промышленники, которых было совсем мало. Это Р.И. Крюгер, открывший пивоваренный завод в Томске, пивовары братья В. и Р. Елинек в Новониколаевске, Г.Г. Шульц, эксплуатировавший типографию и переплетную мастерскую в Омске, Ф.Ф. Поль, имевший электротехническую мастерскую и электростанцию в том же Омске, владельцы современных мельниц Барнаульского уезда Я. Н. Тьярт и Ф. Вибе[23].

Третья группа объединяла немецких коммерсантов в сфере услуг. В этом сегменте предпринимательства в Томске оперировали Н. Грених, Р. Трауб, К. Штамм, А. Фильберт, Э. Фельзенмайер, К. А. Лейнгард, И. И. Шерцингер и О. В. Шмидт (кондитерское, булочное производство, гастрономическая торговля и бакалея, ювелирные, часовые и музыкальные мастерские)[24]. О. Г. Нольте в Омске организовал крупнейший в регионе технический магазин, где можно было приобрести и заказать все необходимое для строительства или переоборудования промыш-

ленного предприятия: от строительных материалов (цемента, асбеста и др.) до локомобилей и динамо-машин. При магазине действовала техническая контора, оказывающая проектно-консультационные и ремонтно-наладочные услуги[25].

Немецкое сельскохозяйственное предпринимательство, составлявшее четвертую группу, сочетало аграрное производство с торгово-посреднической деятельностью. Среди крупных сибирских немецких сельских предпринимателей можно назвать хозяйства барона В. Р. Штейнгеля, Ф. Ф. Штумпфа, братьев Г. И. и Я. И. Шварц, А. Ф. Гехтеря, Ф. И. Матиса в Акмолинской области, И. Ф. Вибе, Д. Н. Дика, К. К. Эзау, Р. Г. Шпехта, Н. Я. Классена в Тобольской губернии, Я. Н. Корниса в Томской губернии[26].

По нашему мнению, важнейшей причиной развития немецкого предпринимательства в Западной Сибири в конце XIX – начале XX вв. являлась социально-экономическая маргинальность этнических мигрантов. В современной науке термином «маргинальность» обозначается пограничность, периферийность или промежуточность состояния отдельных лиц, социальных/этнических групп либо общества в целом. В данном случае мы предлагаем рассматривать маргинальность не как принадлежность к социальному дну, а как состояние «статусного несоответствия» или «декомпозиции статусов»[27]. Таким образом, маргинальность важна как характеристика социальной структуры, а не как личностная характеристика предпринимателей. Дело не только в том, что тяготы миграции становятся фильтрами, через которые проходят наиболее деятельные люди, но и в положении этих людей в их новой среде.

Действительно, многие немецкие предприниматели, оставляя свои прежние занятия в различных сегментах рыночного пространства на территории Европейской России, в Сибири или Европе вынуждены были приобретать новые знания, новые поведенческие установки экономического взаимодействия. В итоге происходило осознание сибирских условий жизни и необходимости приспособиться к ним так, чтобы иметь возможность участвовать в их использовании. Все это в огромной степени

осложнялось невстроенностью в систему социокультурных норм, формальной или скрытой дискриминацией, закрывавшей дорогу к престижным занятиям[28]. В итоге социокультурные условия принимающей сферы закрепляли маргинальный статус немецких мигрантов, для которых только предпринимательство открывало каналы вертикальной социальной мобильности. Представителям немецкого предпринимательства отводилась очень важная специфическая роль в экономической и социальной системе принимающего общества. Они занимали экономические сферы, границы которых устанавливали местные традиции, обычаи, сложившаяся система разделения труда.

Исследования сибирских историков последних лет показали, что этническое немецкое предпринимательство занимало на региональном рынке несколько основных ниш, под которые выстраивались их деловые стратегии[29]. Первая – производство и реализация этнических потребительских товаров для нужд сельских общин (простейшие сельскохозяйственные орудия труда, шерстяные, обувные и столярные изделия). Вторая ниша связана с поставкой этнических товаров для местного населения (немецкая деревянная мебель, колбасные и хлебобулочные изделия). Третья – удовлетворение местных потребностей в разного рода услугах (рынок проектно-консультативных и ремонтно-наладочных услуг, мануфактурно-бакалейно-галантерейные заведения). Четвертая предполагала заполнение слабо защищенных и неустойчивых рынков (рынок зерна и земледельческих машин, оборудования для мельниц и маслодельных заводов, рынок электрического оборудования). Выбор подобных экономических ниш стал для немецких предпринимателей во многом и вынужденным шагом. Найденная специализация оказалась, с одной стороны, единственно возможной из-за специфики сибирского края, с другой – она обеспечивала предпринимателям быструю прибыль, включенность в общественные структуры, надежные связи с различными социальными слоями и этническими группами принимающего общества.

Встраивание в сложившийся уклад вынуждало немцев быть «предприимчивым меньшинством» с высокой степенью

адаптивности в иной языковой и культурной среде. «Умение жить в чужом мире, относительно легко переходить из одних условий в другие, с одного языка на другой, готовность к освоению нового», – по утверждению В. И. Дятлова, – являются обязательными характеристиками предпринимательских меньшинств[30]. На этом наборе качеств особый упор делает и американская исследовательница Э. Бонасич, считая их главными, преобладающими. При этом она называет такие этнические или религиозные группы «посредническими меньшинствами»[31].

Необходимо отметить, что в Сибири для «энергичных элементов разных категорий» предприниматель-немец, так же как и любой другой предприниматель-переселенец, мог выступать образцом для подражания[32]. Но в ситуации, когда вчерашние мигранты занимали престижные места и, следовательно, продвигались по лестнице социального благополучия, нередкими были случаи ухудшения отношений с местным принимающим сообществом. В качестве примера можно привести «антинемецкую истерию» 1910 г. и кампанию по ликвидации немецкого землевладения и землепользования в Степном крае 1915 г.[33]. Подобные факты отмечались не только в Степном крае, но и в некоторых районах Западной Сибири.

В результате названных выше процессов в различных вариантах формировалась система отношений, которую Дж. Фэрниволл назвал «плюральным обществом», а некоторые авторы – «симбиозом»[34]. Последнее определение, на наш взгляд, представляется более адекватным. В отличие от концепции «плюрального общества», в соответствии с которой различные группы, в том числе предпринимательские меньшинства, представлены как абсолютно автономные, замкнутые и встречающиеся лишь на «рыночной площади», понятие «симбиоз» предусматривает теснейшие социальные связи, интеграцию рассматриваемых групп в единую систему социальной иерархии со своим набором прав и обязанностей. В различных источниках, дошедших до нас, неоднократно подчеркивается, что степень включенности коммерсантов-немцев в региональное экономическое сообщество была очень высока. Они были представлены во

многих общественных организациях, тесно связанных с экономикой края[35].

