



ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В СИБИРИ

ВЫПУСК 6

**Новосибирск
2004**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ОБЪЕДИНЕННЫЙ ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ФИЛОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА

ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В СИБИРИ

ТЕМАТИЧЕСКИЙ СБОРНИК

Выпуск 6

Ответственный редактор
доктор философских наук
Ю.В. Попков

НОВОСИБИРСК
2004



*Работа издается в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН
“Этнокультурное взаимодействие в Евразии”
по решению Ученого совета Института философии и права СО РАН*

Редакционная коллегия

Г.С. Гончарова, канд. филос. наук *Е.А. Ерохина* (отв. секретарь), канд. филос. наук *В.Г. Костюк*,
О.В. Пак, д-р филос. наук *Ю.В. Попков* (отв. редактор),
канд. филос. наук *И.В. Удалова*, канд. филос. наук *Д.В. Ушаков*

Рецензенты

доктор философских наук *Т.О. Бажутина*
доктор исторических наук *М.Н. Колоткин*
кандидат философских наук *С.Н. Еремин*

Этносоциальные процессы в Сибири: Тематический сборник / Под ред. Ю.В. Попкова. —
Э 91 Новосибирск: Нонпарель, 2004. — Вып. 6. — 270 с.
ISBN 5-93089-018-8

Основу сборника составляют материалы VII Международного семинара “Этносоциальные процессы в Сибири”, организуемого Институтом философии и права СО РАН. В четырех разделах книги рассматриваются три основные группы проблем: вопросы теории, методологии, методики и организации этносоциальных исследований; проблемы миграции, социального, экономического, демографического и духовного развития народов Сибири и других регионов Евразии; вопросы политико-правового регулирования этносоциальных процессов.

Сборник адресован специалистам в области этносоциологии, социальной философии, этнологии, этнографии, демографии, истории, работникам сферы управления.

ББК 60.55

Ethno-social processes in Siberia: Subject anthology / Ed. by Yu. V. Popkov. — Novosibirsk: Nonparel, 2004. — Issue 6. — 270 p.

In the anthology are represented the materials of the VII international seminar “Ethno-social processes in Siberia”. The seminar is organised by the Institute of Philosophy and Law SD RAS. Three main problematic groups are considered in four parts of the book: theory, methodology, techniques and organization of ethno-social investigations; problems of migration, social, economical, demographical, and spiritual development of peoples in Siberia and other regions of Euro-Asia; problems of political and legal regulation of ethno-social processes.

The anthology is addressed to ethnosociologists, social philosophers, ethnologists, ethnographers, demographers, historians, supervisors of administrative departments.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Основу настоящего выпуска тематического сборника составляют материалы VII Международного семинара “Этносоциальные процессы в Сибири”, который проходил 30 июня — 2 июля 2003 г. в Республике Алтай (г. Горно-Алтайск). Его организаторами выступили Институт философии и права СО РАН, Правительство Республики Алтай, Центр науки и технологий Республики Алтай при Правительстве Республики Алтай, Горно-Алтайский государственный университет, Институт алтаистики им. С.С. Суразакова, Алтайский филиал Центрального Сибирского ботанического сада СО РАН, Горно-Алтайский филиал Института водных и экологических проблем СО РАН. Финансовую поддержку оказало также Сибирское отделение Российской академии наук.

Идея проведения таких семинаров возникла в середине 1990-х годов, когда в связи со сложным финансово-экономическим положением науки была осознана острая необходимость объединения усилий исследователей этносоциальных процессов из разных районов Сибири. Предназначение семинара — регулярные встречи специалистов и практиков управления с целью обсуждения и согласования программ и результатов исследований в режиме непосредственного диалога.

При поддержке научных институтов и вузов, а также органов государственной власти Сибирского региона этот семинар стал регулярным, достаточно известным, а по широте обсуждаемых проблем и количеству участников превратился по сути в конференцию. В семинаре принимают участие специалисты разных отраслей научного знания — социологи, экономисты, демографы, философы, этнографы, лингвисты, педагоги, культурологи, историки, юристы, биологи, генетики, психологи, а также работники органов управления и лидеры национально-культурных объединений из многих городов России, а также ученые из ближнего и дальнего зарубежья — Казахстана, Узбекистана, США, Великобритании, Канады, Монголии, Германии.

Проведение семинаров в разных городах Сибири активизировало этносоциальные исследования, способствовало обмену их результатами и опытом практического управления соответствующими процессами в регионе. Каждый раз участники семинара определяют наиболее значимые направления научных исследований и формулируют комплекс конкретных рекомендаций органам власти федерального и регионального уровней по решению актуальных проблем развития этносов и этнических групп Сибири.

Результаты работы семинара постоянно освещаются в тематическом сборнике “Этносоциальные процессы в Сибири”. К настоящему времени вышло в свет пять выпусков сборника. С каждым выпуском увеличивался объем сборника и количество авторов, расширялась география представленных исследований. Так, первый выпуск включал 29 статей (30 авторов) из 7 городов Сибири, второй — 41 статью (44 автора) из 7 городов Сибири, а также из Мельбурна (Австралия), третий — 66 статей (73 автора) из 9 городов Сибири, а также Санкт-Петербурга, Самары, Екатеринбурга и трех городов США, четвертый — 50 статей (57 авторов) из 11 городов Сибири, из Москвы, Сыктывкара, из Монголии и Узбекистана, Казахстана и Великобритании, в пятом — 59 статей (80 авторов) из 11 городов Сибири, Москвы, Екатеринбурга, Тулы, а также из Монголии и Великобритании. Всего в пяти выпусках сборника опубликовано 245 статей 284 авторов из 24 городов России и 7 зарубежных стран. Настоящий, шестой выпуск самый объемный и представительный, в нем 75 статей 87 авторов из 12 городов России и 6 зарубежных стран.

Можно отметить несколько особенностей данного выпуска. Во-первых, в нем более широко, чем в предыдущих выпусках, представлены статьи, посвященные теоретическим и методологическим вопросам исследования этносоциальных процессов. Во-вторых, целый блок материалов непосредственно касается различных аспектов евразийства и евразийской цивилизации. В-третьих, увеличилось число статей, в которых анализируются этнокультурные процессы. Эти тенденции являются в определенной степени результатом осуществляемой на семинаре актуализации проблемного поля этносоциальных исследований и в целом отражают наиболее важные вопросы современного социогуманитарного знания в рассматриваемой области.

Хотелось бы выразить искреннюю признательность Главе Республики Алтай — Председателю Правительства Республики Алтай М.И. Лапшину, а также ректору Горно-Алтайского государственного университета Ю.В. Табакаеву и проректору В.Г. Бабину, директору Центра науки и технологий Республики Алтай при Правительстве Республики Алтай А.М. Палкину, директору Института алтаистики им. С.С. Суразакова Н.М. Екеевой, директору Алтайского филиала Центрального Сибирского ботанического сада СО РАН В.П. Орлову, директору Горно-Алтайского филиала Института водных и экологических проблем СО РАН С.П. Суразаковой за большую организаторскую работу по подготовке и проведению VII Международного семинара и личное в нем участие.

Ю.В.Попков,
руководитель семинара
“Этносоциальные процессы в Сибири”
сл.: тел: (3832) 30-22-40, факс: (383-2) 30-09-75
e-mail: popkov@philosophy.nsc.ru

***Приветствие Главы Республики Алтай —
Председателя Правительства Республики Алтай
М.И. Лапина***

Уважаемые участники Международного семинара!

Позвольте мне от имени Республики Алтай и ее правительства приветствовать всех ученых, собравшихся на земле Алтая со всей России и из ближних и дальних зарубежных стран.

Вопросы, вынесенные для обсуждения на семинаре, являются приоритетными для Республики Алтай и ее правительства. Это — социальные и этносоциальные процессы в обществе, проблемы здоровья, уровня и качества жизни населения, межкультурные и конфессиональные отношения, вопросы сохранения и развития национальных языков и культур. Социальные процессы в обществе во многом зависят от развития системы образования, культуры и здравоохранения. Я считаю, через улучшение жизни человека — человека труда, через удовлетворение его духовных и культурных чаяний возможно подлинное возрождение и развитие экономики. Около 74% населения нашей республики — это животноводы, мараловоды и земледельцы, сельские труженики. И жить они должны в красивых, просторных, уютных домах, не уступающих городским квартирам. Возводя красивые, комфортабельные дома, необходимо добиваться, чтобы архитектурная планировка сел, поселков и районов гармонизировала с великолепным горным ландшафтом нашего Алтая. В осуществление этих замыслов мы приняли правительственную программу “Красивый сельский дом”, на реализацию которой с каждым годом выделяется все больше средств.

Правительство республики планомерно строит свою деятельность по созданию современных учреждений образования, культуры и здравоохранения в районах республики. Недавно с помощью правительства Москвы мы построили в с. Веселая Сейка школу, которая ни в чем не уступает лучшим московским школам. Причем в этом селе строится фабрика по производству удивительного по своим свойствам минерала — волластанита, который найдет широчайшее применение в промышленности, в строительной индустрии и электронике. Более 90% этого сырья сосредоточено в Республике Алтай.

Правительство Республики Алтай уделяет серьезное внимание ремонту и строительству школ в селах и деревнях, в силу особенностей горной страны удаленных друг от друга и от районных центров, расположенных высоко в горах, так что с наступлением зимы к некоторым из них добраться очень трудно. Как в таких условиях дать сельским детям высококачественное образование, образование конкурентоспособное с образованием выпускников городских школ? Без широкого использования современных информационных технологий здесь не обойтись. Поэтому правительство республики приняло Программу развития единой образовательной информационной среды Республики Алтай на 2002–2005 годы. Основная цель этой программы — предоставление равных возможностей учащимся для получения образования всех уровней и ступеней, чтобы дети в самых удаленных уголках Алтая имели возможность пользоваться услугами системы дистанционного образования и службы Интернет, электронными учебными материалами.

Правительство республики выделяет немалые средства на подготовку высокообразованных, высококвалифицированных кадров, понимая, что именно такие люди определяют уровень и качество жизни, духовный и культурный потенциал республики.

Алтай — это многонациональная республика. Здесь живут и работают представители более 26 народов. И хотя по численности преобладают алтайцы, русские и казахи, мы заботимся о сохранении обычаев, традиций и культур каждого этноса. У нас проводятся народные праздники, фестивали и спортивные состязания по национальным видам спорта. За день до открытия этого семинара прошел красивый, зрелищный праздник северных народов нашей республики, в котором приняли участие представители и других народов. Фундаментом национального согласия народов республики является позитивный исторический опыт длительного совместного проживания их на территории Горного Алтая.

Свидетельством единства народов Горного Алтая является и то, что все они поддерживали преобразование Горно-Алтайской автономной области в Республику Алтай (3 июля 1991 г.). В регионе не было острых дискуссий, бурных митингов, открытого противостояния политических группировок и партий, этнических групп по вопросу будущего государственного устройства республики. Конституция Республики Алтай (1997 г.) гарантирует права и свободы всем гражданам независимо от национальности, защиту интересов каждого народа.

Однако не следует думать, что у нас нет проблем. Их немало, различной степени трудности и сложности, но они не являются непреодолимыми. Поэтому мы с благодарностью воспримем советы и рекомендации семинара и учтем их при разработке социально-экономических и культурологических программ.

Желаю успеха в вашей работе и хороших впечатлений от пребывания в нашей республике.

ПРОБЛЕМЫ РЕАЛИЗАЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Доклад заместителя председателя Комитета Государственной думы III созыва по делам национальностей С.П. Будажапова

Великий Ломоносов предрекал укрепление могущества и величия Российской империи за счет освоения сибирских просторов. Сибирь — уникальный регион, занимающий площадь в 10 млн км². Сегодня в его составе 19 субъектов РФ с населением 24 млн человек. Общая историческая судьба объединила в Сибири народы более 100 национальностей. Здесь тесно переплелись традиции, обычаи и культура многих народов.

Тема культурного разнообразия в Сибири интересует и волнует меня и как коренного сибиряка, и как депутата Государственной думы, на протяжении восьми лет занимающегося проблемами национальной политики.

Известно, что с началом перестройки в СССР, а следовательно и в России обострились межнациональные отношения. В связи с этим существенно возросли роль и значимость государственной национальной политики в построении правового федеративного российского государства, проявилась обеспокоенность состоянием государственного управления этнополитическими процессами, вызванными эйфорией суверенизации, желаниями свести национальный вопрос к этнокультурным проблемам или воспитательно-образовательным программам толерантности.

С сожалением приходится констатировать, что до настоящего времени в России так и не создан механизм реализации концепции государственной национальной политики, провозглашенной в Указе Президента Российской Федерации в 1996 г. Это связано прежде всего с недооценкой этнического фактора в построении федеративных отношений, с отсутствием системного последовательного подхода к решению этой проблемы.

В стране, где представлены все религиозные конфессии, федеративные отношения строятся не только по административно-территориальному, но и по национально-государственному и национально-территориальному принципам. Следовательно, стержень внутренней и внешней политики России должна составлять национальная и федеративная политика. В новых исторических условиях развития российской государственности первостепенной задачей федерального центра и субъектов Российской Федерации является обеспечение единства и целостности России. Другое направление национальной и федеративной политики — достижение согласования общегосударственных, общифедеративных интересов и интересов всех населяющих Россию народов.

Одна из особенностей формирования национальных и федеративных отношений в настоящее время заключается в том, что естественное стремление народов России на национальное самоопределение сливается с объективным процессом интеграции общества. Это проявляется в тенденции к достижению большей самостоятельности субъектов Российской Федерации от федеративного центра и одновременно в стремлении народов России к упрочению российской государственности. Безусловно, проводимый руководством Российской Федерации курс на экономические и социально-политические реформы осложняется из-за различий в уровнях экономического и национально-культурного развития регионов, которые можно преодолеть в первую очередь путем налаживания всестороннего сотрудничества всех субъектов Российской Федерации.

Но Россия — не только федеративное, но и полиэтническое государство, в связи с чем актуальной представляется проблема развития национальных культур населяющих ее народов. Каждая нация имеет естественное право на сохранение своих национальных особенностей: языка, национальной культуры, традиций, быта и т.д., без чего невозможно свободное развитие наций и трудно рассчитывать на достижение и укрепление межнационального согласия, доверия и взаимопонимания, на межнациональный мир. Вместе с тем это естественное право не может и не должно осуществляться за счет прав и интересов других наций.

За 10 лет работы Комитета Государственной думы по делам национальностей подготовлен большой пакет нормативно-правовых актов по проблемам национальной политики и гармонизации межнациональных отношений, что позволило в определенной степени снять их остроту, обеспечить относительную политическую стабильность при проведении экономических реформ и способствовало совершенствованию федеративного устройства.

В то же время жизнь показала, что законодательные органы нередко запаздывают с принятием необходимых правовых актов в сфере национальной политики. Национальная политика на федеральном

уровне ограничивается Концепцией национальной политики 1996 г., о которой, как и о состоянии межнациональных отношений в целом, не говорят сейчас ни президент, ни председатель Правительства РФ. Более того, Министерство по делам национальностей РФ — орган, призванный осуществлять мониторинг и предупреждать конфликты в этой тонкой и деликатной сфере общественной жизни, в 2000 г. было попросту ликвидировано. Я не исключаю, что в Государственной думе следующего созыва может встать вопрос об упразднении и Комитета по делам национальностей, являющегося сегодня, по сути, единственной структурой на федеральном уровне, занимающейся проблематикой государственной национальной политики.

Вместе с тем надо сказать, что принятие Концепции означало первый шаг на пути формирования осознанной, взвешенной национальной политики. В ней нашла отражение система современных взглядов, принципов и приоритетов, которыми должны руководствоваться в своей деятельности в сфере национальных отношений органы государственной власти Российской Федерации, органы государственной власти субъектов Федерации, органы местного самоуправления, национальные общественные объединения, национально-культурные автономии и граждане.

Концепция исходила из того, что государственная стратегия в сфере регулирования межнациональных отношений должна основываться на принципах Конституции Российской Федерации, общепризнанных нормах международного права и находить свое выражение в законодательстве Российской Федерации, а также в законодательстве субъектов РФ.

Однако как показала практика реализации Концепции и применения законов, особенно в субъектах Российской Федерации, важно не только принятие федеральных законов по конкретным проблемам межнациональных отношений, но и закрепление на законодательном уровне основных направлений государственной национальной политики в целом, т.е. перевод положений концепций на язык закона. Необходимо создание правового и государственного механизма, четкого ориентира для повседневной деятельности органов государственной власти и органов местного самоуправления, национальных общественных объединений, национально-культурных автономий, граждан по формированию в российском обществе таких межнациональных отношений, которые исключили бы межнациональные конфликты, и при этом обеспечивались бы конституционные права граждан и народов Российской Федерации на национально-культурное развитие.

Такую цель преследует проект федерального закона “Об основах государственной национальной политики Российской Федерации”. Являясь рамочным, данный федеральный закон призван способствовать принятию подобных законов в субъектах, формированию единого правового поля в сфере государственной национальной политики России.

Разработку и принятие этого закона поддерживали участники многих мероприятий, проведенных Комитетом по делам национальностей, в том числе нескольких парламентских слушаний и “круглых столов” не только в Москве, но и в регионах. Идея законодательного оформления основных положений, вытекающих из Концепции государственной национальной политики, была поддержана большинством участников состоявшегося 18 апреля 2003 г. в Доме правительства Российской Федерации Всероссийского совещания по проблемам реализации концепции государственной национальной политики Российской Федерации.

В настоящее время ведется работа над законопроектом “О правовых основах статуса и развития русского народа в системе федеративных отношений Российского государства” (рабочее название — “О русском народе”). Он призван восполнить один из пробелов в правовом механизме национальной политики, а именно определить основы правового положения русского народа, в отличие от определения государственно-правового статуса, требующего внесения поправок в Конституцию Российской Федерации. Несмотря на то, что русский народ сыграл исторически главную роль в формировании и развитии отечественной государственности, он длительное время не рассматривался в качестве объекта национальной политики. Термин “русский народ” отсутствует в Конституции и вообще в законодательстве Российской Федерации. Законодательную основу статуса и этнокультурного развития русского народа сегодня нельзя считать полностью обеспеченной. В последние годы этот факт осознан в обществе.

В официальных документах словосочетание “русский народ” появилось в 1996 г. — в Концепции государственной национальной политики Российской Федерации. В ней говорится об объединяющей роли русского народа в обществе, впервые дается характеристика русского народа как опоры российской государственности.

Само название законопроекта “О русском народе” определилось не сразу, а в результате проведенных в конце 1990-х — начале 2000-х годов парламентских слушаний о концепции по разработке государственной программы национально-культурного развития русского народа и о проекте федерального закона “О русском народе”, нескольких “круглых столов”, совещаний и консультаций. Одним из основных выводов, прозвучавших в ходе парламентских слушаний, стало признание необходимости разработки федерального закона, касающегося государственно-правового положения русского народа.

Состоявшаяся недавно в Оренбурге научно-практическая конференция “Проблемы этнокультурного развития русского народа” отметила недостаточную проработку проблемы о месте и роли русского народа в укреплении целостности российского государства и рекомендовала предпринять усилия по разработке федеральной программы по развитию русского народа.

Необходимость принятия данного закона диктуется рядом и других обстоятельств. Во-первых, в конституциях и уставах республик, краев и областей Российской Федерации дается произвольное определение статуса русского народа и его этнографических групп. Например, в уставах Краснодарского и Ставропольского краев, Ростовской области — русские и казачество, Архангельской области — русские и поморы, Магаданской области — русские и старожилы и т.д.

Во-вторых, сохраняется практика законодательного закрепления в рамках отдельных республик права на самоопределение отдельных народов. Так, конституции республик Башкортостан и Татарстан констатируют, что республики образованы в результате реализации права соответственно башкирской нации и татарского народа на самоопределение.

Уже два этих обстоятельства делают правомочной постановку вопроса об определении основ правового положения русского народа путем принятия федерального закона, в соответствии с которым возможно принятие законодательных актов субъектами Российской Федерации, уточняющих положение русского народа и его составных групп исходя из местных особенностей.

В ряде субъектов Российской Федерации имеют место факты ущемления прав русского народа в политической, социально-экономической сферах. В некоторых национально-государственных и национально-территориальных образованиях русские фактически находятся на положении национальных меньшинств. Поэтому в законопроекте сформулировано положение, в соответствии с которым русский народ в правовом отношении не может рассматриваться в качестве национального меньшинства на всей территории Российской Федерации. Высказываются также предложения включить главу о русском народе в законопроект “Об основах государственной национальной политики”.

Как это ни парадоксально, но в области национальной политики многое приходится делать впервые. Впервые в истории страны принята Концепция государственной национальной политики Российской Федерации. Впервые в сфере правового регулирования национальных отношений в нашей стране принят разработанный комитетом совместно с Миннацем Российской Федерации Закон “О национально-культурной анатомии”, который основан на принципиально новых методологических посылах. Он признает субъектом реализации национальных интересов гражданина и предоставляет ему право свободного выбора как своей национальной и языковой принадлежности, так и форм удовлетворения национально-культурных запросов. Закон положил первый камень в основание правовой базы регулирования и реализации государственной национальной политики.

В своей деятельности комитет выстраивает (также впервые) законодательную базу языковой политики.

По инициативе комитета Государственная дума в 1998 г. приняла Закон «О внесении изменений и дополнений в Закон РСФСР “О языках народов РСФСР”». Закон расширил полномочия субъектов Российской Федерации в сфере регулирования языков народов, проживающих в этих субъектах. Однако работа над этим законом показала, что необходимо иметь не только общий “языковой” правовой акт, но и отдельный акт о положении русского языка.

Идет работа над проектом модельного закона “О языковой политике в странах СНГ”, подготовлена для внесения в Правительство Российской Федерации Конвенция о статусе русского языка в странах СНГ. Проведенные по этой теме комитетом 9 июня 2003 г. парламентские слушания, в которых приняли участие члены Межпарламентской Ассамблеи и государств — участников СНГ, показали актуальность проблем языковой политики.

“Языковая проблема”, если можно так выразиться, тесно смыкается с проблемой внедрения этнического компонента в систему общеобразовательного процесса. Во многих субъектах это обстоятельство находит свое понимание. Например, в Москве созданы и действуют более 50 школ с этнокультурным преподаванием. Однако правового основания для внедрения этнокомпонента пока нет — нужны соответствующие изменения в законы Российской Федерации “Об образовании”, в “Основы законодательства Российской Федерации о культуре” и др. Над этими законопроектами сейчас работает комитет.

Реализуя положения Конституции Российской Федерации о гарантиях прав коренных малочисленных народов России, и в развитие конституционной обязанности государства гарантировать права этим народам, по инициативе комитета Государственная дума приняла Федеральный закон “О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации”. Закон впервые закрепляет юридические гарантии возрождения, сохранения и развития 65 коренных малочисленных народов России общей численностью немногим более 500 тыс. человек, проживающих почти во всех регионах Российской Федерации.

Кроме указанного закона по инициативе комитета Государственная дума приняла и другие законы, направленные на защиту исконной среды обитания и традиционного образа жизни малочисленных этнических общностей. Это федеральные законы “Об общих принципах организации общин коренных мало-

численных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации”, “О территориях (землях) традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации”.

Принятие указанных законов и практика их применения показали, что имеется острая потребность в формировании целого пакета правовых актов, развивающих конституционные гарантии прав коренных малочисленных народов. Поэтому мы готовим законопроекты о внесении изменений и дополнений в законодательные акты Российской Федерации, например, в законопроекты о традиционном природопользовании, о прохождении представителями коренных малочисленных народов только альтернативной гражданской службы, о признании общин коренных малочисленных народов особым видом некоммерческой организации, об особом виде общин как юридических лиц, о налоговых льготах представителям коренных малочисленных народов, об оценке воздействия недропользователей на исконную среду обитания коренных малочисленных народов, о мерах по сохранению традиционного образа жизни и т.д.

Не менее острой в деле реализации национальной политики является проблема национальных меньшинств. Приняв новую Конституцию и вступив в Совет Европы, Россия обязалась наряду с другими актами этого сообщества принять и рамочную Конвенцию Совета Европы о защите прав национальных меньшинств. Комитет поддержал инициативу Президента Российской Федерации о ратификации Конвенции и в свою очередь выступил с инициативой принятия российского правового акта о национальных меньшинствах. В Государственной думе готовится проект федерального закона “О национальных меньшинствах в Российской Федерации”.

Есть еще одна проблема, связанная с деятельностью национально-культурных автономий и ждущая своего законодательного разрешения. Это проблема функционирования органов местного самоуправления как формы организации власти и национально-культурных автономий как особой формы общественных объединений.

Дело в том, что и органы местного самоуправления, и местные национально-культурные автономии выступают как институты гражданского общества, как субъекты социально-экономической деятельности. Ведь этническая самоорганизация граждан представляет собой социокультурный ресурс, однако при определении территориальных муниципальных образований не всегда и не везде учитываются этнические особенности, традиции населения и его заинтересованность в совместном решении вопросов местного значения.

В заключение еще раз подчеркну, что никакие важные решения в политической, социальной, экономической областях в Российской Федерации не могут быть успешными без учета этнического фактора. Без этого невозможно формирование гражданского общества и гражданского согласия, укрепление межнационального мира.

ЕВРАЗИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

*А.М. Егорычев
(г. Новосибирск)*

ИСТОРИЧЕСКИЙ ПУТЬ И ЦЕЛЬ РОССИИ — ЕВРАЗИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ (АНАЛИТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ)

Творческое изучение и осмысление культурно-философско-психологического наследия России как евразийского пространства приобретает особую актуальность в связи с процессами глобализации, демократизации, гуманизации и интеграции мирового сообщества.

Глобализация — понятие достаточно широкое и емкое. Более всего нам импонирует мнение японского ученого Хироми Ватанабэ, который под глобализацией понимает, прежде всего, восприятие культуры других стран, их экономических реалий, обычаев, а также заимствование у них всего положительного и использование этого в своей деятельности¹. С учетом новых социокультурных реалий мировая общественная и философская мысль предполагает и соответствующую стратегию жизнедеятельности человека и человечества. Во многих странах мира эта стратегия выражена в концепциях и моделях поликультурного образования и воспитания, что неразрывно связано с осмыслением и анализом всех существующих культур на земле, их философско-психологических концепций, идей, традиций. В документах ООН, ЮНЕСКО, Совета Европы последнего десятилетия задача подготовки молодежи к жизни в многокультурном мире названа в числе приоритетных².

Освоение богатства других культур, новое понимание их единства и построение в дальнейшем цельной картины мира в соответствии с идеями единства, равенства и внутренней духовной свободы всех людей на земле — задача XXI века. И отсюда, от целого, изначального — новая дифференциация накопленного, новое осмысление³. Оптимизм подобного рода свойствен многим исследованиям. Так, российский философ К.М. Кантор, рассматривая “неожиданные” изгибы спирали всемирной истории, отмечает, что люди живут своей историей, “...но все они вместе не образуют единого человечества как единой для всех культуры... сегодня былая изолированность культур, их несвязанность с другими постепенно ослабевает”⁴.

Вполне понятно, что любая культура и философия не могут выступать неким эталоном для других. В любой культуре и философии можно найти ценности, характерные для любой другой. Как справедливо замечает А.Е. Лукьянов, “главное здесь заключается не в поисках эталона, ибо

каждая философия имеет свою собственную и общемировую ценность...”⁵. Японский исследователь Хироми Ватанабэ, рассуждая о современных мировых проблемах взаимоотношений государств, важнейшую роль отводит восприятию культуры других стран, их обычаев, заимствование у них всего хорошего и полезного⁶.

Несмотря на существующие явные различия и противостояния в философских и культурологических устоях Запада и Востока, проблема взаимодействия и взаимообогащения указанных культур стала особенно актуальной. Мир становится более полиморфным. Общественное сознание позволяет увидеть эту проблему в позитивном свете и не только увидеть, но и построить практический диалог двух культур. “На примере изучения различий и особенностей восточных и западных культур, а также принципов их взаимодействия, — пишет А.П. Позднякова, — можно прояснить механизм диалога вообще”⁷.

Возможно, как предупреждал выдающийся румынский историк и феноменолог религии М. Элиаде, отмечая в специфике научного языка каждой культуры, философский диалог Запад—Восток “будет осуществляться не без некоторых разочарований”, но европейцы и неевропейцы все больше и больше осознают необходимость “мыслить в терминах всеобщей истории и ковать общечеловеческие духовные ценности”⁸. Однако известный западный философ и психолог К.Г. Юнг весьма пессимистически относится к пониманию и принятию Западом восточных традиций, считая, что восточные философские и религиозные концепции настолько отличны от западных, что европейский интеллект едва ли способен их усвоить. Причина такого положения, по мнению российского психолога А.Г. Асмолова, — типичная для многих ученых Запада эгоцентрическая установка мышления — “европоцентризм”: “Многие кросскультурные исследования грешат европоцентризмом, выдавая образцы видения личности, закономерности ее функционирования и развития в европейской культуре за нечто абсолютное, раз и навсегда данное, а затем избирая эти образцы за единственную систему отсчета при изучении личности в других культурах и цивилизациях”⁹. Следует добавить, что европоцентризм распространяется не только на феномен личности, но и в целом на такие гло-

бальные феномены, как культура, общество, цивилизация, а также признать тот «факт, что и Россия страдала «европоцентризмом»». В XIX и в начале XX в. «Восток воспринимался как нечто второсортное и застойное в цивилизационно-культурном плане по сравнению с Западом»¹⁰. Но тем не менее Россия всегда с симпатией относилась к Востоку. Проблемы взаимоотношений, взаимосвязей и взаимодействия между Россией и Востоком привлекали внимание отечественной науки уже многие столетия¹¹.

Симпатия России к Востоку — явление, разумеется, не случайное: Россия исторически имеет евразийскую природу. Рассматривая проблему отношения Россия — Запад — Восток, такие исследователи XX в., как П.Н. Савицкий, Н.С. Трубецкой, Л.П. Карсавин, Г.В. Флоровский, П.П. Сувчинский и др., отмечали, что русский народ нельзя отнести ни к европейскому, ни к восточному: русский народ образует самостоятельную самобытную этническую общность — евразийскую. И сегодня, когда Россия, русский народ стоит на пути самоопределения, такой взгляд является своего рода призывом к осознанию себя, своей судьбы.

В научных исследованиях нередко указания на пагубное влияние на человека западной культуры и его развитие и позитивное — восточной. Так, рассуждая об особенностях современной ситуации в России, Т.Е. Орлова пишет: «Западная тенденция ориентируется на социализацию личности, включение ее в жесткие иерархизированные отношения, восточная тенденция направлена на творческое развитие личности, актуализацию её индивидуального потенциала»¹². О том, что пора осознать, «что европейская цивилизация не есть общечеловеческая культура» и что сегодня все более усиливаются предчувствия «долгосрочного, а может быть, вечного культурно-исторического и религиозно-философского диалога Востока и Запада, дающего надежду на сохранение богатства культуры человечества во всем её объеме», — говорит Е. В. Суховерхов¹³.