Более того, изучая немецкое предпринимательство в Западной Сибири, исследователи начала XX в. говорили о нем как о «проникнутом новыми предпринимательскими началами»[36]. О том, что эти «начала» получили признательность, свидетельствует такой существенный факт, как распространение немецкого языка в качестве языка делового общения в г. Омске[37]. Так, в путевых записках о Сибири О. Гебель указывал, что «с появлением немцев, немецкий язык в Омске можно было услышать через одного», так необычно он звучал на рыночной площади «среди киргизов с верблюжьими повозками»[38]. В записках американского путешественника Д. Ф. Фразера указывалось на немецкий язык как язык делового общения в России[39]. По данным А. Г. Киселева, в Западной Сибири в общем массиве деловых телеграмм значительное место занимали телеграммы в Германию и из Германии[40].

В то же время важным условием деловой и культурной адаптации было освоение иностранными предпринимателями русского языка. Немецкие коммерсанты вполне хорошо знали русский язык. По наблюдению все того же О. Гебеля, русские немцы в Сибири хорошо говорили по-русски, а для некоторых он был со временем уже как родной[41]. Очевидно, что язык и традиции принимающего социума постигались этническими мигрантами тем легче, чем плотнее и интенсивнее шли их контакты с сибирским населением. Наличие рядом соотечественников хотя и делало процесс «приживания» на новом месте менее болезненным, но не могло ему не препятствовать[42]. Между соотечественниками «на чужбине» возможны были и конфликтные ситуации на почве конкуренции[43].

Таким образом, социокультурная организация сибирского общества открывала для немцев канал вертикальной социальной мобильности в виде предпринимательской деятельности. Немецкие коммерсанты не потерялись и не растворились в общей миграционной массе, накрывшей Сибирь после строительства железной дороги, наоборот, они заняли определенные экономи-

ческие ниши, играя весьма важную роль в общественном разделении труда. Экономический успех немецкого предпринимательства достигался в Сибири не за счет использования местных форм и обычаев, а, напротив, за счет новаций с учетом российского и нероссийского опыта, хотя, конечно, приспособленных к местным условиям. В результате своей экономической деятельности немецкие предприниматели на рубеже XIX – XX вв. стали неотъемлемой частью существовавших в регионе социальных отношений и хозяйственных связей. При этом они сохраняли основные этнические черты, традиции, чтили религиозные нормы, охраняя свою этнокультурную самобытность.

Подчеркнем, что каждая из локальных групп немецких предпринимателей действовала относительно автономно – в рамках своего региона, интегрируясь в его экономическую жизнь, приспосабливаясь к местным условиям. Имеющиеся в нашем распоряжении источники отмечают редкие попытки установления межрегиональных контактов по этническому признаку. Вместе с тем, знакомство с европейской деловой традицией, знание иностранных языков, партнерские отношения с западноевропейскими бизнесменами давали возможность немецким предпринимателям в Сибири выступать в роли «связующего звена», соединявшего российское и европейское предпринимательство[44]. Несмотря на относительную немногочисленность немецкого предпринимательства в Сибири, оно играло в регионе ведущую роль благодаря своему экономическому влиянию.

---

[1] *Киселев А. Г.* Фирма на рынках Западной Сибири в конце XIX – начале XX вв. – Ханты-Мансийск: Изд-во ЮГУ, 2008. – С. 29.

[2] *Шиловский М. В.* Фронтир и переселения (сибирский опыт) // Фронтир в истории Сибири и Северной Америки в XVII – XX вв.: общее и особенное. Вып. 3. – Новосибирск: РИПЭЛ плюс, 2003. –С. 101-118.

[3] *Рабинович В.* «Чужаки» в меняющемся социуме: Иркутск, последняя треть XIX – первая треть XX вв. Электронный ресурс. Режим доступа: http://abimperio.net/cgiin/aishow.pl?state.

[4]

[5] *Тимофеев И. Н.* Политическая идентичность в России в постсоветский период: альтернативы и тенденции // Демократия и федерализм в России / Под ред. Ю. А. Красина, М. Х. Фарукшина. – М.: РАПН, РОССПЭН, 2007. – С. 106.

[6] *Родигина Н. Н.* «Другая Россия»: образ Сибири в русской журнальной прессе второй половины XIX – начала XX века. – Новосибирск: НГПУ, 2006. – 343 с.; *Сверкунова Н. В.* Региональная сибирская идентичность: опыт социологического исследования. – СПб.: НИИ Химии СПбГУ, 2002. – 192 с; Сибирь: проблемы сибирской идентичности / Под ред. А. О. Бороноева. – СПб.: Астерион, 2003. – 274 с.; *Черненко Е. В.* Формирование сибирской региональной идентичности в 1950-х гг. – начале XXI в. // Вестник ТГУ. Бюллетень оперативной научной информации «Актуальные проблемы отечественной истории и историографии (XVIII – XXI вв.)». – Томск: Изд-во ТГУ, 2007. – № 125. Октябрь. – С. 166-174 и др.

[7] *Сабурова Т. А., Фролова Т. А.* Модернизация традиционного сибирского общества на рубеже XIX – XX вв. и стратегии поведения социальных групп // Традиционные общества: неизвестное прошлое: Материалы V межд. научн.-практ. конф. / Гл. ред. П. Б. Уваров. – Челябинск: Изд-во Челяб. гос. пед. ун-та, 2009. – С. 273.

[8] *Черказьянова И. В.* Немецкая национальная школа в Сибири (XVIII в. – 1938 г.). – М.: Эпифания, 2000. – С. 53.

[9]Немцы России: энциклопедия. Т. 1: А–И. – М.: «ЭРН», 1999. – С. 777-778.

[10]*Каппелер А.* Россия – многонациональная империя. Возникновение. История. Распад. – М.: Прогресс-Традиция, 1997. – С. 103.

[11] *Нам И. В.* Жизнь в диаспоре: городские немцы Западной Сибири (конец XIX – начало XX вв.) // Немцы России: социально-экономическое и духовное развитие (1871–1914 гг.): Материалы 8-й межд. научн. конф. – М.: МДЦ Холдинг, 2002. – С. 361-395; *Смирнова Т. Б.* Немцы Сибири: этнические процессы. – Омск: ИЦ «Русинко», 2002. – С. 20-25.

[12] Общий свод по империи результатов разработки данных Первой всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 г. – СПб.: Паровая типо-литография Н. Л. Ныркина, 1905. – Т. II.

[13] *Нам И. В.* Жизнь в диаспоре: городские немцы… – С. 371, 388-389.

[14] *Бочанова Г. А., Горюшкин Л. М., Ноздрин Г. А.* Очерки истории благотворительности в Сибири во второй половине XIX – начале XX вв. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2000. – С. 130.

[15] *Карих Е. В.* Межэтнические отношения в Западной Сибири в процессе ее хозяйственного освоения. XIX – начало XX в. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 2004. – С. 93-94.

[16] Немцы России: энциклопедия… – С. 684.

[17] *Вибе П. П.* Образование и становление немецких колоний в Западной Сибири в конце XIX – начале XX вв. // Немцы Россия. Сибирь: Сб. ст. – Омск: ОГИК музей, 1996. – С. 51.

[18] *Карих Е. В.* Межэтнические отношения … – С. 66, 85.

[19] *Вибе П. П.* Немецкие колонии в Сибири: социально-экономический аспект. – Омск, 2007; История и этнография немцев Сибири / Сост. и науч. ред. П. П. Вибе. – Омск: Изд-во ОГИК музея, 2009; *Кротт И. И.* Немецкое предпринимательство в крупных городах Сибири (вторая половина XIX – начало XX вв.) // «Свои» и «чужие»: национально-культурные аспекты сибирского предпринимательства (XIX – начало XX вв.): Межвузовский сб. научн. ст. Вып. 9. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2009. – С. 69–84; *Шайдуров В. Н.* Формирование и социально-экономическое развитие немецкой диаспоры на Алтае: конец XIX – начало XX вв. – Барнаул: «Полиграф-сервис», 2003.

[20] РГИА. Ф. 630. Оп. 2. Д. 20; *Кригер В. Э.* Социально-экономическое развитие немецкой переселенческой деревни Казахстана (дореволюционный период). Дисс…канд. ист. наук. – Алма-Ата, 1991. – С. 120.

[21] *Оланьон К. Л.* Сибирь и ее экономическая будущность. – СПб.: Просвещение, 1995. – С. 120.

[22] Краткая энциклопедия по истории купечества и коммерции Сибири. Т. 4. (С–Я). Кн. 3. – Новосибирск: ИИ СО РАН, 1999. – С. 42; *Скубневский В. А., Старцев А. В., Гончаров Ю. М.* Предприниматели Алтая. 1861 – 1917 гг.: Энциклопедия. – Барнаул: Демидовский фонд, 1996. – С. 47, 62, 74.

[23] *Зашибина Е. Л., Киселев А. Г.* Немецкие коммерсанты в Омском Прииртышье в начале XX в. // Немцы. Россия. Сибирь: Сб. ст. – Омск: ОГИК музей, 1996. – С. 70-71; *Нам И. В.* Жизнь в диаспоре… – С. 369; *Скубневский В. А., Старцев А. В., Гончаров Ю. М.* Предприниматели Алтая… – С. 27, 51; Краткая энциклопедия по истории купечества и коммерции Сибири. Т. 2. (Ж–К). Кн. 2. – Новосибирск: ИИ СО РАН, 1995. – С. 112; *Шайдуров В. Н.* Роль западных национальных меньшинств в развитии перерабатывающей промышленности Алтая в конце XIX – начале XX в. // Алтайская деревня во второй половине XIX – начале XX в.: Сб. научн. ст. Вып. 2. – Барнаул: «Аз Бука», 2004. – С. 68-69.

[24] ГАТО. Ф. 233. Оп. 2. Д. 2066. ЛЛ. 1-3; Ф. 129. Оп. 1. Д. 557. ЛЛ. 86, 119-121, 125, 152, 195, 202, 236; Из истории российско-германских отношений: томский фрагмент: Сборник документов и материалов. – Томск: Изд-во «Красное знамя», 2006. – С. 38; *Нам И. В.* Жизнь в диаспоре: городские немцы … – С. 370; *Пашкова Н. В.* Немецкая диаспора Томска в начале XX в. // Историческая наука на рубеже веков. Т. 1. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1999. – С. 362.

[25] ГИАОО. Ф. 36. Оп.1. Д. 59. ЛЛ. 1-5; Весь Омск. Справочник-указатель на 1912 год. – Омск: Иртыш, 1912. – С. 105-116; *Киселев А. Г.* Коммивояжеры – германские подданные в Омске // Aus Sibirien – 2005. Научно-информационный сборник. – Тюмень: ИПЦ «Экспресс», 2005. – С. 68; Памятная книга г. Омска на 1911 год. – Омск, 1911. – С. 65; Сибирский торгово-промышленный календарь на 1910 год. – СПб.: Тип. Э.Ф. Мекс, 1910. – С. 151-161; Памятная книга г. Омска на 1911 год. – Омск, 1911. – С. 65.

[26] *Вибе П. П.* Вклад немцев предпринимателей в становление крупных культурных хозяйств в Сибири // Немцы в России. Российско-немецкий диалог. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. – С. 399-411; *Кротт И. И.* К вопросу становления и функционирования немецкого сельскохозяйственного предпринимательства в Западной Сибири в конце XIX – начале XX вв. // Немцы Сибири: история и культура. – Новосибирск: ИИ СО РАН, 2003. – С. 41-43.

[27] *Весоловский В.* Классы, слои и власть. – М.: Прогресс, 1981. – С. 160; *Радаев В. В.* Экономическая социология. – М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2005. – С. 224.

[28] *Бетхер А. Р., Сигутов П. Т.* Азовский немецкий национальный район. – Омск: ООО «Издатель – Полиграфист», 2003. – С. 16; *Вибе П. П.* Немецкие колонии в Сибири… – С. 45-68, 99-122; *Вибе П. П.* Образование и становление немецких колоний… – С. 6-12, 16, 22-30; Немцы в Сибири: Сб. документов и материалов по истории немцев в Сибири. 1895-1917. / Сост. П. П. Вибе. – Омск: ОГИК музей, 1999. – С. 7; *Фот А. А.* К проблеме связи национальной специфики с результатами хозяйственной деятельности (на примере российских немцев) // Гуманитарное знание. Серия «Преемственность». Вып. 1. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 1997. – С. 100-104.

[29] *Вибе П. П.* Немецкие колонии в Сибири… – С. 99-122; *Зашибина Е. Л., Киселев А. Г.* Немецкие коммерсанты в Омском Прииртышье... – С. 63-78; *Карих Е. В.* Межэтнические отношения в Западной Сибири …

[30] *Дятлов В. И.* Современные торговые меньшинства: фактор стабильности или конфликта? – М.: Наталис, 2000. – С. 30.

[31] Bonacich E., Modell J. The Economic Basis of Ethnic Solidarity. Small Business in the Japanese American Community. – Berkeley: University of California Press, 1980. – P. 1-34.

[32] *Киселев А. Г.* Фирма на рынках Западной Сибири… – С. 35.

[33] *Вибе П. П.* Образование и становление немецких колоний… – С. 9-11, 46-50.

[34] *Дятлов В. И.* Предпринимательские меньшинства: торгаши, чужаки или посланные Богом? – М.: [б. и.], 1996. – С. 206.

[35] ГИАОО. Ф. 199. Оп. 1. Д. 15. Л. 2; Оп. 2. Д. 1-3; *Зашибина Е. Л., Киселев А. Г.* Немецкие коммерсанты в Омском Прииртышье… – С. 74.

[36] *Зефиров Н.* Крупные частновладельческие и арендаторские хозяйства в Акмолинской области. – Омск: Изд. Акмол. обл. стат. комитета, 1914. – С. 2.

[37] *Зашибина Е. Л., Киселев А. Г.* Немецкие коммерсанты … – С. 75.

[38] *Гебель О.* От Урала до Сахалина. Пер. с нем. А. В. Бровиной // Европейские общины в российской провинции во второй половине XIX – начале XX в.: Сб. науч. ст. / Отв. ред. В. А. Скубневский, Ю. М. Гончаров. – Барнаул: Азбука, 2010. – С. 282, 283.

[39] *Fraser J. F.* The real Siberia together with an account of a dash through Manchuria. – London: T.F. Union, 1911. – P. 33.