«... западный человек проснется от гипнотического сна, навеянного ложной ортодоксальностью, — выражает уверенность Эванс-Вентц. — Широко открытыми глазами он будет почтительно взирать на своих долго не замечаемых братьев, мудрых людей Востока»¹⁴.

В научных материалах очень много моментов, отражающих негативное влияние западной культуры на Россию, отмечаются пагубные последствия и тяжелые перспективы в будущем, вплоть до «растворения» русской культуры. Однако есть и оптимистические взгляды. Так, А.А. Чернобров, говоря об «интервенции западной массовой культуры в Россию», отмечает при этом: «Все же «растворение» России в западной культуре не происходит и, как нам кажется, никогда не произойдет»¹⁵.

Исторически, географически и политически Россия занимает особое положение в мировом пространстве. «Существенной особенностью России как европейского мира является социокультурная «соположенность» различным цивили-

зациям: западной, восточной, античной. Это предполагает синтезирующий характер как русской культуры в целом, так и русской философской мысли в частности»¹⁶. В русском человеке, как считает С.П. Тучина, «непостижимым образом на архетипическом уровне ассимилируют полюса противостояния восточного и западного самосознания. Именно эти полюса для русского человека оказываются элементами сложившейся полифонии реальной духовной жизни, предопределяющей его исторический путь»¹⁷. По мнению этого исследователя, для русского человека исторически предопределена включенность в «два потока всемирной истории — восточный и западный» Аналогичную мысль высказывает и Ю.С. Осаченко, отмечая, что специфика российской культуры определяется «ее срединным положением между двумя наиболее значительными культурными традициями»¹⁸.

Вопросы взаимодействия России и Запада, России и Востока — это не только вопросы политического и экономического характера, это вопросы, касающиеся судьбы России и русских.

Каждая культура и цивилизация развиваются, идя своим положенным кем-то путем. Этот путь не случаен, он охраняет этнос и народ, питает его силой-энергией, помогает вынести и победить все возможные и невозможные трудности и препятствия. Схождение с этого исторического пути грозит культуре разрушением и смертью. История знает примеры преждевременного умирания культур и цивилизаций, но она знает и примеры, когда очень древние культуры обретают «второе дыхание», оставаясь в поле своего культурного архетипа (Китай, Индия).

Дружить и взаимодействовать можно с любыми культурами, можно и нужно их изучать хотя бы для того, чтобы лучше понять себя, понять те культурологические основания, которые питают нашу культуру. И прежде всего необходимы анализ и сравнение культур Востока и Запада. Но подобный анализ — вещь достаточно сложная. Для этого, как подчеркивал О.О. Розенберг, необходимо отказаться от «европейских ассоциаций», оценок, мнений, что изучение иной культуры не должно быть отвлеченным, а включать все возможные силы и чувства человеческого мировосприятия¹⁹. Аналогичного мнения придерживается известный исследователь Востока А. Уотс, считающий, что для европейца, изучающего Восток, основным препятствием является его клише мышления, которое «...до сих пор представляется европейцам неотъемлемым признаком академического и научного подхода к явлениям»²⁰.

Исходя из исторической предопределенности России, несущей в себе «два потока всемирной истории — восточный и западный», как мира евразийского, можно предположить, что восприятие восточной культуры, вхождение в ее поле будет процессом, «безболезненным» для русского человека.

Самосознание личности западного человека отличается, отмечает Е.А. Алисов, волей, направленной, прежде всего, на приспособление окружающего мира к себе и к удовлетворению своих

потребностей. “Русский же человек имеет свою уникальную оптику отражения, соединяющую восточный интуитивизм и западный рационализм”²¹.

Родство культур России и Востока подчеркивают С.К. Быструшкин и О.А. Керимшеева: “... позиции и философские идеи Востока ближе всего соприкасаются с духовными традициями России, ... которые являются центральным связывающим звеном между культурами Востока и Запада”²². А Ю.Д. Мишина, рассуждая о кризисе в России и отмечая множество точек соприкосновения между Востоком и Россией, приходит к выводу, “... что можно не изобретать велосипед, а обратиться к Востоку, к его философии, культуре, взглядам на природу и активность человека...”²³. Приветствовал союз России со странами Востока как охранительное средство и К.Н. Леонтьев, показав, что приобщение к западной цивилизации неотвратимо приведет к деградации русской духовности²⁴.

Как видим, в научной литературе просматривается большой интерес к восточной культуре. Вместе с тем изучению проблем развития личности в контексте восточной культуры, философии и психологии, как указывают некоторые авторы, уделяется недостаточно внимания, несмотря на научную и практическую актуальность этой проблемы²⁵.

Обращение к другой культуре, изучение другой культуры, ее традиций, другой философской системы — это, прежде всего, желание определить и показать своеобразие и ценности изучаемой культуры, а также попытка осуществить синтез лучшего в изучаемых культурных и философских традициях.

Представители и выразители религий разных народов, многочисленных философских школ и направлений на протяжении всей истории развития человечества изучали мир, природу, Космос, человека, все многообразие существующих отношений, обобщали накопленные знания, создавали сложные картины бытия и мироздания. Но лишь в восточной культуре произошло гармоничное слияние религии, науки и философии, что позволило древним мудрецам составить, нарисовать такую сложную, удивительно согласованную картину мироздания, наполнить ее глубоко научным и философским содержанием, создать взаимное соответствие всех вообразимых частей целого, всех существующих качеств и явлений, что даже сегодня, тысячи лет спустя, ученых поражает это величественное здание. Более того, кропотливое изучение древних рукописей, традиций, иных культурных памятников позволяет открывать все новые, доселе не известные современной науке знания, истины высокой нравственной силы.

Сегодня Россия находится в точке бифуркационного поиска — определения пути, который приведет ее к процветанию и счастью. Основная проблема состоит в том, что пока Россия напоминает больного, потерявшего память о прошлом человека, который смотрит на мир и не понимает, где его истинный путь. Перед современной рос-

сийской общественной, философской мыслью стоит задача формирования нового общественного сознания, нового мировоззрения, основанного на архетипических пластах родной культуры, которая прочно вошла в геном русского человека и этноса. В течение тысячелетий взор Руси был не просто обращен на Восток — Русь жила Востоком, она им была. Русская культура во многих отношениях насыщена светом Востока, его памятью. Лишь с этих позиций можно объяснить ту страсть, которую испытывали к Востоку в своем творчестве многие великие люди России: Ф. Достоевский, Н. Данилевский, В. Брюсов, М. Врубель, А. Блок, И. Стравинский, К. Бальмонт, А. Бенуа, В. Верещагин, Н. Гумилев, В. Хлебников, Д. Мережковский и другие.

Восток всегда был для России неисчерпаемым источником смыслов и ценностей. Для русского человека Восток не мир другой, соседской культуры, Восток — это его мир, с устойчивой и твердой верой в справедливость и добро, которые всегда выше жизненного расчета и костного повседневного бытия.

Обращение сегодня российского мира к миру Востока мы рассматриваем как обращение его к своему культурному архетипу.

Чтобы понять другой мир, необходимо обратиться к его культуре, чтобы понять другую культуру, преодолеть предвзятости, необходимо, прежде всего, “... обратиться к первоисточникам, памятникам другого философского мира”, — считает В.К. Шохин²⁶. Богатство восточной культуры и философии основано главным образом на богатстве древнего мифа, магии, астрологии, т.е. на знании, не совсем признанном официальной наукой. Не секрет, что сегодня еще отсутствуют, как считает И.Т. Касавин, “... философско-гносеологические основания для признания за этим огромным и ценным массивом человеческого опыта статуса нормального знания”²⁷. “Нормальные знания” и знания, заключенные в форму мифа, — есть ли необходимость противопоставлять их? В.И. Полищук вопрос ставит прямо: “...существует ли объективный критерий для различия мифа и реальности?”²⁸. Известный западный исследователь феноменологии мифа А.М. Пятигорский считает, что миф обладает “своими собственными глубинами и мелями, не говоря уж о тупиках, из которых наиболее безнадежный — почти полная невозможность в ходе исследования разделить субъективный и объективный аспекты мифа...”, при этом признавая миф как интереснейший объект научного исследования²⁹. Проблемы, возникающие при взаимодействии форм научного мышления и вненаучного, так называемого “паранаучного” познания, все больший и больший интерес вызывают у современных ученых. Об этом свидетельствуют научные публикации и проводимые конференции. Так, указанным проблемам был посвящен российско-немецкий симпозиум (Москва, 1995 г.). В частности, системе взаимоотношений мифа, логоса и науки посвятил свое выступление К. Хюбнер, а академик РАО В.А. Лекторский в докладе “Научное и вненаучное мышление: скользящая граница” говорил о формах и способах взаимодействия

научных и вненаучных форм мышления и неспособности теоретического осмысления единства человеческого познания. И все же из множества проблем, обсуждаемых на симпозиуме обращает на себя внимание тема единства человеческого опыта и человеческого знания³⁰.

И есть надежда, что на фоне истории философского осмысления мира пробьется новый образ науки и новых идеалов научности, совмещающих единство и многообразие человеческого опыта и культур.

Интересно, что характеризуя в целом восточную культуру, ее духовные ценности, К.Г. Юнг признается: смелые умы Востока на протяжении нескольких тысяч лет развили "...такие методы и философские доктрины, перед которыми бледнеют все наши, западные попытки в этом направлении"³¹. И далее автор предупреждает, "что нельзя недооценивать духовную глубину Востока"³². Роль восточной культуры в духовно-нравственном становлении человечества бесспорна, хотя не все исследователи придерживаются данного взгляда. Основным их аргументом является утверждение, что в целом историческая культура Востока иррациональна и не подлежит четкому научному анализу.

Рассматривать с исторической точки зрения накопленные человечеством знания и определять их статус "научное—антинаучное" — дело достаточно трудное и опасное. «... слово "антинаучность", — пишет Ю.Я. Бондаренко, — подразумевает противостояние науке, т.е. тому, что существует в данный момент исторического времени, в данный период»³³. Следует согласиться, что знания древних мудрецов Востока иррациональны, трудно укладываются в современные стереотипы мышления, форма их выражения нелегко поддается дискурсивному анализу. Так, в Философском энциклопедическом словаре о направлении восточной (индийской) философии говорится: индийская философия ... "уделяла больше внимания размышлениям над познанием трансцендентного"³⁴. Здесь "трансцендентное" понимается как выражение опыта, лежащего за границей человеческого сознания. Наш западный мир, западная наука и культура не способны, да и не желают воспринять мир глазами, разумом Востока. Справедливо и высказывание Рабиндраната Р. Махара: "Чтобы сделать первый шаг в осознании мира, нам необходимо отказаться от старых предубеждений, особенно от утверждения, что все, чего нельзя увидеть или доказать с помощью современной техники, не может быть реальным"³⁵. Этой же мысли придерживается и российский ученый С.Х. Карпенков. Говоря о сложности природы, о ее бесконечности и путях ее познания, он добавляет: "...для понимания природы рационального анализа недостаточно"³⁶. Тем более, что накопленный опыт, включающий различные смыслы культурно-исторического наследия Востока, как было указано выше, в большей мере иррационален и трансцендентен. То, что для западного человека должно иметь рациональное доказательство, для восточного человека достаточно "внутреннего" понимания, порождающего

феномен веры. Вера, как феномен познания мира, воспринимается западными исследователями неоднозначно. Часто она просто соотносится с религией и несет печать "слепой" веры, не позволяющей эволюционировать человеческому разуму. Однако есть и другие точки зрения. Так, С.П. Мамонтов считает, что "...вера как внутренняя потребность людей, лежащая в основе религии, не только породила и в течение тысячелетий питала культуру, но была и остается одним из главных консолидирующих и стабилизирующих факторов общественной жизни"³⁷.

Вера не пропадает и не угасает, она имеет определенную диалектическую сущность для человека, для его эволюционного развития. Вера, по всей вероятности, является эквивалентом духовности. "Но движение к вере, — считает Г.П. Выжлецов, — у нас вызвано несомненной тягой к подлинной духовности, возрождением духовности, возрождением интереса к вечным истинам бытия"³⁸. А по мнению И.В. Киреевского, вера, разум и чувства в совокупности могут породить "цельные человеческие знания"³⁹.

Русскому этносу изначально присуща тяга к подлинной духовности, поэтому-то православие с истинами любви и добра достаточно легко легло на древние верования и культурно-бытовые особенности славян. Эти особенности стали одним из факторов формирования самобытной этнической культуры русских, формирования евразийского пространства.

Необходимо признать, наше современное сознание не приемлет феномен веры без логического доказательства. Вера и знание — извечный конфликт, хотя, как считал К.Г. Юнг, "вовсе не обязательно, чтобы знание и вера находились между собой в конфликте. По сути дела, нам необходимо и то, и другое, нам недостаточно одного только знания или одной лишь веры"⁴⁰. А далее он констатировал: "Так уж исторически сложилось, что оторванность европейца от своих корней в конце концов привела к расколу сознания на веру и знание"⁴¹. Любопытную точку зрения на сей счет высказал в свое время крупнейший русский философ В.С. Соловьев, характеризуя современную философию XX века: "Последние необходимые результаты западного философского развития утверждают в форме рационального познания те самые истины, которые в форме веры и духовного созерцания утверждались великими теологическими учениями Востока"⁴². Таким образом, один лишь рациональный философский подход к пониманию восточной культуры просто невозможен. К тому же многие авторы все чаще отмечают дегуманизирующие тенденции в процедурах научного поиска, основанных на рациональном подходе. Суть одного из отрицательных нюансов, присутствующих в современной научной методологии, по мнению А.К. Сухотина, заключается в том, что ученый при исследовании природы членит ее, разделяет, дробит. Природа «...предстает ученому "столь же разорванной и фрагментарной"». В конечном итоге формируется "частичный" человек с соответствующей методологической установкой»⁴³.

Вместе с тем в недрах западной современной философии уже наметились прогрессивные изменения, смена существующих парадигм. Это связано с глубокой культурно-исторической ретроспекцией, со своеобразным, как считает А.С. Колесников, “спуском” к основаниям, к тем сферам, где можно найти прообразы, “архетипы” новых неустаревавших решений, философских, художественных, ценностных или научных⁴⁴. Есть надежда, что и в России традиционный подход в философии, истории философии будет постепенно наполняться ментальностью Востока, несущей собственные константы и понятия ей присущие. Это даст возможность лучше понять древние истины, истоки культуры, воссоздать взгляды, ценностные ориентации мыслителей прошлого, воссоздать целостную картину исследуемой культуры и тем самым расширить представления человека о многообразии мира, подойти к решению проблемы об истинности знаний о мире, человеке, Вселенной, об истинности пути, по которому идет человечество. Рассматривая философию как общую методологию познания, а также как неотъемлемый механизм функционирования любой культу-

ры, можно допустить, что история восточной культуры, мышления и мировоззрения является прежде всего историей философской культуры, детерминированной особенностями времени (эпохи), опыта, метода познания.

Психолог В.В. Знаков, рассматривая духовность человека в зеркале религиозной веры, замечает, что лишь философская концепция дает современным психологам ключ к “решению проблемы истинности знаний о мире”⁴⁵. Тем более это касается русской и восточной культур, ценности которых нельзя рассматривать без присутствия философии. Все существующие культурологические смыслы русской и восточной культур просто пропитаны философией, рождены в благоприятном синтезе с ней. И эти смыслы, как и сама философия, были всегда обращены к человеку, чтобы сделать его внутренний мир более совершенным, более обширным, более объемлющим и, в сущности, более человеческим. Эти смыслы близки и необходимы российскому человеку, России в построении нового общества ноосферной эпохи, в основе своей содержащей архетипические ценности и смыслы евразийской природы.

Примечания и ссылки

- ¹ Хироми Ватанабэ. Глобализация сознания как условие выживания // Япония сегодня. — 1998. — № 4. — С. 10.
- ² Макаев В.В., Малькова З.А., Супрунова Л.Л. Поликультурное образование — актуальная проблема современной школы // Педагогика. — 1999. — № 4. — С. 5–10.
- ³ Дмитриков А., Довченко О. Знакомьтесь: биолектика. // Природа и Человек (Свет). — 1999. — № 2. — С. 7.
- ⁴ Кантор К.М. Дезинтеграционно-интеграционная спираль всемирной истории // Вопросы философии. — 1997. — № 3. — С. 44.
- ⁵ Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). — Изд. 2-е. — М., 1992. — С. 4, 6, 7, 17.
- ⁶ Хироми Ватанабэ. Глобализация сознания как условие выживания. — С. 10.
- ⁷ Позднякова А.П. Проблема диалога “Восток-Запад” // Россия и Восток: Проблемы взаимодействия. — Новосибирск, 1999. — Ч. 2. — С. 73.
- ⁸ Юнг К.Г. Йога и Запад: Сборник: Пер. с нем. — Львов, 1994. — С. 32–34.
- ⁹ Асмолов А.Г. У порога неклассической релятивистской психологии. // Сибирский психологический журнал. — Томск, 1998. — Вып. 7. — С. 10.
- ¹⁰ Курьянов Ю.А. Внешняя политика России в XX веке: “Европоцентризм” и “восточный фактор” // Россия и Восток: Проблемы взаимодействия. — Ч. 2. — С. 44–46.
- ¹¹ Нарбаев Н.Б. Россия и Восток: Макроисторическая динамика в концепциях ученых евразийской школы // Россия и Восток: Проблемы взаимодействия. — Ч. 2. — С. 62–63.
- ¹² Орлова Т.Е. Восточные и западные тенденции в современной образовательной ситуации России // Россия и Восток: Проблемы взаимодействия. — Новосибирск, 1999. — Ч. 1. — С. 20.
- ¹³ Суховерхов Е.В. Россия в ее отношении к Западу и Востоку // Россия и Восток: Проблемы взаимодействия. — Новосибирск, 1999. — Ч. 3. — С. 52–57.
- ¹⁴ Эванс-Вентц. Предисловие к 4-му изданию // Тибетская книга мертвых: Пер. с англ. — М., 1998. — С. 14.
- ¹⁵ Чернобров А.А. Западная и восточная культура и лингвофилософские парадигмы // Россия и Восток: Проблемы взаимодействия. — Ч. 3. — С. 83–84.
- ¹⁶ Овчаров А.А. Философский синтез русской мысли // Россия и Восток: Проблемы взаимоотношения. — Ч. 2. — С. 79.
- ¹⁷ Тучина С.П. Русский человек между Востоком и Западом // Россия и Восток: Проблемы взаимодействия. — Ч. 3. — С. 80–82.
- ¹⁸ Осаченко Ю.С. Восток-Запад: Проблемы понимания иной культуры в контексте образования // Сибирь. Философия. Образование. (Новокузнецк). — 1997. — № 1. — С. 36.
- ¹⁹ Розенберг О.О. Буддизм: Проблемы истории. — М., 1989. — С. 113.
- ²⁰ Уотс А. Путь дзэн. — Киев, 1993. — С. 26.
- ²¹ Алисов Е.А. Принцип отражения в формировании сознания // Россия и Восток: Проблемы взаимодействия. — Ч. 1. — С. 80.
- ²² Быструшкин С.К., Керимшиева О.А. Восприятие национальных японских и китайских традиций учащимися общеобразовательных школ России // Россия и Восток: Проблемы взаимодействия. — Ч. 3 — С. 128–129.
- ²³ Мишина Ю.Д. Взгляд на проблему активности личности через призму западной и восточной культур // Россия и Восток: Проблемы взаимодействия. — Ч. 1. — С. 94–95.
- ²⁴ Леонтьев К.Н. Антология. — СПб., 1995. — Кн. 1.
- ²⁵ Соболевников В.В. К вопросу развития личности в буддийской психологии // Россия и Восток: Проблемы взаимодействия. — Ч. 1. — С. 116–117.
- ²⁶ Шохин В.К. Брахманистская философия. — М., 1994. — С. 14–15.
- ²⁷ Касавин И.Т. Постигая многообразие разума // Заблуждающий разум?: Многообразие всенаучного знания. — М., 1990. — С. 12.
- ²⁸ Полищук В.И. Культурология. — М., 1998. — С. 193, 196, 163.
- ²⁹ Пятигорский А.М. Мифологические размышления: Лекции по феноменологии мифа. — М., 1996. — С. 62.
- ³⁰ Научные и ненаучные формы мышления. Wissenschaftliche und außerwissenschaftliche Denkformen. — М., 1996. — С. 336.
- ³¹ Юнг К.Г. Предисловие к кн. Дайсэцу Судзуки «Основы дзэн-буддизма» // Дзэн-буддизм. Судзуки Д. Основы дзэн-буддизма. Кацуки С. Практика дзэн: Пер. с англ. — Бишкек, 1993. — С. 16–17.

³² Там же.

³³ Бондаренко Ю.Я. Лики судьбы: Введение в тему: (Генезис и эволюция идеи судьбы в свете проблем детерминизма). — М., 1999. — С. 29.

³⁴ *Философский энциклопедический словарь*. — М., 1997. — С. 177, 194.

³⁵ Рабиндранат Р. Махар. Смерть одного гуру // Свет на Востоке. — 1995. — С. 14, 201.

³⁶ Карпенков С.Х. Основные концепции естествознания: Учеб. пособие для вузов. — М., 1998. — С. 23, 149.

³⁷ Мамонтов С.П. Основы культурологии. — Изд. 2-е, доп. — М., 1996. — С. 219.

³⁸ Выслецов Г.П. Философия ценностей и вызовов XXI века // Философия и вызовы XXI века. — СПб, 1996. — С. 42–48, 44, 47.

³⁹ Киреевский И.В. Критика и эстетика. — М., 1979.

⁴⁰ Юнг К. Йога и Запад. — С. 35.

⁴¹ Там же.

⁴² Соловьев В.С. Кризис западной философии // Сочинения. В 2 т. — 2-е изд. — М., 1990. — Т.2. — С. 121–122.

⁴³ Сухотин А.К. Дегуманизирующие тенденции науки // Философия и вызовы XXI века. — СПб, 1996. — С. 77–79.

⁴⁴ Колесников А.С. Историко-философский процесс и реальность современной зарубежной мысли // Философия и вызовы XXI века. — С. 30.

⁴⁵ Знаков В.В. Духовность человека в зеркале психологического знания и религиозной веры // Вопросы психологии. — 1998. — № 3. — С. 104–114.

Ханн Крис

(г. Галле, Германия)

АНТРОПОЛОГИЯ КАК КОСМОПОЛИТИЧЕСКАЯ НАУКА И ЕВРАЗИЙСКОЕ ЕДИНСТВО*

Введение

В данной статье я хотел бы описать основные цели и обозначить научную позицию возглавляемого мною отдела в недавно образованном Институте социальной антропологии имени Макса Планка (Max Planck Institute for Social Anthropology, MPIASA) в Галле (Германия). Я начну с краткого обзора сегодняшнего состояния антропологических (этнологических) наук, отмечая существующие моменты недопонимания и недостатки. Далее мне хотелось бы представить отдел “Постсоциалистическая Евразия” и объяснить, почему в ближайшее время мы планируем отказаться от использования категории “постсоциалистический” и настаиваем на понимании фундаментального евразийского единства, включающего значительную часть Западной Европы, Средиземноморье, Ближний Восток, Юго-Восточную Азию, которые никогда не находились под контролем марксизма-ленинизма. Речь идет о необходимости объяснить и понять ценность существующего разнообразия, а также о достижении единства через новое утверждение его принципов. Этого можно достигнуть путем понимания ценности одновременно различий и общего, схожего в наших академических традициях.

Антропологические и этнологические науки

Очевидно, что антропологические и этнологические исследования являются тем полем научного интереса, в котором региональные и национальные традиции имеют решающее значение в постановке исследовательской проблемы и формулировании конкретных вопросов и задач¹. Не существует общепринятого широкого термина для обозначения комплекса антрополого-этнологических дисциплин. Так, некоторые

американские коллеги, до сих пор преданные тому, что разрабатывалось в Соединенных Штатах как подход с четырех точек зрения, понимают под антропологией комплекс четырех субдисциплин: биологической (физической), лингвистической и культурной антропологии и археологии. Для других антропология (без добавления поясняющего определения) означает именно культурную антропологию. В последнее десятилетие она и получила распространение во многих прежде социалистических странах. В Британии такие исследования принято считать социальной антропологией. Некоторые ученые — в частности, из молодого поколения — предпочитают разводить американскую культурную и британскую социальную антропологии на том основании, что помимо соответствующих сопутствующих определений различными являются их предмет и стиль исследований. В то же время нужно осознавать и тот факт, что один и тот же термин может пониматься по-разному в различных традициях. Например, как я понимаю, русский термин “этнография” довольно долго служил в России для обозначения обсуждаемой дисциплины в целом, тогда как и в американском, и в британском английском он подразумевает сбор и представление данных полевых работ, что является в основе своей описательной деятельностью, в отличие от аналитической или объяснительной.

Значение этих ключевых терминов мгновенно выводится из их греческих корней. Однако история того, как они понимались в разных дисциплинах, во многом связана с германской историей. Так, слово “*Ethnographie*” (“этнография”) было представлено как синоним слова “*Völkerkunde*” (изучение, описание разных народов) в 1770-е годы Августом Людвигом Шлецером, а вскоре появился термин “*ethnologia/ethnologie*”² (“этно-

* Перевод О.В. Пак (Колесниковой).

логия”). В настоящее время в немецкоязычном сообществе *Ethnologie* и *Völkerkunde* используются как взаимозаменяемые понятия, оба противостоящие понятию *Volkskunde*, означающему “изучение своего народа”, практики, называемой также “национальная этнология” (“national ethnology”)³ и в англоязычном сообществе соотносящейся с антропологией “на дому” (“anthropology at home”)⁴. Отчасти по политическим причинам в последние годы некоторые университетские кафедры *Volkskunde* в Германии были переименованы в кафедры *europäische Ethnologie* (этнология Европы). Те, кто заинтересован в наведении объединяющих дисциплинарных мостов, предлагают использование таких терминов, как *die Ethnowissenschaften*, но у меня складывается впечатление, что это только дань моде, и, по сути, поле антропологических дисциплин в Германии все еще продолжает оставаться весьма фрагментированным, разрозненным, что характерно и для международной ситуации в целом.

Что касается термина *антропология*, то он является, возможно, самым неоднозначным из перечисленных. В области наших исследований он скорее будет означает то, что в Англии сегодня назвали бы биологической антропологией. Это направление не получило развития в послевоенной Германии, но сообщество Макса Планка, к которому мы также принадлежим, в настоящее время старается улучшить ситуацию путем создания Института эволюционной антропологии имени Макса Планка в Лейпциге (Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie in Leipzig). Другим и, возможно, более значимым будет использование в Германии термина “антропология” в смысле философского понимания изначальной природы человеческого. В таком случае основоположником антропологии можно назвать Иммануила Канта — жителя Кенигсберга (Калининграда в наши дни). Принято считать, что его ученик Готфрид фон Гердер был наиболее значительной фигурой в истории развития социальной (культурной) антропологии, поскольку именно он сделал акцент на разнообразии человеческих народов и их культур, выразив это в своем концепте *Volksgeist*. Общепринято рассматривать Гердера как культурного релятивиста эпохи модерна, противопоставляя его идеи концептам французской революции, таким как права человека и универсализм, но этот взгляд чрезмерно упрощает многие сложные интеллектуальные связи⁵. Можно предположить, что космополитическая мировая история Канта, его понятия “гражданского общества” и ожидание “вечного мира” способны вдохновить сегодняшние антропологические попытки. Как недавно отметил Кейт Харт, комментируя Канта, “задача построения глобального гражданского общества является первостепенной для двадцать первого века, и антропологические воззрения должны сыграть в этом деле свою роль”⁶.

Но что сегодня представляют собой эти “антропологические воззрения”? Мне кажется, что требуется какая-то свежая, объединяющая, вдохновляющая идея, чтобы преодолеть сбивающую

с толку фрагментацию, которую мы описали. Сегодня мы имеем дело с ситуацией, когда интеллектуальные традиции в области наших исследований могут рассматриваться наравне с теми феноменами, которые мы изучаем, с позиций их разнообразия. Как все эти различные интеллектуальные культуры взаимодействуют друг с другом? Поздний Эрнест Геллнер рассуждал над этим, начав свое погружение в интеллектуальный мир поздней советской этнографии, более тридцати лет назад⁷. Он так описал ситуацию своим англоязычным читателям: “Термины, дефиниции, границы предметов в Советском Союзе совершенно иные, нежели в Британии... Тот, кто был обучен в британской традиции социальной антропологии, в момент вступления в мир советской антропологии испытывает мощный, но без сомнения, полезный культурный шок... стоит посетить Россию и подвергнуться этому шоку от представлений конкурирующей традиции, чтобы почувствовать, насколько глубокими и распространенными остаются до сих пор отдельные местные представления”⁸.

Геллнер продолжил свое наблюдение, проведя в России год в период перестройки, но насколько я знаю, он не опубликовал ничего относительно перемен, которые произошли в дисциплине за это время, а также после распада Советского Союза. Несмотря на возросшую мобильность некоторых ученых и постоянное увеличение числа международных конференций, у меня не сложилось впечатления, что российская антропология нашла сегодня в Западной Европе большее признание, чем 10 или 20 лет назад. То же самое можно сказать о большинстве других стран Восточной Европы. Я полагаю, что, возможно, там появился поток идей в ином направлении, но утверждение Геллнера о силе “местных представлений”, я уверен, до сих пор сохраняет свою обоснованность.

Институт социальной антропологии имени Макса Планка

Наш новый исследовательский институт можно назвать *deus ex machina* на антропологической “сцене” в Германии. Он был основан в 1998 г. как небольшой компонент в процессе полного перестраивания структуры научных и академических учреждений в Восточной Германии после ее объединения с Западной. Английский язык является сегодня доминирующим в научном сообществе. Наш институт был назван по-английски: Max Planck Institute for Social Anthropology — и это не только потому, что я получил образование в рамках британской традиции, но и потому, что Гюнтер Шлее — бывший профессор университета в Белефельде, а также второй директор-основатель института — выражает свои симпатии британской традиции и имеет тесные контакты с ее представителями. В Германии мы были официально признаны как Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung. При этом не только простая публика, но и наши старшие коллеги из других институтов, объеди-

ненных именем Макса Планка, продолжают ассоциировать предмет наших исследований с изучением так называемых “примитивных” или “племенных” сообществ. (Такое впечатление, что разница между *Naturvölker* и *Kulturvölker*, обозначенная в XIX в., все еще жива в немецком языке.)