[40] *Киселев А. Г.* «Пространство» западносибирского предпринимательства // Социокультурное пространство сибирского города: история и современность. Сб. науч. ст. Вып. 5. – Ханты-Мансийск: Инфор.-изд. центр, 2008. – С. 64-65.

[41] *Гебель О.* От Урала до Сахалина... – С. 287, 288.

[42] *Киселев А. Г., Нильсен Н., Нильсен П.* Иностранные предприниматели в дореволюционной Сибири: к проблеме адаптации // «Свои» и «чужие»: национально-культурные аспекты сибирского предпринимательства… – С. 30.

[43] *Гебель О.* От Урала до Сахалина… – С. 282.

[44] Там же. – С. 284.

**В. В. Эйхвальд**
*Немецкая национально-культурная автономия Омской области*

# НЕМЕЦКАЯ ШКОЛА В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Когда я размышляю о проблемах национального образования, на ум приходит уже давно затасканный хрестоматийный образ чемодана без ручки, который и бросить жалко (а в нашем случае – и небезопасно), но и носить дальше уже невмоготу. Этот «предмет» вызывает в последнее время у чиновников (и далеко не только у российских) одно сплошное раздражение. Лишнее подтверждение тому – безответное письмо пятилетней давности Немецкой национально-культурной автономии Омской области в адрес регионального министра образования. В данном письме были высказаны следующие предложения:

1. О механизме внедрения этнокультурного компонента в школьных и дошкольных учреждениях образования, расположенных в населенных пунктах с компактным проживанием российских немцев.

2. О положении с преподаванием немецкого родного языка в Азовском немецком национальном муниципальном районе (АННМР) и в других районах области в местах с компактным проживанием немецкого населения.

3. О разработке концепции (положения) школ, детских садов с этнокультурным компонентом.

4. О целевой подготовке учителей немецкого языка, истории и других предметов гуманитарного цикла в омских профессиональных учебных учреждениях.

5. О расширении взаимодействия между учреждениями образования и центрами немецкой культуры в Омской области.

6. О целесообразности заключения Соглашения о сотрудничестве и взаимодействии между Министерством образования и Немецкой национально-культурной автономей Омской области.

7. О проведении конференции («круглого стола») по про-

блемам развития национального образования в Омском регионе.

Прежде чем сделать небольшой исторический экскурс по истории немецкой школы в Западной Сибири, следует оговориться, что из 28 так называемых «немецких национальных школ» Омской области конца XX в., значащихся в официальных отчетах, сегодня можно говорить о существовании только двух – Цветнопольской и Звонорёвокутской, расположенных в АННМР.

Первые немецкие школы в России появились в конце XVII – начале XVIII вв., т.е. задолго до выхода 22 июля 1763 г. знаменитого Манифеста Екатерины Великой «О дозволении всем иностранцам, в Россию въезжающим, поселяться в которых губерниях они пожелают и о дарованных им правах», т.е. до начала массового переселения немцев в Россию. Ничего неожиданного нет в том, что эти школы возникали при церквях и, соответственно, строго придерживались конфессиональных требований.

В Сибири же первая школа иноземцев («шведская») появилась в 1712 г. в Тобольске. В XVIII – XIX вв. в западносибирском регионе функционировали уже несколько немецких школ. Они были открыты в местах кон[1]центрации лютеранского населения и пребывания пасторов. К данному периоду относится и деятельность церковной школы при церкви Святой Екатерины в г. Омске. Тогдашняя российская власть отличалась определенной веротерпимостью и благосклонностью к лютеранству. Первая официально зарегистрированная городская двухклассная немецкая школа при церкви Святой Марии открылась в 1896 г. в г. Томске. В это же время, по инициативе пастора Бломберга, была открыта городская немецкая школа в Омске. К 1925 г. она становится четырёхлетней и получает имя Клары Цеткин. В Восточной Сибири первая немецкая школа появилась в 1906 г. в г. Иркутске.

В 1893–1896 гг. в Омском уезде, в селах Александровка, Новинка, Сосновка, ныне принадлежащих АННМР, создаются первые в Сибири сельские народные немецкие школы, инициатива открытия которых принадлежала не пасторам. По статистике, за 1897 г. среди девяти сельских школ Омского уезда шесть были немецкими[2]. Примечательно, что промежуток времени между основанием немецкого селения в Сибири и постройкой шко-

лы составлял 1–3 года. Для прочих переселенцев Акмолинской области в конце XIX в. промежуток между поселением и открытием школы равнялся 9–10 годам. Во времена столыпинской реформы 1909–1911 гг. официально было открыто в Акмолинской области 15 немецких школ[3]. Все они содержались на средства самообложения населения. В среднем одно немецкое хозяйство платило на образование 39–94 копейки, хозяйства представителей иных народов – 10–40 копеек[4].

Параллельно в этот период наблюдается противоположный процесс – русификация национальных школ, которая началась в конце XIX в. Во многих немецких селах родители с учащимися пытались противостоять данной тенденции. Объявлялись тихие бойкоты. Например, в Александровке, с утра, когда предметы давались на русском языке, школу посещали 15-20 учеников, а после обеда, когда проводили уроки на немецком языке – 60-80 учеников[5].

В рамках ликвидационного законодательства, направленного против так называемого «немецкого засилья», в годы Первой мировой войны 24 декабря 1914 г. российский император Николай II утвердил решение о запрещении преподавания на немецком языке. Таким образом, немецкая школа была поставлена на грань полного исчезновения.

После 1917 г. предпринимается попытка вывести национальное образование из кризиса. При Наркомпросе РСФСР создается специальный отдел по национальным школам, при Сибревкоме – отдел по делам национальностей. При комитетах РКП (б) в Омске, Томске, Барнауле, Новониколаевске были сформированы губернские немецкие секции.

К декабрю 1920 г. в Омской губернии были зарегистрированы уже 65 немецких школ, а в Славгородском уезде Алтайского края – около 80[6]. Но катастрофически не хватало учебников и учителей. Эти проблемы не решались годами, что серьезно тормозило развитие немецкой школы в тот период.

Впоследствии, несмотря на то, что в Конституции СССР 1936 г. было закреплено право на образование на родном языке, на практике началось сворачивание национального образования.

24 января 1938 г. принимается постановление Оргбюро ЦК ВКП (б) «О реорганизации национальных школ», в котором отмечалось, что национальные школы превратились в «очаги буржуазно-националистического антисоветского влияния на детей»[7]. Все национальные школы были ликвидированы, кроме школ титульных наций, т.е. народов (наций) союзных и автономных республик, являющимися в своих государственных образованиях титульными.

Классическую немецкую школу советского образца «добила» насильственная массовая депортация советских немцев из европейской части страны в Сибирь и Казахстан в 1941-1942 гг. По признанию небезызвестного послевоенного министра внутренних дел СССР С. Н. Круглова, «...всего без наличия компрометирующих материалов в разное время было выселено и взято на учет 1 124 645 человек (немцев)»[8]. Вот так обыденно и просто – «без компрометирующих материалов» – наказывается целый народ и лишается всего – республики, национальных районов, школ, техникумов, институтов, театров, языка и культуры. 366 тыс. человек, проживавших на территории Республики немцев Поволжья площадью в 27 400 кв. км, были распылены за Уралом на площади более 3 млн. км$^2$.

Таким образом, искусственно были разорваны не только экономические, научно-образовательные, творческие и иные связи между советскими немцами, но во многих случаях - и кровнородственные. По советским немцам, как по отдельно взятому этносу, был нанесен удар такой силы, от которого они, к сожалению, так и не оправились. Результат такой политики не заставил себя долго ждать - если в 1939 г. немцы занимали по уровню грамотности 5-е место в СССР, то в 1989 – одно из последних. Среднее и высшее образование имели на 1000 человек немецкой национальности только 70 человек. Для сравнения: тот же показатель составлял у евреев 268 чел., украинцев – 82, русских – 81 и т.д.[9].

По данным официальных переписей населения, в 1926 г. 95 % советских немцев назвали немецкий язык родным, в 2002 г. среди российских немцев – 32 %.

Начиная с середины 1950-х гг. предпринимается очередная

попытка возрождения немецкой школы, где немецкий язык преподается как родной. К началу 1960-х гг. в Алтайском крае их насчитывалось уже 72. Но к концу 1960-х гг. в школах началось сокращение объемов изучения немецкого как родного. К 1990-м гг. в Алтайском крае осталась только 21 школа, где немецкий преподавался как родной[10]. Такая же тенденция наблюдалась и в Омской области.

После массовых репрессий по национальному признаку многие из российских немцев поменяли свою национальность, перестали изучать немецкий язык, отказались от национальной культуры и семейных традиций. Своеобразным символом этнической усталости российских немцев служит мой земляк А. К. Шрайбер, отказавшийся по возвращении из трудовой армии от общения на немецком языке, назвав его фашистским. До конца жизни он изъяснялся на плохом русском. Трудно измерить всю глубину человеческой трагедии несправедливо наказанного народа.

Причины сегодняшнего плачевного состояния национального образования в России – это отсутствие должного государственного концепта, политической воли, это устаревшая законодательная база и ее пресловутая декларативность и т.д. Все, что имеем сегодня в данной сфере, разработано в начале и середине 1990-х гг.: и Концепция государственной национальной политики РФ, и Законы РФ «Об образовании», «О языках народов России», «Национально-культурной автономии». А проекты законов о национальных меньшинствах, национальной политике в РФ и др., разработанные уже в начале XXI в., так и остались на бумаге. На мой взгляд, дико, что сегодня даже нет утвержденной концепции, положения о национальной школе с этнокультурным компонентом.

Немецкая НКА Омской области разработала концепцию развития национального образования для российских немцев и план мероприятий по ее реализации. Документы нами были отправлены в Министерство образования Омской области, в муниципальные органы управления образования, на территории которых располагаются поселения с компактным проживанием российских немцев. К сожалению, вновь без ответа. В Законе РФ «Об образовании» прописан один из главных принципов госу-

дарственной политики в области образования: защита и развитие системой образования национальных культур, региональных культурных традиций и особенностей в условиях многонационального государства (ст. 2 п. 2). Если бы наши законы выполнялись, в каком бы сильном и счастливом государстве мы жили.

Бесспорно, современная национальная школа должна быть школой во многом традиционно русской, но с мощным этнокультурным компонентом, отражающим интересы той или иной этнической группы, проживающей компактно на определенной территории. Меня тревожит современное состояние общественной культуры и морали. Боюсь, что сегодняшнее российское общество менее, чем когда-либо готово поддержать серьезные меры в развитии национального образования. Но, как известно, сила в правде, а она заключается в том, что дорога к межнациональному миру и согласию в нашем сложном полиэтничном, мультикультурном обществе пролегает через простую российскую школу. И чем быстрее мы осознаем это, тем быстрее сможем построить в нашей стране относительно цивилизованное общество, свободное от ксенофобии, национальной и религиозной нетерпимости.

---

[1]

[2] *Черказьянова И. В.* Школьное образование российских немцев. - СПб.: СПбГУТД, 2004. – С. 92

[3] *Черказьянова И. В.* История немецкой школы Сибири // Журнал немцев Сибири «Культура». – 2005. – № 9 – С. 15.

[4] *Черказьянова И. В.* История немецкой школы… – С. 15.

[5] Там же… – С. 16.

[6] *Черказьянова И. В.* Школьное образование… – С. 174.

[7] *Черказьянова И. В.* Немецкая национальная школа Сибири в годы Советской власти // Журнал немцев Сибири «Культура». – 2006. – № 10. – С. 26.

[8] *Юрков А.* Выстрелы в спину // Российская газета. – 2011. - № 5544 (168). – 3 августа.

[9] *Черказьянова И. В.* Немецкая национальная … – С. 27.

[10] Там же.

**О. Д. Федяева**
*Омский региональный благотворительный фонд возрождения народной культуры «Наша Родина – Сибирь»*

# НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА И ОБРАЗОВАНИЕ В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД: ВРЕМЯ НАДЕЖД, ДОСТИЖЕНИЙ, ПОТЕРЬ (НА ПРИМЕРЕ ОМСКОЙ ОБЛАСТИ)

В конце 80-х – начале 90-х гг. XX в. произошли наиболее крупные сдвиги в национальном самосознании народов, населяющих СССР, что привело к параду суверенитетов и отделению от страны национальных республик, создавших независимые государства. Центробежные тенденции затронули и народы, проживающие на территории Российской Федерации. Возникла угроза ее территориальной целостности. Чтобы предотвратить дальнейший распад государства, необходимо было перенаправить энергию масс из политического русла в культурно-просветительское, акцентировать внимание на росте интереса к родной культуре, что наше государство благополучно и осуществило. Но размах движения за возрождение национальной культуры приобрел такие масштабы, что власть начала опасаться, что не сможет контролировать этот процесс, и начала создавать препятствия, усложняя законодательство, держа под строгим контролем наиболее активных руководителей и т.п.

Многонациональность, национальная самобытность – это не помехи, напротив, это величайшее богатство многообразия жизни, потенциал успешного развития как регионов, так и страны в целом. Этот фактор надо учитывать, этим надо уметь пользоваться, научиться управлять, не доводя до кризисов и конфликтов. Это должна учитывать национальная политика России, направленная на обеспечение необходимых условий для свободного развития всех народов и их взаимнообогащающего сотрудничества, утверждение национального достоинства и преодоление отчуждения человека от своей культуры, языка, традиций, обеспечение интересов и прав граждан, связанных с их

принадлежностью к той или иной языковой, религиозной, этнической или национальной группе. Разумное использование многонационального потенциала во благо каждой культуры, каждой национальности и всей России - это важнейшая задача государственного и общественного управления. Поэтому важно все это не только понимать, но и реализовывать на практике.

К сожалению, национальная политика России остается больше желаемым, чем действительным (имеется в виду та, которая провозглашается с высоких трибун). В результате – многолетние кровавые конфликты на Северном Кавказе, усиление националистических настроений в обществе, особенно в молодежной среде, активизация профашистских движений. Большинство межнациональных конфликтов - от нашего неоправданно предвзятого отношения к той или иной национальности, культуре, религии, от нашего невежества, когда мы начинаем руководствоваться предрассудками и стереотипами. В результате страна превращается в сообщество людей, которые не понимают и боятся друг друга. Регионы заполняются конфликтами. Соответственно, никому нет дела до культуры, созидания, налаживания нормальной жизни.