До сих пор большинство наших проектов разворачивается в различных регионах Африки и Евразии, но мы строго следуем принципам сравнения, независимым от регионального сходства. Отдел профессора Гюнтера Шлее называется “Конфликт и интеграция”. До настоящего момента основными регионами исследования были Восточная Африка, где сам Шлее вел работы в Судане, Эфиопии и Северной Кении, а также Западная Африка, где одним из главных вопросов было взаимодействие между оседлыми земледельцами и скотоводами Фюльбе. Однако недавно Шлее принял решение расширить свой отдел, чтобы развернуть работы в Северной Ирландии, Македонии и Казахстане. Сфера интересов включает в себя такие темы, как этничность и политические аспекты идентичности. На более глубоком теоретическом уровне его исследования посвящены осмыслению общих принципов, детерминирующих природу и величину групп, в которые объединяется человечество и которые затем могут быть мобилизованы в конкуренции за ресурсы, статусы и т.п. По его предположению, теория игры и подходы “рационального выбора”, до сих пор развиваемые главным образом в отношении индивидуальных агентов социального действия, могут быть плодотворны для проникновения в суть изучаемой им проблемы. Практическая ценность таких исследований очевидна: не так давно сам Шлее был активно вовлечен в мирные переговоры в Сомали в качестве советника и эксперта.

Предполагается, что в перспективе наш институт должен сформировать третий отдел, который будет заниматься исследованиями в области правовой антропологии. В настоящее время почву для этого подразделения готовит проектная группа под руководством Франца и Кибет фон Бенда-Бекманн, которая занимается изучением ситуации правового плюрализма в самых разных районах: Индонезии (где наблюдения ведутся уже более нескольких десятилетий), Индии, Тибете, Литве, Восточной Германии, Марокко. Эта группа исследователей интересуется многими вопросами в области права и управления на фоне распространяющихся глобализационных процессов, некоторые из которых имеют тенденцию подрывать главенство “закона государства” (“state law”), подменяя его новыми формами “обычного права” (“customary law”). Основные актуальные дискуссии в этой сфере ведутся по поводу пределов ограничения религиозного закона, различий между публичным и частным, требованиями коренных народов и распространением прав человека. Некоторые результаты исследований в данной области позволяют утверждать, что попытки реализации универсальных, общечеловеческих принципов на практике часто являются малопродуктивными в смысле реаль-

ной эмансипации в сообществах. И этом случае очевидны значение и актуальность ведущихся теоретических и практических разработок.

Отдел, которым заведую я, в первые три года своего существования был сосредоточен на вопросах изменения отношений собственности в постсоциалистических странах. Своей специализацией мы выбрали изучение процессов деколлективизации в сельском хозяйстве, отчасти потому что сельский сектор был относительно хорошо описан (для некоторых стран) в предыдущий, социалистический период. Наиболее сильная группа наших исследователей работала в Сибири: в районах между Ямалом и Камчаткой мы изучали ряд ситуаций, уделяя особое внимание практикам северного оленеводства и охоты, а также новым имущественным и организационным формам взаимоотношений, особенно общине.

Результаты всех этих “постсоциалистических” проектов недавно были опубликованы⁹. Изучение отношений собственности в сельской местности будет продолжаться еще в течение нескольких лет, но уже в меньшем объеме. На данный момент приоритетной является тема религии и гражданского общества.

Постсоциалистическая Евразия

Отдел, который возглавляю я, называется “Постсоциалистическая Евразия”. В этом названии нашел отражение тот факт, что вся наша работа, как предыдущие проекты по имущественным отношениям, так и последние проекты, связанные с религией и с гражданским обществом, базируется на полевых исследованиях в странах, официально признававших главенство социалистической идеологии в ее марксистско-ленинском варианте. Можно оспаривать строгость этого утверждения в случае с Китаем, где на данный момент мы имели один из проектов. Конечно, маоизм имеет значительные отличия от советской модели. И хотя Китай формально не отказался от доктрины социализма, мы все-таки склонны рассматривать его сегодня как постсоциалистическую страну¹⁰. Это значит, что в целом большая часть территории Евразии имеет общее в своем недавнем прошлом — историю социалистического правления. Другими словами, единая идеология и набор похожих институтов были навязаны странам, которые до этого отличались и основными источниками доходов, и политическими и религиозными структурами, и ценностями и убеждениями, и т.д. Сравнительный анализ результатов этого наложения социалистического “слоя” поверх такого разнообразия определяет наш основной интерес, несмотря на трудность задачи. Пока социалистические режимы все еще были в силе, этой проблемой западные антропологи почти не занимались, в том числе из-за трудностей с получением доступа к месту полевых работ¹¹. Еще одним непростым, но чрезвычайно интересным вопросом является сравнительный анализ текущих изменений: насколько постсоциалистическое развитие позво-

ляет вернуться к прежним местным формам социальной жизни и ценностям, характерным для досоциалистического периода? Учитывая, что усилия социальной инженерии по гомогенизации регионального и социального разнообразия были успешными, насколько эта уже в большей степени однородная социальная масса оказывается под влиянием именно социализма, который отличается от более общих модернизационных процессов (индустриализации, массового образования и т.д.)?

Поскольку обозначенные задачи являются интересными, а постсоциалистические страны до сих пор еще относительно мало изучены, несмотря на то, что доступ к ним теперь не более проблематичен, чем к другим частям света, какое-то время мой отдел будет сохранять данный фокус исследований. До сих пор существует необходимость в понимании современных процессов трансформации с точки зрения “обычных людей”, редко принимаемой во внимание такими дисциплинами, как экономика, социология, политические науки. А именно эти дисциплины доминируют сейчас в западной литературе по транзитологии. Мы старались показать, что антропологические подходы могут дополнить знания, полученные в других областях социальных наук¹². Другими словами, наряду с заполнением давнего пробела в западной антропологической литературе мы пытаемся создать особую нишу для социальной антропологии среди большого количества социальных исследований, посвященных сегодня постсоциалистическим странам. Двойная цель усиливает на практике то пристрастие современной западной антропологии, имеющее корни в разработках Франца Боаса и Бронислава Малиновского, к детальному этнографическому рассмотрению текущего состояния социальной жизни с точки зрения антрополога, анализирующего свой опыт и результаты полевых наблюдений. Другие методы и подходы, в частности исторические, сыграли лишь небольшую роль в определении наших методологических предпочтений. До сих пор в наших проектах доминировали полевые работы и “презентизм”^{*}.

Обозначенные мной исследовательские проблемы не потеряют своего потенциала по мере ухода социализма в прошлое, и я думаю, что тщательные полевые работы в отдельных небольших сообществах еще надолго останутся критерием антропологической практики. Но сохранять акцент на социализме и его эффектах в долгосрочной перспективе представляется недостаточным. Недавно мы учредили серию публикаций под названием “Исследования Галле в антропологии Евразии”, и я ожидаю, что уже в ближайшее время мы сможем избавиться от прилагательного “постсоциалистический” в обозначении нашего отдела. Целью этого проекта является изучение базовой общности Евразии, не зависящей от опыта марксизма-ленинизма-маоизма последнего столетия (хотя, возможно, имеет смысл рассматривать социализм как своеобразный продукт евразийской

истории). Я не могу согласиться с взглядами некоторых западных ученых, рассматривающих разделение Европы как следствие “холодной войны” в контексте близкого соотношения с “цивилизационными” различиями Запада и Востока¹³. В частности, с позиций долговременной антропологической перспективы мне кажется, что схожесть западной и восточной христианских традиций намного превосходит их различия. Вообще говоря, меня убеждают аргументы Джека Гуди¹⁴, утверждающего, что многие классические западные теории, как, например, рассуждения Макса Вебера, несправедливо этноцентричны в утверждениях о превосходстве Запада или в диагностировании “европейского чуда”. Гуди показывает, что на протяжении многих столетий Европа в своем развитии по многим позициям отставала от Китая. Радикально траектория развития, по его мнению, стали расходиться только с началом индустриализации, что связано скорее со случайными историческими факторами, чем с глубокими различиями в “культурах” или в “цивилизациях”. Конечно, Гуди начал свою антропологическую карьеру как специалист по Западной Африке. В результате, не отрицая потрясающих различий на многих уровнях социальной организации, он, тем не менее, был впечатлен цивилизационной схожестью Евразии на макроуровне, что обнаруживается при ее сравнении с субсахарными сообществами Африки, в которых нет такого уровня грамотности, развития земледелия, больших городских поселений и социального неравенства — того, что входит в число основных характеристик Евразии.

Таким образом, в моем отделе есть некий конфликт между “презентистским” акцентом на постсоциалистических сообществах Евразии и необходимостью начать в долгосрочной перспективе исследование общности и целостности Евразии, прослеживающиеся со времен позднего бронзового века. И я предвижу постепенную смену профиля нашей деятельности как раз в сторону второй задачи, что совсем не означает отказа от практики полевых работ. Я также надеюсь, что сдвиги в этом направлении укрепят наши связи и сотрудничество с учеными из других частей Евразии, в том числе с теми, для кого “презентизм” никогда не был предпочтительной парадигмой. По различным причинам проводя большую часть XX столетия в попытках убеждать от наследия ранних форм эволюционизма, западные социальные и культурные антропологи могут многое приобрести от более близкого знакомства с другими антропологическими традициями, которые никогда не оставляли в стороне “большие вопросы” человеческой истории. Даже несмотря на то, что эти традиции имели свои недостатки и слабости, связанные с необходимостью удовлетворять определенным идеологическим ограничениям, Геллнер¹⁵ не сомневается в том, что советские ученые весьма творчески подходили к адаптации теорий, происходящих от Моргана и Энгельса. И хотя Геллнер не был сторонником марксизма, он оценивал данную традицию гораздо выше,

* Подразумевается акцент на изучении особенностей сообществ в синхронной перспективе. (Примеч. перев.)

чем ту разновидность “культурных исследований”, которые начали проникать в западную антропологию ко времени его смерти в 1995 г.

Я резюмировал свою позицию в конце предисловия к первому тому нашей новой серии следующим образом: «В то время как распространение новых программ в социальной или культурной антропологии можно рассматривать как форму академического империализма, Институт социальной антропологии имени Макса Планка не имеет намерений создавать новую парадигму. Мы отдаем предпочтение сравнению и обобщению, а также скрупулезным полевым работам в духе Малиновского. Мы обязуемся уважать верования и практики тех, кого мы изучаем, а также разнообразие интеллектуальных интересов наших коллег

в других научных учреждениях. Как в многообразии верований и практик, которые мы изучаем в мире, мы признаем ценность и во множестве научных подходов, появившихся в эпоху империй и доктрин национализма под названиями антропология, этнология и этнография. Однако следует признать, что современная антропология нуждается в более широком видении своих задач. Ей необходимо избавиться от навязчивой ассоциации с изучением “примитивного” и “экзотического” и стать истинно глобальной в своих сравнениях. С этой точки зрения, более пристальное внимание к Евразии и новый фокус интересов на ее исторической общности могут инициировать трансформацию наших местечковых научных традиций в зрелую космополитическую науку»¹⁶.

Примечания и ссылки

- ¹ Barth Fredrik et al. Four Traditions in Anthropology. — Chicago: Chicago University Press (в печати).
- ² Vermeulen Han F. Origins and institutionalization of ethnography and ethnology in Europe and the USA, 1771–1845 // Han F. Vermeulen and Arturo Alvarez Roldán (eds). Fieldwork and Footnotes. — L.: Routledge, 1995. — P. 39–59.
- ³ Hofer Tamás. Anthropologists and native ethnographers in Central European villages: comparative notes on the professional personality of two disciplines // Current Anthropology. — 1968. — Vol. 9. — P. 311–15.
- ⁴ Jackson Anthony (ed.). Anthropology at Home. — L.: Tavistock, 1987.
- ⁵ Zammuto, John H. Kant, Herder and the Birth of Anthropology. — Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- ⁶ Hart Keith. The Memory Bank: Money in an unequal world. — L.: Profile Books, 2000. — P. 11.
- ⁷ Gellner Ernest. State and Society in Soviet Thought. — Oxford: Blackwell, 1988.
- ⁸ Там же. — С. 1–2.
- ⁹ Kasten Erich (ed.). People and the Land: Pathways to reform in post-Soviet Siberia. — Berlin: Dietrich Reimer, 2002; Hann Chris et al. The Postsocialist Agrarian Question; property relations and the rural condition // Halle Studies in the Anthropology of Eurasia, 1. — Münster: LIT, 2003.
- ¹⁰ См.: Latham Kevin. Rethinking Chinese consumption: social palliatives and the rhetorics of transition in postsocialist China // C. M. Hann (ed.). Postsocialism: ideals, ideologies and practices in Eurasia. — L.: Routledge, 2002. — P. 217–37.
- ¹¹ Humphrey Caroline. Marx Went Away but Karl Stayed Behind. — Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998.
- ¹² Hann Chris (ed.). Postsocialism: ideals, ideologies and practices in Eurasia. — L.: Routledge, 2002.
- ¹³ См.: Huntington Samuel P. The Clash of Civilizations and the Making of the New World Order. New York: Simon and Schuster, 1996.
- ¹⁴ Goody Jack. The East in the West. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996; Idem. Food and Love; a cultural history of east and west. — L.: Verso, 1998.
- ¹⁵ Gellner Ernest. Op. cit.
- ¹⁶ Hann Chris et al. The Postsocialist Agrarian Question...

В.Р. Фельдман
(г. Кызыл)

К ВОПРОСУ О “КОЧЕВНИЧЕСКИХ ЦИВИЛИЗАЦИЯХ” ЕВРАЗИИ

В историческом востоковедении, социальной и культурной антропологии, а также в социальной философии (работы Н.В. Абаева, А.М. Буrowsкого, А.И. Мартынова, Ю.В. Рандалова, Г.Л. Санжиева, И.С. Урбанаевой и др.) общество тюрко-монгольских народов Евразии (как в России, так и за рубежом) сравнительно редко выводится на уровень цивилизации.

В научном сообществе доминирует убежденность в том, что кочевники Евразии в период раннего Средневековья находились в границах первобытного традиционного общества. (работы Г.Е. Грумм-Гржимайло, Н.Я. Данилевского, Л.Е. Куббель, Н.Н. Крадина, В.В. Радлова, А.М. Хазанова, Г.Е. Маркова, А.П. Садохина и др.).

Цель предлагаемой статьи — привлечь внимание специалистов в области социальной философии и исторического востоковедения к тем теоретическим выводам, которые следуют при рас-

смотрении генетической структуры кочевнического общества Евразии исходя из постнеклассической общеметодологической парадигмы.

Отметим, что почти никто из современных исследователей не отрицает возникновение в разных частях “орбис террарум” кочевников Евразии и в разное историческое время кочевнических конфедераций и империй, самой крупной из которых была интерэтническая и интерконтинентальная империя Чингисхана (“Темучина”, “Темуджина”).

Однако большинство ученых эти механизмы этносоциальной и этнокультурной интеграции государствами не признают. Например, в работах Н.Н. Крадина конфедерации и империи кочевников Центральной Азии рассматриваются в качестве более или менее сложных “вожеств”, обладающих отдельными признаками государства, но все-таки не доходящими до его полной качественной определенности¹. Н.Н. Крадин придержи-

ваются мнения, что в обществе, где основу хозяйственной системы составляло кочевое скотоводство, не могла появиться интенция к созданию государства². Исходя из данной аргументации и некоторых других оснований социокультурного характера, он считает совершенно невозможным связывать кочевнические “вожества” с понятием “цивилизация”. Его вывод в целом категоричен и однозначен: никакой “цивилизации” кочевников не было и не могло быть³.

Поднимая вопрос о существовании “кочевнических цивилизаций” тюрко-монгольских народов Евразии, следует отметить, что в научном сообществе далеко не все признают теорию “цивилизации”, так как ее содержание крайне размыто, неопределенно и никакого консенсуса относительно эмпирического объекта данного понятия нет⁴.

Столь жесткое отношение к понятию “цивилизация” вряд ли оправданно. Когда первобытное общество уходит в историческое прошлое, в процессе социальной самоорганизации формируется гораздо более сложная социальная система с существенно изменившимся способом организации общественной жизни.