Нарушение национального самочувствия отдельного человека или национальности ведет к нарушению самочувствия всего региона, всего российского общества. Что же говорить о народах, которые проживают компактно и составляют значительную долю от общего населения в некоторых районах Омской области. Например, в АННМР компактно проживают не только немцы, но и казахи. Последние составляют значительную часть населения в Таврическом районе. На севере области есть целые татарские поселения. Надо полагать, от их национального самочувствия зависит судьба целых административных единиц.

В конце 1980-гг. в Омске стали возникать первые национально-культурные объединения (НКО). Живыми свидетелями и активными участниками этого процесса являются М. Н. Аветисян, Л. И. Алимова, Я. Г. Бирлянт, А. Х. Жунусова, С. С. Мирхалеева, Р. М. Сайганова, Л. М. Шугуров и многие другие. Это те «бессребреники», которые тратили свои собственные средства и

силы, чтобы молодое поколение не росло Иванами, не помнящими родства. С той поры прошло уже более 20 лет. За это время немало НКО исчезло, какие-то возникли вновь. Организации отметили юбилеи, приобрели авторитет, имеют свое лицо, достижения. Проведено множество самых разнообразных мероприятий, фестивалей, созданы творческие коллективы. Но есть одна проблема, которую, по большому счету, так и не удалось решить почти никому. Это – создание национальной школы. Почему это так важно? Потому, что система образования представляет собой уникальную возможность для воздействия на процесс формирования жизненных ориентиров молодежи.

Попытки открыть классы по изучению родного языка предпринимались казахским культурным центром «Молдир», татарской общественностью, армянским культурным центром и другими организациями. Несколько лет работал Центр изучения казахского языка в школе № 152, язык изучался в школах №№ 68, 114, расположенных в Ленинском административном округе г. Омска, где компактно проживает казахское население. Татарский язык изучался на базе педагогического училища № 1 г. Омска. Однако, просуществовав от силы год-два, эти классы закрывались, энтузиазм иссякал, люди уходили. Сделать это в системе ни у кого не получилось.

Редким исключением является муниципальное образовательное учреждение «Общеобразовательная школа № 100», где есть кабинет казахского языка и работает факультатив. Надо отдать должное директору школы Л. С. Ревуцкой, которая работу с детьми разных национальностей считает не обузой или дополнительной нагрузкой, а нужным и интересным делом. Представляется интересным опыт еврейской общественности, усилиями которой на «Зелёном острове» в г. Омске создан и успешно работает еврейский колледж. На его базе ведется систематическая работа по приобщению детей и молодежи к еврейским национальным традициям и языку.

С какими проблемами столкнулись НКО на этом пути, что мешает созданию устойчивых образовательных сообществ, занимающихся изучением родного языка? Какие объективные и

субъективные факторы нужно учитывать при создании национальной школы? Первое, с чего нужно начинать, это законодательство. Нельзя сказать, что государство ничего не делало в этом направлении. Еще в 1991 г. Президент России Б. Ельцин утвердил Закон № 1807-I «О языках народов Российской Федерации». На мой взгляд, это достаточно хороший, простой для понимания, однозначный закон, в отличие от современных, которые понимаются с трудом, потому что суть их теряется за многословием, специфической терминологией, общими фразами. При чтении этих законов возникает ощущение, что сами депутаты не всегда понимают свое законотворчество.

Уже в преамбуле Закон провозглашает, что языки народов РФ – национальное достояние российского государства и находятся под защитой государства. Утверждается недопустимость пропаганды вражды и пренебрежения к любому языку, создание противоречащих конституционно установленным принципам национальной политики препятствий, ограничений и привилегий в использовании языков. Государство признает равные права всех языков народов РФ на их сохранение и развитие. Причем всем народам, независимо от их численности, гарантировались равные права на сохранение и всестороннее развитие родного языка, свободу выбора и использования языка общения. И, что очень важно, экономическая защита языков предполагает целевое бюджетное и иное финансовое обеспечение государственных и научных программ сохранения и развития языков народов РФ, проведение в этих целях льготной налоговой политики.

В 1996 г. Государственной Думой был принят закон «О национально-культурной автономии». Все, кто «пахал национальное поле», восприняли его с энтузиазмом и большими надеждами. Закон широко обсуждался, комментировался в СМИ. В национальной среде царила эйфория: вот теперь-то в рамках НКА можно будет решить накопившиеся проблемы и в первую очередь – создание национальной школы, являющейся базой для дальнейшей работы. Национальные организации буквально бросились создавать автономии. Началось соревнование, кто быстрее зарегистрирует региональную автономию. Все это сопрово-

ждалось обидами, взаимными упреками, нездоровым ажиотажем, нечестной борьбой (у кого покровители во власти более влиятельные).

На первый взгляд, было за что бороться. Полномочия НКА в деле развития национальной культуры казались неограниченными. Напомню некоторые из них. Статья 8 «Государственная защита национальных (родных) языков» провозглашает, что РФ обеспечивает социальную, экономическую и правовую защиту национальных (родных) языков на территории РФ. Право граждан на сохранение, развитие национального (родного) языка, свободу выбора и использования языка общения, воспитания и обучения устанавливается Конституцией РФ, федеральными законами, конституциями (уставами) и законами субъектов РФ, настоящим Федеральным законом. Обеспечивают это право органы государственной власти и субъектов РФ, которые обеспечивают проведение государственной политики, направленной на сохранение и развитие национальных (родных) языков; оказывают организационную и иную поддержку НКА в разработке и реализации государственных программ в области сохранения и развития национальных (родных) языков (статья 9).

По моему мнению, этот закон – существенный шаг назад, т. к., «Федеральные органы исполнительной власти, органы исполнительной власти субъектов Российской Федерации могут содействовать национально-культурным автономиям…» (статья 9), а ведь могут - и не содействовать. Формулировка «могут» ни к чему не обязывает! Далее подтверждается право граждан РФ, относящих себя к определенным этническим общностям, на получение основного общего образования на национальном (родном) языке и на выбор языка воспитания и обучения. И опять оговорка - «в рамках возможностей, предоставляемых системой образования».

Нам известны возможности российской системы образования, которую лихорадит непродуманными реформами и более чем недостаточным финансированием. В этих условиях о какой национальной школе можно говорить! С этим и столкнулись руководители НКО, когда попытались получить от властей финан-

совую поддержку в реализации своих проектов. Изменение формы НКО не повлекло за собой качественного прорыва в работе. Там, где руководителем является энергичный, деятельный, болеющий душой человек, там есть работа. А где имеют место карьерные соображения, погоня за статусом, там за громким названием ничего нет. НКО по-разному пытались решить эту задачу. Кто-то рассчитывал на спонсоров, кто-то - на историческую родину, кто-то рассылал в органы власти бесчисленные обращения, писал гранты в зарубежные фонды. Но, кроме денег, необходимо было решить еще несколько важных проблем: нехватка, а скорее, отсутствие специалистов, которые бы хорошо знали родной язык и могли преподавать его; острый дефицит учебной и методической литературы, наглядных пособий; отсутствие помещений; непонимание проблемы родителями; незаинтересованность властей (за редким исключением).