Эти механизмы социального управления в обществах земледельцев включали государство с растущим бюрократическим аппаратом и системой налогообложения производителей материальных благ, с национальной или мировой монотеистической религией, кодифицированной системой права, религиозно-политическими доктринами, различными формами письменности и т.д.

Поскольку способ организации социальной жизни первоначально был в значительной мере локализован (относительно слабое взаимодействие социальных систем), формируются его качественно определенные вариации, что и фиксирует понятие “цивилизация”.

В частности, способ организации социальной жизни российской евразийской цивилизации включал в себя первоначально власть в форме традиционного господства, православие (затем к этой религии вполне комплиментарно присоединились ислам и буддизм), кодифицированную систему права (прошла путь от традиционной концепции права к либеральной), религиозно-политическую мессианскую доктрину “Москва — Третий Рим” (позже ее заменила теория “официальной народности”, в советский период — вариации марксизма).

В процессе становления российской евразийской цивилизации сложились ее приоритеты в сфере ценностей: “государственность”, “патриотизм”, “социальная справедливость”, “коллективизм” и др.

Что же касается общества кочевников Евразии, то постнеклассическая парадигма в лице такой ее составляющей, как теория социальной самоорганизации позволяет внести некоторые коррективы в представления о его переходе к цивилизации, формировании “кочевнических цивилизаций”.

Начнем с того, что в период раннего Средневековья в тюрко-монгольском мире Евразии развитие частной собственности не привело к такому обострению социальных противоречий, которое потребовало бы создание государства. Кочевая аристократия обеспечивала личную безопасность и неприкосновенность собственности с помощью наемников (“дружины”)⁵.

Вместе с тем кочевое скотоводство не создавало общество с резкой имущественной дифференциацией социальных групп. Бедность в западно-европейском смысле этого слова была выражена довольно слабо. Как отмечал Л.Н. Гумилев, “жизнь кочевников была обеспеченной, но трудной...”⁶.

Однако хорошо известно, что любое общество как более или менее сложноорганизованная система является системой открытой, взаимодействует с природой и внешней социальной средой. В принципе, общество не может быть “закрытым”, так как вынуждено непрерывно восполнять (и даже увеличивать) растрченную энергию, осуществлять информационные обмены и другие взаимодействия с внешней средой, без которых его развитие и поддержание собственной качественной определенности становится крайне затруднительным или почти невозможным.

Традиционное общество кочевников Евразии также являлось открытой сложноорганизованной социокультурной системой. Если хозяйство и социальная организация общества тюрко-монгольских народов после завершения формирования почти не изменялось, то в сфере религиозных верований, мифологии и культуры изменения были заметны⁷.

Возможно, это связано с относительно самостоятельной логикой развития форм общественного сознания, ролью творческой фантазии, воображения человека, живущего не столько в искусственно созданной среде, сколько в полифонии природных ландшафтов.

Но несмотря на отсутствие в традиционном обществе кочевников Евразии в области хозяйства и социальной организации стремления выйти на новый, более высокий уровень общественного развития, способ организации жизнедеятельности данного социума начинал изменяться, обретая набор тех черт, которые характерны для ранних цивилизаций.

Почему это происходило? Почему в геополитическом пространстве Евразии стали возникать, развиваться, разрушаться и снова возникать интерэтнические кочевнические конфедерации и империи?

Вряд ли их возникновение стоит редуцировать исключительно к роли внешней социальной среды в силу ряда обстоятельств, побуждающих кочевников к внешней активности экспансионистского характера.

Существовали и внутрисистемные мотивации войн кочевников Евразии. Л.Н. Гумилев связывал этногенетические и этнополитические процессы на просторах Великой Степи с ролью эне-

гии космического происхождения, что до сих пор не может получить достаточно убедительного подтверждения⁸.

В действительности эти мотивации экспансионистской активности кочевников были обусловлены тем, что М. Вебер называл “жаждой собственности” уже существующих частных собственников. И кочевая аристократия и рядовые кочевники связывали с войнами увеличение и дивергенцию своей собственности.

Как бы то ни было, во время войн, в случае удачи, общество кочевников начинало стремительно усложняться, что требовало внесения изменений в способ организации социальной жизни.

В процессе целевых управленческих воздействий и самоорганизации в усложняющемся обществе кочевников изменения происходили, прежде всего, в системе “традиционного господства” и религиозных верований. Так, древнетюркские письменные источники показывают, что в каганатах культ Неба (“Тэнгери”) уже выполнял функцию поддержки высшей власти, освящал власть кагана, по сути дела бытийствовал в качестве официальной религиозно-политической доктрины⁹.

Конечно, “каганаты” и “империи” кочевников Евразии не дотягивали до тех критериев государственности, которые сформировались на базе эмпирических объектов западно-европейского общества (отсутствие специализированного бюрократического аппарата и налогообложения).

Однако данные механизмы управления и интеграции общества представляли одновременно явное движение за пределы родоплеменной организации традиционного социума кочевников. Существенно изменившиеся территориальные и демографические характеристики общества, необходимость контролировать завоеванную полиэтническую периферию привели к созданию института наместничества, использованию рунических письменностей в системе социальных коммуникаций (у монголов в ходе создания общеимперской системы писаного права — “Великая Яса”).

Трансформация кочевнических обществ в гораздо более сложные системы имперского характера не только отразилась в области религиозных верований и поэзии (героический эпос), но и вызвала к жизни монументальную архитектуру по-

гребальных сооружений и монументальную скульптуру.

Не исключено, что общесоциологической закономерностью является связь между пространственно-демографическими, властными характеристиками общества и появлением различных форм возвышенного и грандиозного в их определенном бытии, в архитектуре, скульптуре, поэзии и др.

Таким образом, в условиях усложнения кочевнических обществ под влиянием внешних факторов и самодвижения, самоорганизации в данных социальных системах механизмы социального управления приобретали некоторые черты государственности (постояннодействующая система контроля и насильственной редистрибуции собственности, связанная с завоеванными этническими группами; внешняя политика; близкая к монотеизму национальных религий религиозно-политическая доктрина и др.). Это развитие механизмов управления обществом в направлении государственности являло собой одновременно становление набора признаков ранних цивилизаций (достаточно мощный интегрирующий динамический религиозно-политический центр, с постоянной практикой редистрибуции собственности; имперская идеология (“тэнгрианство”); многоукладное хозяйство, включавшее в себя ремесло, металлургию и внешнюю торговлю; монументализм в архитектуре и скульптуре и др.).

В заключение отметим, что кризис и распад кочевнических имперских образований означали качественное упрощение объекта социального управления. В процессе самоорганизации из механизмов социального управления выбраковывались элементы, связанные с имперской формой общественной организации. Кочевнические общества с набором признаков ранних цивилизаций утрачивали многие из них безвозвратно.

Что касается дошедшей до нашего времени части традиции тюрко-монгольских народов Евразии, то при определенных условиях ее некоторые составляющие могут быть сохранены и реализованы, так как представляют собой совокупность ценностей не только региональной, но и общечеловеческой значимости (этноконфессиональная экологическая культура, традиционная педагогика, эстетические ценности и др.).

Примечания и ссылки

¹ Крадин Н.Н. Империя хунну. — М., 2002. — С. 242–246.

² Там же. — С. 248–249.

³ Там же. — С. 38.

⁴ Шахназаров Г.Х. Откровения и заблуждения теории цивилизации. — М., 1999.

⁵ Конрад Н.И. Образование монгольской державы и Юаньская империя в Китае // Избранные труды. — М., 1974. — С. 414.

⁶ Гумилев Л.Н. От Руси до России. — М., 1997. — С. 107.

⁷ Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало. — М., 2001. — С. 15–47.

⁸ Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. — Новосибирск, 1992.

⁹ Поэзия древних тюрков. VI–XII вв. — М., 1993. — С. 24, 26, 30 и др.

Е.А. Тюгашев
(г. Новосибирск)

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС В ЭПОХУ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ: ДИСКУРС ПЕРВОГО ЕВРАЗИЙЦА

Междисциплинарный дискурс евразийства. Для дисциплинарно и дисциплинированно мыслящего исследователя евразийство предстает иррациональным смещением различных стилей мышления. В идеологии евразийства усматривают элементы социальной философии, мифа, мистики, превращенного православия, утопии, строго научного подхода лингвиста, историка, географа, этнолога и т.п. Поэтому евразийское учение политкорректно определяют как “синтетическое”, “гибридное”, сложное для одномерного восприятия.

Вместе с тем этому учению нельзя отказать в определенной цельности и монизме. Так, А.Г. Дугин пишет: “На всех уровнях, во всех секторах мысли, в религии и экономике, в философии и политике, в культуре и науке — одна цель, один метод, один путь, одна отправная черта: Евразия”¹. Евразия — прежде всего, остальное — потом.

Евразию Н.С. Трубецкой называл главным предметом исследования ученых, принимающих участие в евразийском движении. Это исследование, как указывал он, ведется сразу несколькими науками — географией, антропологией, археологией, этнографией, статистикой, историей, историей искусства и т.д. Наряду с чисто описательными исследованиями евразийство обращается к исследованиям, осмысляющим фактический материал, — к историософии, этнософии, геософии и т.д. Далее должны были развиваться исследования прикладные.

Цель совместной работы специалистов по самым разнообразным отраслям знания — известный научно-философский синтез, не исключающий систематического богословия. “... Вместо энциклопедии, т.е. анархического конгломерата друг с другом не согласованных научных, философских, политических, эстетических и т.д. идей, — подчеркивал Н.С. Трубецкой, — должна быть создана стройная и согласованная система идей. А этой системе идей должна соответствовать и система практических действий”².

Таким образом, евразийство поставило задачу широкого духовно-практического синтеза в проведении законченного цикла междисциплинарных фундаментальных и прикладных исследований одного единственного главного объекта — Евразии. Образ Евразии, по замыслу Н.С. Трубецкого, направляет формирование вновь создаваемой стройной и согласованной системы идей, конституирует евразийское сознание и евразийское самосознание, а следовательно, и евразийскую науку, философию, религию, утопию и все другое, необходимое для сознательной жизни народов Евразии.

Базовый дискурс психологии. Призыв Н.С. Трубецкого к интеллектуальному восстанию против романо-германской культуры и формированию евразийской науки как альтернативы европейской науке напоминает программные ус-

тановки “Пролеткульта”³. Думается, исторический процесс окончательно ни подтвердил, ни опроверг возможность существования собственно пролетарской культуры. Но исторический процесс наглядно демонстрировал тождество буржуазного и пролетарского сознания, основанное на общей включенности буржуазии и пролетариата в систему товарно-денежных отношений.

Любопытно, что и евразийство не отрицает концептуальной преемственности с европейской наукой. Ключевым звеном здесь является понятие личности, на котором, по словам Н.С. Трубецкого, строятся и философская, и историософская, и социологическая, и политическая стороны евразийства. Понятие личности он считает одним из самых важных понятий, лежащих в основе евразийского учения. Более того, евразийскую систему наук, на его взгляд, должна возглавлять особая наука о личности — персонология. В предмете персонологии Евразия интерпретируется как многонародная личность в совокупности с ее физическим окружением. Следовательно, Евразия есть объект евразийского учения, а личность — его предмет.

Конкретная личность, по Н.С. Трубецкому, есть психофизиологическое целое, вырастающее из определенного физического окружения. Личность многолика. Она не только индивидуальна, но и социальна, т.е. существует в форме коллективной личности (как это принято считать в праве). Во взаимоотношениях между этнологическими личностями Н.С. Трубецкой предлагает проследживать явления сходства и различия, притяжения и отталкивания, внешнего подражания и внутреннего духовного родства. “Как отдельный человек, будучи обречен на длительное общение с исключительно чуждыми ему по духу людьми, испытывает мучительную тоску, могущую превратиться в неврастение, духовное разложение, — пишет Н.С. Трубецкой, — так точно и народ, попавший в неподходящую для него среду народов, может духовно разложиться”⁴. Поэтому с позиций евразийства учет особенностей национальных характеров и их взаимоотношений представляется существенным для практического решения национального вопроса.

В европейской науке изучением личности наиболее активно занимается психология. Несмотря на то, что евразийство расширяет и углубляет понятие личности, отправным пунктом в евразийском движении остается все же психология. “...Весь центр тяжести должен быть перенесен в область психологии интеллигенции европеизированных народов”⁵, — пишет Н.С. Трубецкой. Полный переворот, революция в психологии народов представляются наиболее важными для евразийцев.

Психология национального вопроса. Первый раздел работы Н.С. Трубецкого “Европа и че-

ловечество” начинается экспозицией европейского толкования национального вопроса. “Позиции, которые может занять каждый европеец по отношению к национальному вопросу, довольно многочисленны, но все они расположены между двумя крайними пределами: шовинизмом с одной и космополитизмом с другой стороны, — пишет Н.С. Трубецкой. — Всякий национализм есть как бы синтез элементов шовинизма и космополитизма, опыт примирения этих двух противоположностей”⁶.

Н.С. Трубецкой не сомневается, что европеизму шовинизм и космополитизм представляются противоположностями, в корне отличными точками зрения. Между тем, как доказывает он далее, различие между шовинизмом и космополитизмом состоит не в принципе, а в степени. Общее основание шовинизма и космополитизма Н.С. Трубецкой усматривает в психологии эгоцентризма — склонности видеть в своем этносе эталон и вершину человеческого развития. Психологическая точка зрения позволяет ему объяснить факт “оптического обмана”, когда психика культурно далеких этносов представляется похожей на психику детей.

Кинематограмма эволюции или принцип несоизмеримости? Психология эгоцентризма лежит, по мнению Н.С. Трубецкого, в основе эволюционной модели всемирно-исторического процесса. Развитие человеческого рода мыслится как продвижение по прямой линии, но отдельные народы останавливаются на разных ее точках, в то время как другие народы успели продвинуться несколько дальше. «В результате, окинув взглядом общую картину ныне существующего человечества, мы можем увидеть всю эволюцию, ибо на каждом этапе пути, пройденного человечеством, и сейчас стоит какой-нибудь застрявший народ, стоит и “топчется” на месте. Современное человечество, в своем целом, представляет, таким образом, как бы развернутую и разрезанную на куски кинематограмму эволюции, и культуры различных народов отличаются друг от друга, именно, как разные фазисы общей эволюции, как разные этапы общего пути мирового прогресса»⁷.

Общая эгоцентризм как ненаучный пред-рассудок, Н.С. Трубецкой предлагает раз и навсегда изгнать из этнологии момент оценки, следовать не принципу градации народов и культур по степеням совершенства, а новому принципу равноценности и качественной несоизмеримости всех культур и народов земного шара. Только в этом случае, убежден он, этнология станет настоящей научной дисциплиной.

Моральный кодекс евразийства. Практическое решение национального вопроса Н.С. Трубецкой видит в политике, которую можно было бы назвать политикой избирательной, селективной интернационализации — заимствования отдельных элементов культуры разных народов с целью обогащения и дальнейшего развития собственной национальной культуры. Полагая, что такое решение вопроса до сих пор не имело удачных исторических прецедентов, Н.С. Трубецкой тем не менее не считает это решение невозможным.

На его взгляд, необходимым условием успеха является исполнение двух заповедей: “познай самого себя” и “будь самим собой”. Истинное самопознание приведет к постижению природы народов, к утверждению самобытности, стремлению и умению быть самим собой. В исполнении указанных правил Н.С. Трубецкой видит долг и счастье всякого народа, живущего не по лжи, а по совести. Достигнув самобытности, основанной на самопознании, человек (и народ) никогда не вступит в противоречие с самим собой, всегда будет перед собой искренним и непременно нравственным.

Свою научно-пропагандистскую деятельность Н.С. Трубецкой рассматривает как исполнение нравственного долга. Вместе с тем он возлагает определенные моральные обязательства и на читателей, как своих сторонников, так и оппонентов. Более подробно моральный кодекс евразийства, состоящий из 11 заповедей, он формулирует в заключении к работе “Европа и человечество”.

Об истинном и ложном интернационализме. Н.С. Трубецкой оговаривается, что формы народного самопознания чрезвычайно разнообразны, они могут осуществляться как при сильном преобладании логической рефлексии, так и при решающем участии иррациональной интуиции. Народ живет веками, вследствие чего самопознание постоянно развивается, переходя от одной ступени самопостижения к следующей.

Национализм он считает одной из форм самопознания народа как этнологической личности. Н.С. Трубецкой отмечает пестрое многообразие национальных характеров и психических типов народов. Истинным, логически и морально оправданным он считает только тот национализм, который проникнут желанием быть самим собой, а не тем, как стать другим. Желание быть “как другие” логически и морально оправдано не как самоцель, а только как средство развития самобытной национальной культуры.

Различные виды ложного национализма активно ведут к упразднению самобытности народа, к его ассимиляции в плане внешней или внутренней формы, деформируют действительное содержание национальной культуры. Истинный национализм строится на “самодовлеющем познании”, принципиально миролюбивом и терпимом по отношению ко всякой иной самобытности. Улавливая во всяком другом народе все черты, похожие на его собственные, истинный национализм заимствует наиболее удачные воплощения этих черт в виде той или иной культурной ценности.

В указанном смысле, на наш взгляд, можно говорить не только о ложном и истинном национализме, но и — по аналогии — о ложном и истинном интернационализме, хотя сам Н.С. Трубецкой осуждает интернационализм решительно и безусловно, отождествляя его с космополитизмом. Думается, эта позиция противоречит самим основам евразийского учения.

Национально-культурная революция. Будучи лингвистом-формалистом, Н.С. Трубецкой языком генетика и в духе Менделя анализирует

модельную ситуацию скрещивания чистых культур народов А и В. Он приходит к выводу, что комбинирование культурных традиций, антропологическое смешение создают практически у каждого индивида передаваемую по наследству от поколения к поколению помесь признаков разных народных культур. “В общем смесь получается у каждого своя, и все они довольно различные, смотря по условиям личной биографии каждого отдельного субъекта, причем, конечно, у людей со сходной биографией различия в смеси не так значительны”⁸, — заключает он.

Оживленное культурное общение народов А и В дифференцирует национальную культуру каждого из них за счет включения элементов противоположной культуры. Такого рода “генетический” анализ доказывает справедливость положения В.И. Ленина: “Есть две нации в каждой современной нации — скажем мы всем национал-социалам. Есть две национальные культуры в каждой национальной культуре”⁹. В этнологическом отношении это положение представляется безусловно верным с эпохи дуально-родового брака.

В этносоциальном организме, согласно Н.С. Трубецкому, этнокультурный обмен протекает на двух уровнях — на уровне “верхов” и на уровне “низов” национальной культуры. Может случиться так, что “верхи” и “низы” черпают культурные ценности из разных “иноземных” источников. При несистемном усвоении культурных ценностей между “верхами” и “низми” образуется культурный разрыв и национальное единство нарушается, вследствие чего и возникает сосуществование двух национальных культур в одной национальной культуре. Размышляя над русской культурой, Н.С. Трубецкой требует прежде всего отдавать себе точный отчет в этнографическом характере ее “низов” и “верхов” и в их связях с другими национальными культурами.

По его мнению, русские культурные “верхи” всегда жили более или менее органически переработанными культурными традициями, рецепированными сначала от Византии, потом — с романо-германского Запада. Нижний этаж здания русской культуры образован антропологическим смешением восточных славян, угро-финнов и урало-алтайцев. Стихия низовой русской культуры в какой-то мере преобразовала и усвоила византийское православие, но туранская “кровь-и-почва”, по его мнению, оказались несоизмеримыми романо-германской норме, в результате чего в петровской России образовался культурный разрыв между “верхами” и “низми”. По оценке Н.С. Трубецкого, инициированная Петром Великим романо-германская национально-культурная революция “сверху” завершилась в 1917 г. туранской национально-культурной революцией “снизу”.

Турано-семитский блок. Казалось бы, здание национальной русской культуры должно было завершаться, объективно и органически вырастать из основания русской стихии. Вместе с тем очевидно, что здание национальной русской культуры не могло завершаться, объективно и органически вырастать исключительного

из внутреннего основания русской стихии. В любом государстве культура “верхов” — не от мира сего, благодаря чему и обеспечивается морально-политическое превосходство верхов. Недостаточность собственно туранского основания русской культуры обнаружилась, пожалуй, еще во время Смуты. Поэтому систематическое национально-культурное строительство было неизбежно обусловлено национально-культурной переориентацией “верхов”, поиском внешнего основания дальнейшего развития социального организма, мобилизацией внешних этнокультурных ресурсов.

Так, реформам Петра I предшествовали положо-фильская и греко-фильская ориентации, опосредствовавшиеся малороссийской контактной зоной. Ресурсы византийской и западно-славянской культур все же оказались недостаточными. Тогда Петр I, как пишет Н.С. Трубецкой, поначалу решил позаимствовать у “немцев” только военную технику, но постепенно увлекся. Органическая несамодостаточность русской стихии выразилась в ее подражательности: “Весь восемнадцатый век прошел для России в недостойном по-верхностном обезьянничании с Европы”¹⁰.

Свержение романо-германского ига в Октябрьской революции стало возможным благодаря той же европеизации, которая позволила России, по выражению Ленина, “выстрадать марксизм”. Это высшее достижение иудео-христианской культуры оказалось удивительно притягательным для низовой стихии русской культуры, что объясняется, на наш взгляд, особенностями туранской психики.

Раскрывая значение туранского элемента для русской культуры, Н.С. Трубецкой выделил единый туранский этнопсихологический тип, оттенками или вариантами которого являются тюркский, монгольский и угро-финский типы. По характеристике Н.С. Трубецкого, типичный представитель туранской психики отличается душевной ясностью и спокойствием. Типичный тюрк не любит вдаваться в тонкости и в запутанные детали, оперируя наглядными образами. Не только его мышление, но и все восприятие действительности, его поступки, поведение и быт укладываются сами собой в простые и симметричные рудиментарные схемы. Это человек системы подсознательной, но системы устойчивой, стройной и цельной. Тюрк любит, чтобы все было уже дано, а не задано. Разыскивать и создавать те исходные и основные схемы, на которых должны строиться его жизнь и мирозерцание, для тюрка всегда мучительно, ибо любые изыскания всегда связаны с острым чувством отсутствия устойчивости и ясности. Поэтому тюрки охотно заимствовали удобные и ясные готовые схемы, в которые можно было вложить все, весь мир во всей его конкретности.

Типичный тюрк по своему характеру — это логико-сенсорный рациональный интроверт. На этой особенности тюркской психики основано “странное”, по наблюдению Н.С. Трубецкого, явление притяжения между психикой тюркской и семитской. Эти психики, отмечает он, диамет-

рально противоположны и в то же время они идеально дополняют друг друга. “Семит, выискивающий противоречия, находящий особое удовольствие в обнаружении противоречий и в казуистическом их преодолении, любящий ворошиться в сложно переплетенных и запутанных тонкостях, и тюрк, более всего ненавидящий тревожное чувство внутреннего противоречия и беспомощный в его преодолении, — это две натуры, не только не сходные, но и прямо друг другу противоположные, — подчеркивал Н.С. Трубецкой. — Но в этой противоположности и причина притяжения: семит делает за тюрка ту работу, на которую сам тюрк не способен, — преодолевает противоречия и подносит тюрку решение (пусть казуистическое), свободное от противоречий. И немудрено поэтому, что, ища необходимой базы для устойчивого равновесия, тюрк постоянно выбирает такой базой плод творчества семитского духа. Но, заимствуя этот плод чуждого духа, тюрк сразу упрощает его, воспринимает его статически, в готовом виде и, превратив его в одно лишь незыблемое основание своей душевной и внешней жизни, раз и навсегда мумифицирует его, не принимая никакого участия в его внутреннем развитии”¹¹. Так, например, тюрки приняли ислам от семитов как завершенное данное, и тюрки-хазары были единственным в истории несемитским народом, сделавшим своей государственной религией иудаизм.

Судя по данной Н.С. Трубецким характеристике, отношения между психотипом тюрка и психотипом еврея на языке соционики могут быть идентифицированы как дуальные отношения полного взаимодополнения. Семитский характер — это характер этико-интуитивного рационального экстраверта. В отношении дуальности с еврейским элементом туранский элемент составил основную силу, движущую народными массами в русской революции. Именно характерологические особенности туранского этнопсихологического типа объясняют влияние еврейской культуры в советском обществе.

Взгляд из Израиля. Тот факт, что евреи, еврейство и даже Израиль занимают заметное место в теории евразийства, не случаен. Анализ еврейского национального характера и разоблачению антисемитизма Н.С. Трубецкой посвятил специальную статью “О расизме”.

Правда, неоевразийство, по мнению Д. Конторера, участника российско-израильского семинара “Мир после 11 сентября. Место в нем России и Израиля”, апеллирует к исламско-тевтонскому синтезу и отводит евреям единственное законное место — в газовой камере¹². Поскольку неоевразийцы обличают “Систему”, то Д. Конторер считает своим долгом выступить в защиту “Системы”, в которой он видит культуру и цивилиза-

цию, в создании которых историческое еврейство сыграло решающую роль. “Как бы ни становилось нам плохо в лоне иудео-христианской цивилизации, именно она — в здешнем, земном контексте — обеспечивает нам право на существование и саму возможность такового”, — заключает Д. Конторер.

Заметим, что всякая Система системна. Историческое еврейство стоит у истоков как христианской, так и исламской цивилизации. Следовательно, оно должно также принять свою долю исторической ответственности за жертвы как ГУЛАГа, так и Освенцима. Окончательно сложившийся в XX веке исламско-тевтонский синтез есть такой же элемент Системы, как и еврейство, без которого эта Система интеллектуально несамодостаточна. Юдофобия в рамках Системы оказывается превращенной формой юдофилии — сильнейшим притяжением, компенсируемым отчаянным выталкиванием.

По словам Д. Конторера, историческая заслуга евреев заключается в том, что они принесли в этот мир благую весть о Личности — фундаментальном основании личности человеческой, без которого “даже греки уперлись в тупик напрасного бунта против бессмысленной необходимости, вертящей между колен дурацкое веретено Ананке”. А Всевышний вывел евреев из Египта, даровал Тору и обещал по завету им эту землю на вечные времена.

Д. Конторер сетует на несбыточность этого обещания: “...Отказ народов от еврейских даров оборачивается для нас пламенем Освенцима”. Неблагодарное поведение народов объясняется, возможно, тем, что благая весть оставляет всех (за исключением еврейского народа) в тисках бессмысленной необходимости. Дарованный культ личности на практике оборачивается системным культом отдельных лиц.

Традиционное европейское учение о личности во многом не удовлетворяло евразийцев. Н.С. Трубецкой указывал, что “основным пороком европейской культуры и цивилизации является забвение и извращение природы личности”¹³. Кроме того, он напоминает о православном учении “о сатане как реальной личности, вожде целого сонма бесов”¹⁴. В противоположность сатанинскому романско-германскому обезличиванию всех народов земного шара, взгляду на них как на “ценный” исторический материал, обеспечивающий баланс сил в европейской Системе, Н.С. Трубецкой выдвинул принцип живой исторической личности, творчески развивающейся в естественной системе родственных по духу, но различных по своему психотипу народов. Какова же эта система интертипных отношений для каждого из народов в отдельного — предмет специального этнопсихологического исследования.

Примечания и ссылки

¹ Дугин А. Преодоление Запада // Трубецкой Н. Наследие Чингисхана. — М., 2000. — С. 25.

² Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания. От автора // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. — М., 1995. — С. 109.

³ Об этой аналогии см.: Трубецкой Н.С. Мы и другие // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. — С. 358–359.

⁴ Там же. — С. 112.

⁵ Трубецкой Н.С. Европа и человечество // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. — С. 102.

⁶ Там же. — С. 57.

⁷ Там же. — С. 66.

⁸ Там же. — С. 87.

⁹ Ленин В.И. Критические заметки по национальному вопросу // Ленин В.И. Полн. собр. соч. — Т. 24. — С. 129.

¹⁰ Трубецкой Н.С. Европа и человечество. — С. 102.

¹¹ Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания. О туранском элементе в русской культуре // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. — С. 151.

¹² Конторер Д. Российское неоевразийство — взгляд из Израиля: (Материалы российско-израильского семинара “Мир после 11 сентября. Место в нём России и Израиля”, 25 января 2002 г.) // <http://www.kurginyan.ru/clubs.shtml?cat=36&id=100>.

¹³ Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания. От автора. — С. 107.

¹⁴ Трубецкой Н.С. Религии Индии и христианство // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. — С. 268.

А.В. Кулагин
(г. Барнаул)

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ПОДХОДА В ИСТОРИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ЕВРАЗИЙЦЕВ

Историческую концепцию можно считать фундаментом идеологии евразийского движения в среде русской эмиграции в 1920–1930-е годы. В исторической концепции очерчены границы России-Евразии, а анализ развития этого пространства на протяжении веков показал его цельность и значительную самодостаточность. Евразийское понимание исторического процесса связано с именами историка Г.В. Вернадского, лингвиста и этнографа Н.С. Трубецкого (его творчество способствовало становлению евразийской исторической концепции), географа и экономиста П.Н. Савицкого, философа Л.П. Карсавина, правоведа Н.Н. Алексеева. Именно в рамках этого направления впервые в отечественной науке была обоснована необходимость и возможность использования междисциплинарного подхода в исторических исследованиях, вытекающего из понимания исторического процесса как взаимоотношения пространства, времени и личности. “Только в свете этих принципов разрозненные факты, устанавливаемые наукой, слагаются в некоторое единство. Только в свете этих принципов установима подлинная связь наук, достижимо цельное понимание мира”¹.

Анализ использования междисциплинарного подхода в евразийской исторической концепции позволяет видеть, как обогащение методов исторического исследования, обращение к достижениям самых различных научных дисциплин помогают исследователю в реконструкции исторического процесса, в создании наиболее полной и общей картины прошлого. Аналогичные явления происходят во всех сферах научного знания и обращение к одному из первых опытов такого подхода в исторической науке представляется своевременным.

Основные научные дисциплины, привлекаемые евразийскими авторами (кроме собственно исторических), — это география, геология, почвоведение, языкознание, фольклористика, культурология, религиоведение, социология, право, экономика. Естественно, с привлечением к созданию исторической концепции крупных специалистов в этих областях осмысление истории, мес-

та и роли России становится целостным. Именно использование такого подхода привело евразийцев к пониманию (возможно, впервые четко сформулированному) многонациональности, многовекторности, многофакторности России и российского исторического процесса. В настоящей статье мы остановимся на кратком анализе лишь двух составляющих междисциплинарного подхода в исторической концепции евразийцев — географического фактора и достижений сравнительного языкознания.

Роль географического фактора (ландшафт, климат, окружение), по мнению евразийцев, очень велика. Более того, евразийство считается первой русской школой геополитики, а в работе П.Н. Савицкого “Геополитические заметки по русской истории” (Прага, 1927) впервые на русском языке употребляется термин “геополитика”. Евразийцы используют и особое определение, характеризующее пространство, на котором развивается культура, — “месторазвитие” параллельно с рядом подобных категорий (месторождение, местопроизрастание, местообитание). Геологические, гидрологические, климатические, биологические характеристики территории находятся во взаимной закономерной связи. Социально-историческая среда определяется всеми этими характеристиками.