Можно сказать, что научно-обоснованной систематической работы по реализации гражданами права на изучение родных языков со стороны органов государственной власти и местного самоуправления в Омской области не ведется. Исключение составляли казахские и татарские аулы, но и в них под видом ликвидации малокомплектных школ идет уничтожение образования вообще, не говоря о национальном. Попытки НКО влиять на этот процесс провалились в пропасть чиновничьего непонимания, нежелания, а может быть, и целенаправленной работы. Если в Омской области несколько лет назад на ГТРК «Иртыш» работало национальное радио, через которое не только жители города, но и селяне могли приобщаться к родной культуре и языку, то на сегодняшний день национальные редакции ликвидированы. Редкие телевизионные сюжеты на национальную тематику не могут удовлетворить возросшие потребности людей.

Несколько лучше обстоит дело с обеспечением права на сохранение и развитие национальной культуры. В области функционируют десятки НКО, имеющие творческие коллективы, руководители которых получают пусть небольшую, но стабильную заработную плату от региональной власти. Более 10 лет на базе БУК Омской области «Межрегиональное нацио-

нальное культурно-спортивное объединение «Сибирь» (Дом Дружбы)» проходят областные фестивали национальных культур «Единение».

Нужно отметить и усилия администрации г. Омска, которая продолжает традиции, заложенные еще в 1990-е гг., и проводит «Праздник национальных культур» в День города. Однако над организацией этих мероприятий нужно серьезно работать, чтобы они имели не только зрелищный характер, но и духовно-нравственную основу. Существенной поддержкой национальной культуры со стороны омской мэрии является предоставление на конкурсной основе возможности получать средства на приобретение костюмов, проведение национальных праздников.

Таким образом, для решения своих насущных задач НКО нужно не только уповать на власть имущих, но и самим вести систематическую работу, направленную на совершенствование законодательства, которое должно быть четким, определенным, однозначным, содержащим механизмы реализации конституционных прав граждан. Решать свои проблемы нужно сообща, не стесняясь обращаться к депутатам и чиновникам разных уровней, используя любые возможности, предоставляемые властью, бизнесом для получения финансовых средств, помещений, льгот. Активнее поддерживать тесные связи не только с исторической родиной, но и с дальним зарубежьем. Использовать в своей работе современные технические возможности, активнее работать со СМИ. И не забывать пословицу «Под лежачий камень вода не течет».

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Абрамова Мария Алексеевна** – ведущий научный сотрудник сектора этносоциальных исследований Института философии и права СО РАН, доктор педагогических наук, доцент.

**Анжиганова Лариса Викторовна** – профессор кафедры культурологии Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, заместитель министра национальной и территориальной политики Республики Хакасия, доктор философских наук, доцент.

**Бакиева Ольга Афанасьевна** – доцент кафедры изобразительного искусства Института психологии и педагогики ТюмГУ, кандидат педагогических наук.

**Винокурова Ульяна Алексеевна** – проректор по научной и международной деятельности Арктического государственного института искусств и культуры, доктор социологических наук, кандидат психологических наук.

**Грачёв Максим Александрович** – директор Музея археологии и этнографии ОмГПУ.

**Грачёва Оксана Евгеньевна** – помощник депутата Государственной Думы ФС РФ, координатор Омского областного общественного движения «Образование – для всех».

**Губогло Михаил Николаевич –** заведующий Центром по изучению межэтнических отношений Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, доктор исторических наук, профессор.

**Данченко Евгений Михайлович –** доцент кафедры отечественной истории ОмГПУ, кандидат исторических наук, доцент.

**Ермак Галина Геннадьевна –** старший научный сотрудник отдела этнографии, этнологии, антропологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, кандидат исторических наук.

**Ерохина Елена Анатольевна –** старший научный сотрудник сектора этносоциальных исследований Института философии и права СО РАН, кандидат философских наук, доцент.

**Жигунова Марина Александровна** – старший научный сотрудник сектора этнографии Омского филиала Института археологии и этнографии СО РАН, доцент кафедры музеологии, экскурсоведения и туризма ОмГУ, кандидат исторических наук, доцент.

**Зайцев Геннадий Степанович** – ведущий научный сотрудник Института гуманитарных исследований ТюмГУ, кандидат исторических наук.

**Когут Марина Тарасовна –** доцент кафедры отечественной истории Омского государственного технического университета, кандидат исторических наук, доцент.

**Койше Кенесар Куанышевич** – заместитель управляющего делами Тюменской областной думы, кандидат социологических наук.

**Крадин Николай Николаевич** – заведующий Центром политической антропологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, доктор исторических наук, профессор.

**Кротт Иван Иванович** – доцент кафедры отечественной истории ОмГПУ, кандидат исторических наук, доцент.

**Одинцов Михаил Иванович** – начальник отдела защиты свободы совести аппарата уполномоченного по правам человека в Российской Федерации, доктор исторических наук, профессор.

**Ольшевский Войтек (Wojciech Olszewski) –** заведующий кафедрой этнологии и культурной антропологии Университета им. Николая Коперника в Торуне (Польша), доктор исторических наук, профессор.

**Рафиков Рашит Гиззатович** – заместитель начальника управления общественных связей губернатора Красноярского края, кандидат исторических наук, доцент.

**Сайганов Ренат Рафаилович** – заместитель председателя Совета Городской татарской национально-культурной автономии г. Омска.

**Сасаки Сиро (Shiro Sasaki) –** заведующий отделом научных исследований Национального музея этнологии г. Осака (Япония), доктор исторических наук, профессор.

**Селезнёв Александр Геннадьевич** – заведующий сектором этнографии Омского филиала Института археологии и этнографии СО РАН, кандидат исторических наук, доцент.

**Смолин Олег Николаевич** – заместитель председателя Комитета Государственной Думы ФС РФ по образованию, член-корреспондент Российской академии образования, президент Общества «Знание» России, председатель общероссийского общественного движения «Образование – для всех», доктор философских наук, профессор.

**Федяева Ольга Дмитриевна** – исполнительный директор Омского регионального благотворительного фонда возрождения народной культуры «Наша Родина – Сибирь», помощник депутата Государственной Думы ФС РФ, кандидат исторических наук.

**Чаукерова Гульзара Кабибулловна** – старший научный сотрудник сектора филологии Института гуманитарных исследований ТюмГУ, кандидат филологических наук.

**Шугуров Линнур Мунирович** – доцент кафедры философии Сибирской автомобильно-дорожной академии, член координационного совета Региональной татарской национально-культурной автономии Омской области, руководитель Центра образовательной деятельности «Магариф», кандидат философских наук.

**Эйхвальд Виктор Васильевич** – первый заместитель председателя Совета Немецкой национально-культурной автономии Омской области.

**Яшин Владимир Борисович** – доцент кафедры всеобщей истории ОмГПУ и кафедры истории и теории религии ОмГУ, ведущий специалист-эксперт Центра гуманитарных, социально-экономических и политических исследований – 2, кандидат исторических наук.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

| | |
|---|---|
| АН | – Академия наук |
| ОА | – автономный округ |
| АННР | – Азовский немецкий национальный район |
| ВФ | – журнал «Вопросы философии» |
| ВЦИОМ | – Всероссийский центр изучения общественного мнения |
| ГАТО | – государственный архив Томской области |
| ГИАОО | – Государственный исторический архив Омской области |
| ГЭПИЦентр | – Центр гуманитарных социально-экономических и политических исследований-2 (г. Омск |
| ГЭС | – гидроэлектростанция |
| Д. | – дело |
| ДВО | – Дальневосточное отделение |
| ЕВКО | – Енисейское войсковое казачье общество |
| ЕГЭ | – Единый государственный экзамен |
| ИГИ | – Институт гуманитарных исследований |
| Изд-во | – издательство |
| ИПК | – Издательско-полиграфический комплекс |
| ИЭА | – Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая |
| КГПУ | – Красноярский государственный педагогический университет |
| КМН | – коренные малочисленные народы |
| КПРФ | – Коммунистическая партия Российской Федерации |
| КСИА | – краткие сообщения Института археологии |
| Л. | – лист |
| МГУ | – Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова |
| НИИ | – научно-исследовательский институт |
| НКА | – национально-культурная автономия |
| НКО | – национально-культурные объединения |
| НРД | – новые религиозные движения |

| | |
|---|---|
| ОГИК музей | – Омский государственный историко- краеведческий музей |
| ОмГПУ | – Омский государственный педагогический университет |
| ООН | – Организаций Объединенных Наций |
| Оп. | – опись |
| ПСЗ | – Полное собрание законов |
| ПТУ | – профессионально-техническое училище |
| РАН | – Российская академия наук |
| РГА | – Российский государственный архив |
| РГПУ | – Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена |
| РГИА | – Российский государственный исторический архив |
| РГНФ | – Российский гуманитарный научный фонд |
| РГО | – Русское географическое общество |
| РФ | – Российская Федерация |
| РХ | – Республика Хакасия |
| СИ | – журнал «Социологические исследования» |
| СКВ | – Сибирское казачье войско |
| СМИ | – средства массовой информации |
| СО | – Сибирское отделение |
| СССР | – Союз Советских Социалистических Республик |
| США | – Соединенные Штаты Америки |
| ТГУ | – Томский государственный университет |
| ТПК | – территориально-производственный комплекс |
| ТюмГУ | – Тюменский государственный университет |
| Ун-т | – университет |
| УрО | – Уральское отделение наук |
| УрФО | – Уральский Федеральный округ |
| Ф. | – фонд |
| ФРГ | – Федеративная Республика Германии |
| ФС | – Федеральное Собрание |
| ХМАО | – Ханты-Мансийский автономный округ |
| ЭО | – журнал «Этнографическое обозрение» |
| ЯНАО | – Ямало-Ненецкий автономный округ |

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ……..……5

Часть I. ФЕНОМЕН ИДЕНТИЧНОСТИ: ЭТНИЧЕСКИЙ, ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ……9

*Губогло М. Н.* Этногенез продолжается.....9

*Данченко Е. М.* Об адаптивной функции этничности.....34

*Крадин Н. Н.* Археология и этническая идентичность….48

*Абрамова М. А.* Этническая и гражданская идентификация личности в условиях трансформации современного российского общества ……60

*Ольшевский В.* Культурная идентичность: избранные аспекты……..68

*Смолин О. Н.* Образование и наука как фактор модернизации в XXI веке: что делать и с чего начать?.....88

*Одинцов М. И.* Религиозное образование в государственной школе в условиях светского государства и мировоззренческого плюрализма……...…110

*Селезнев А. Г.* Старые и новые иеротопии Сибири: технология конструирования религиозной идентичности…..123

*Шугуров Л. М.* Парадигма свободы совести в исламе как основа диалога христиан и мусульман…….....137

*Яшин В. Б.* Парадоксы религиозной идентичности (традиционное и нетрадиционное в новых религиозных движениях)….....147

Часть II. МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ И ГРУППОВАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: РЕГИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ.....163

*Жигунова М. А.* Население Сибири: межэтнические контакты и проблемы региональной идентичности……163

*Винокурова У. А.* Объединяющие ценности сибирской идентичности.....180

*Ерохина Е. А.* «Другая Россия» и стратегия ее развития в пространстве социальной модернизации……190

*Анжиганова Л. В.* Этнокультурное пространство республики Хакасия: основные проблемы, противоречия и субъекты развития…….....201
*Рафиков Р. Г.* Межнациональные отношения в Красноярском крае на современном этапе…… 215
*Ермак Г. Г.* Этническая культура в условиях глобализации (на примере Приморского края)……226
*Сасаки С.* Культурные ресурсы и этническая идентичность (на примере сахалинских айнов)……237
*Абрамова М. А.* Репрезентация этнической и гражданской самоидентификации в графических образах (на примере студентов и школьников Якутии)……..245
*Грачёв М. А.* Традиционное в восприятии недавних перемен: этюд из истории одного хантыйского рода….258
*Бакиева О. А.* Традиционный костюм сибирских татар как средство формирования этнокультурной компетенции у студентов педагогического вуза……...263
*Сайганов Р. Р.* Участие татарских национальных общественно-культурных объединений в развитии национального образования в Омске и Омской области ……272
*Койше К. К.* Основы сохранения и развития этнокультуры казахов юга Тюменской области……..276
*Чаукерова Г. К.* Родной язык как важнейший фактор этнического самосознания тюменских казахов……..280
*Зайцев Г. С.* Проблемы становления современного казачества Западной Сибири……...…285
*Когут М. Т.* Землевладение и этническая идентификация немецкого населения Сибири в конце XIX – начале XX вв……...…294
*Кротт И. И.* Немецкое предпринимательство в Западной Сибири в конце XIX – начале XX вв.: проблемы адаптации и идентификации в локальном сообществе……312
*Эйхвальд В. В.* Немецкая школа в Западной Сибири: история и современность……..327

*Федяева О. Д.* Национальная культура и образование в постсоветский период: время надежд, достижений, потерь (на примере Омской области)……...333

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ…….340

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ……...…343

# Население Сибири: межнациональные отношения, образование и культурная идентичность

Сборник научных трудов

Под ред. М. А. Жигуновой, Е. М. Данченко

*На обложке:*
*Зимний лес. Фото Е. М. Данченко.*
*Летний лес. Фото М. А. Жигуновой.*

Корректор
С. Н. Дрозд

Подписано в печать 18.11.2011
Формат 60x84/16. Бумага писчая.
Оперативный способ печати.
Усл. печ. л. 22,75. Тираж 200 экз. Заказ № 281

Отпечатано в «Полиграфическом центре КАН»
тел. (3812) 24-70-79, 8-904-585-98-84.
E-mail: pc_kan@mail.ru
644050, г. Омск, ул. Красный Путь, 30
Лицензия ПЛД № 58-47 от 21.04.97