“Под месторазвитием человеческих обществ, — писал Г.В. Вернадский, — мы понимаем определенную среду, которая налагает печать своих особенностей на человеческие общности... Социально-историческая среда и географическая обстановка сливаются в некое единое целое, взаимно влияя друг на друга”². Культурные традиции оказываются как бы выросшими в географический ландшафт, месторазвитие становится “культурно-устойчивым”, приобретает особый, специфический и свойственный только ему культурный тип.

Главной особенностью географической среды России-Евразии и ее стержнем евразийцы считали степную полосу, простирающуюся от Амура до Карпат. К степной полосе с севера примыкает зона лесов и тундра, с юга — горные системы.

В меридиональном направлении все это четырехполосное пространство пересекается системами больших рек (Днепр, Дон, Волга, Обь, Иртыш, Енисей, Лена). Внешние очертания евразийской географической области характеризуются отсутствием выхода к открытому морю и, соответственно, отсутствием “изорванной” береговой линии, присущей Европе, Восточной и Южной Азии. Эта область имеет также свои климатические особенности. Наличие в этом целом таких разнообразных по своему природному и хозяйственному характеру частей, как лес, степь и горы, и существование между этими частями естественной географической связи (реки) позволяют, по мнению евразийцев, рассматривать Евразию (имеются в виду внутренние районы материка, в отличие от “окраинных”) как, до известной степени, самодовлеющую хозяйственную область. Кочевые образования неоднократно предпринимали попытки к объединению этого пространства. Наглядный пример — Великая Степь. Позже в этом же направлении шло расширение Российского государства, с установлением к началу XX в. контроля практически над всем внутренним, “срединным” пространством Евразии.

Отсутствие природных границ на территории Евразии — естественная причина, исторически провоцирующая народы, ее населяющие, к объединению. Вся история Евразии есть последовательная цепь попыток создания единого всеевразийского государства. Попытки эти предпринимались и с Востока и с Запада. Именно эти цели преследовали скифы, гунны, хазары, монголы, славяно-русы, советские коммунисты. На протяжении всей известной истории, позволяющей проследить взаимодействие евразийских народов, по мнению евразийцев, наблюдается одна и та же закономерность — пульсирующее чередование двух периодически сменяющих друг друга геополитических форм организации евразийского пространства. Это чередование единой государственности и системы государств. Вот как схематически представляется исторические ритмы организации евразийского пространства Г.В. Вернадский³:

- I. а) Единая государственность (Скифская держава).
б) Система государств (сарматы, готы).
- II. а) Единая государственность (Гуннская империя).
б) Система государств (авары, хазары, камские болгары, Русь, печенеги, половцы).
- III. а) Единая государственность (Монгольская империя).
б) Система государств (распад Монгольской империи: Золотая Орда, Джатай, Литва, Русь, Казань, киргизы, ойраты, монголы).
- IV. а) Единая государственность (Российская империя, СССР...?).

Схема Г.В. Вернадского заканчивается вопросительным знаком. Сейчас можно дополнить схему следующим пунктом — распадом единого общевразийского государства (СССР). Исходя

из логики построений евразийцев можно предположить в будущем объединение этой территории. Такие прогнозы являются гипотетическими, ибо на данный момент пока нет ярко выраженных предпосылок этого, но не видно и факторов, исключающих такую возможность.

Евразийское понимание истории, предполагающее значительное влияние на нее географических факторов, позволило евразийцам выдвинуть новое понятие — “геософия”, т.е. учение о влиянии географических факторов на историко-культурное развитие стран и народов. Этот подход, по мнению П.Н. Савицкого, “открывает путь к установлению небывало тесных связей между историческими и географическими началами, определявшими и определяющими собой прошлое, настоящее и будущее русского народа”⁴.

Другая грань евразийской исторической концепции — использование достижений сравнительного языкознания. Н.С. Трубецкой общепризнан крупным европейским специалистом в этой области. При его непосредственном участии был создан и действовал Пражский лингвистический кружок, работа которого внесла значительный вклад в науку и в немалой степени оказала влияние на формирование философии структурализма. Многие исследователи евразийства и современники отмечали тот факт, что Н.С. Трубецкой, оставаясь идейным лидером движения, тем не менее не оставил и не ослабил своей академической деятельности, которую он продолжал в качестве профессора Венского университета. Исследуя тюркские, финно-угорские и славянские языки и фольклор, Н.С. Трубецкой отмечает значительную переплетенность этих культурно-исторических массивов не только в русском языке, но и во всей российской культуре — художественном творчестве, музыке, поэзии и даже религиозности.

Научные изыскания приводят Н.С. Трубецкого к выводу о том, что продолжительное соседство и параллельное развитие обнаруживают черты специального сродства языков различного происхождения. Пример тому — балканские языки: болгарский, румынский и новогреческий. Таким образом, Н.С. Трубецкой впервые сформулировал понятие “языкового союза”. Особенно это родство проявляется в фонологическом ряде соседствующих языков, чему посвящена опубликованная после смерти автора работа “Основы фонологии”. В ней Н.С. Трубецкой обосновывает необходимость тройственного подхода к сравнительному изучению языков: 1) историко-генетического, 2) ареально-исторического (языковые союзы, языковые зоны), 3) типологического. Первый и второй наиболее интересны и полезны в деле реконструкции исторического процесса.

В 1923 г. Н.С. Трубецкой, занимаясь исследованием палеоазиатских языков, пишет: “Одинокостоящие языки Восточной Сибири (енисейско-остяцкие, гиляцкий, юкагирский и так называемые камчатские, то есть камчадальский, чукотский и корякский) являются как бы переходным звеном между урало-алтайским и североамериканским (эскимосско-алеутскими) союзами”⁵.

Следует заметить, что примерно в то же время американский исследователь Боас, в научной деятельности которого и в других отношениях можно обнаружить заметные параллели с творчеством Н.С. Трубецкого, установил ряд языковых и культурных признаков, объединяющих этнические группы вокруг Берингова моря.

Н. С. Трубецкой на достаточно обширном словарном материале впервые доказал родство северокавказских языков, установил остающуюся до сих пор в силе классификацию групп и подгрупп северокавказских языков, определил их общий корнеслов.

В 1910–1920 гг. Н.С. Трубецкой работал над монографией по фонологической истории праславянского языка начиная с общиндоевропейского периода до балто-славянского и далее, вплоть до разделения на отдельные диалекты. Идея Н.С. Трубецкого о наличии единой группы социальных терминов, специфических именно для балтийских, славянских и германских языков, позже была подтверждена норвежским исследователем Х. Стангом.

В последний год жизни (1937 г.) Н.С. Трубецкой зачитал на заседании Пражского лингвистического кружка доклад “Мысли об индоевропейской проблеме”, посмертно изданный в виде статьи. В ней исключительно лингвистическими методами (на основе фонологических и грамматических данных) автор определяет место индоевропейских языков по отношению к уральским, алтайским, дравидийским, с одной стороны, и картвельским, семитским и северокавказским — с другой. Из этих типологических сопоставлений были сделаны выводы о контакте данных языковых семей в древности, подкрепленные затем и другими доводами.

Н.С. Трубецкой доказывал, что лингвистика располагает достаточно мощными средствами для того, чтобы на основании типологии языковых семей дать ответ на вопрос об их относительном географическом расположении в древности. Доклад Н.С. Трубецкого был направлен против использования исключительно археологических, антропологических и этнологических доводов (или *quasi* — аргументов) при определении индоевропейской прародины. Он отстаивал необходимость использования достижений сравнительного языкознания, так как лингвистика, по его мнению, имела наиболее развитые методы реконструирования. Более того, Н.С. Трубецкой пишет, что “единственно научно допускаемая постановка вопроса гласит: как и где образовался индоевропейский слой языка? И ответ на этот вопрос можно и должно давать, прибегая исключительно

к лингвистическим понятиям и методам”⁶. По мнению Н.С. Трубецкого, индоевропейские языки не успели создать в “доисторической” период устойчивый тип языкового строя, подобный, например, строю языков алтайской семьи (тюркский, монгольские, тунгуссо-манчжурские). Индоевропейские языки содержат значительные элементы переходной структуры.

Сам Н.С. Трубецкой не отвечает на вопрос (остающийся не разрешенным и до сих пор) о локализации прародины индоевропейцев. Он показывает те направления исследований и методы, которые, и с этим трудно не согласиться, необходимы при разрешении “индоевропейской проблемы”. Не удовлетворенный атомарным подходом к исследуемым фактам классической младограмматической школы, господствующей в начале XX в. в Западной Европе и России, Н.С. Трубецкой поднимает сравнительное языкознание на новую ступень, связывая его в конечном итоге с фонологией и со структурным подходом к языковым явлениям и к социально-историческим процессам вообще.

Используя географические наблюдения и достижения сравнительного языкознания в исторической концепции, евразийцы, находясь в эмиграции, сконцентрировали свое внимание на переосмыслении истории России, ее места и роли не только в европейской истории, но и всего Старого Света. В 1920–1930 гг., годы деятельности европейского движения, геополитические построения получили широкое распространение. В послевоенный период разработчиков доктрин геополитики обвинили в сотрудничестве с агрессивными режимами и идеологиями. Но в последнее десятилетие принципы геополитического взгляда на историю и современность возрождаются в таких значительных ныне в исторической науке и социологии (прежде всего в США) направлениях, как мисросистемный анализ (И. Валлерстайн и др.) и макроисторическая социология (Р. Коллинз и др.).

Лингвистические реконструкции при исследовании истории народов срединного евразийского пространства являются одним из важнейших инструментов, так как современная этническая карта этой территории сложилась сравнительно недавно, претерпев за последние столетия значительные изменения. Изучение этих процессов является необходимой составной частью исторического исследования. Таким образом, представленные два аспекта междисциплинарного подхода в исторической концепции евразийцев иллюстрируют актуальность и на современном этапе предложенных евразийскими авторами методологических принципов исследования.

Примечания и ссылки

¹ Савицкий П.Н. Континент Евразия. — М., 1997. — С. 292.

² Вернадский Г.В. Начертание русской истории. — СПб, 2000. — С. 25.

³ Там же. — С. 31.

⁴ Савицкий П.Н. Основы геополитики России // Русский узел евразийства. — М., 1997. — С. 406.

⁵ Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. — М., 1995. — С. 333 (прим. 2).

⁶ Трубецкой Н.С. Избранные труды по филологии. — М., 1997. — С. 49.

Е.В. Дерюжина
(г. Барнаул)

ПЕРСПЕКТИВЫ РЕАЛИЗАЦИИ ЕВРАЗИЙСКОГО ПРОЕКТА

Идеи евразийцев, родившиеся в 20-е годы XX в., и в настоящее время не потеряли своего значения и актуальности. На рубеже веков, в ситуации исторического перепутья возрождается интерес к этнополитическим проблемам на евразийском пространстве. Евразийское учение не только внесло неоценимый вклад в развитие отечественной философии, но и создало фундаментальные основы для российской геополитической науки и политики, для их практического применения. Каковы особенности и причины политических, этносоциальных процессов, происходящих в России-Евразии, перспективы развития данного региона? Возможно, что именно историко-философское наследие евразийцев может стать важным ориентиром в поисках ответов на эти вопросы.

В современной исследовательской и публицистической литературе сущность и перспективы реализации евразийского проекта оцениваются авторами по-разному.

Сторонники евразийского проекта (В.В. Котиков, В.В. Малайвин, А.С. Панарин, В.Я. Пашенко, Г.Д. Чесноков и др.), одновременно выступающие и в роли противников прозападного пути развития России, провозглашают необходимость восстановления целостности постсоветского пространства, упрочения славяно-тюркской интеграции с перспективой воссоздания “евразийской” сверхдержавы. Как отмечает Г.Д. Чесноков, идея евразийства сегодня сохраняет тот же смысл, который она имела в период своего возникновения¹. В настоящее время евразийская идея — это в первую очередь ответная реакция на попытки навязать России политический курс, отвечающий не столько ее интересам, сколько интересам стран Запада. Впервые идея общего союза европейских и азиатских народов реализовывалось в пределах Российского государства, и пока это уникальный пример объединения в рамках единого государства различных народов и культур.

По мнению названных авторов, евразийская идея позволяет лучше оценить реальную ситуацию, в которой оказались народы бывшего СССР после распада единого многонационального государства. Возникшие на евразийском пространстве национальные полиэтнические образования породили новые проблемы, касающиеся межэтнических взаимоотношений. Народы бывшего СССР столкнулись с преследованиями по национальному признаку, с проблемой беженцев, с крушением семей, члены которых в одночасье оказались живущими в разных и даже враждебных государствах.

По мнению сторонников евразийской идеи, Советский Союз отнюдь не был искусственным образованием. Входившие в его состав народы появились на этой территории довольно давно. В рамках единого государства они жили столетиями. Жизнеспособность и историческую правоту евразийского союза народов подтвердила

победа Советского Союза в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.: все народы защищали свое Отечество. Поэтому жестко разделить эти народы, жестко определить границы бывших союзных республик не просто политически ошибочно, но и глубоко безнравственно. И самое главное, такое разделение не обещает никаких обнадеживающих перспектив на будущее ни одному из обособившихся этносов.

Современное российское общество, лишенное общей идеологии, находится под мощнейшим западным идеологическим прессингом, направленным на слом традиционных ценностей евразийского сознания. Политики, делающие ставку на “европеизацию” жизни, забывают, что “Запад хорош для самого Запада, а не для народов других регионов Земли”. Россия, развиваясь как полиэтническая общность, всегда отторгала модель национального государства с выделенным титульным этносом. Культура России-Евразии и ее специфическая государственность сформировалась на основе глубинной исторической общности и постоянного взаимообогащения многих национальных культур.

Россия расположена между Европой и Азией и, соответственно, призвана быть мостом между этими двумя регионами. Причем разъединение народов России-Евразии и забвение традиций их мирного сосуществования губительно не только для них самих, но и для мирового сообщества в целом.

Россия всегда была, есть и будет страной духовной традиции, изливающей свет в мир технической цивилизации. По мнению В.В. Машевина, конфликты в России возникают прежде всего из-за того, что абсолютные ценности данной духовной традиции пока не имеют механизма адаптации к условиям цивилизации.

Для восстановления евразийской сверхдержавы, отмечает известный политолог А.С. Панарин, должна быть четко сформулированная евразийская заявка на мировое лидерство в решении отдельных сверхзадач, реально волнующих людей в настоящее время. Одна из таких задач — предотвращение глобальной экологической катастрофы, что уже предполагает антизападнический контекст, подразумевающий “развенчания экологически безответственного техноцентризма и умеренного потребительского гедонизма”². Экспансия потребительской психологии не может быть остановлена лишь путем мощных идейных реформаций, по энергетике равных мировым религиям. Основанием новой постиндустриальной аскезы является экологическое самоограничение потребительских обществ.

Таким образом, согласно точке зрения сторонников евразийского проекта, основная функция евразийской идеи заключается в ее способности объединить народы России в их естественных границах, сложившихся в силу различных природ-

ных, культурных факторов, причем это объединение не противоречит интересам других стран и регионов, а напротив, открывает и перед ними реальную цивилизационную альтернативу нынешнему технократически потребительскому безумию.

Если сторонники евразийского проекта в целом единодушны в обосновании необходимости его реализации, то противники проекта (О.В. Гаман, А. Дороненков, А. Игнатов, К.Г. Мяло, игумен Иоанн (Экономцев) и др.) отмечают различные причины невозможности его осуществления. Так, Ф.И. Гиренок считает, что у евразийского государства нет будущего: «Не мы первые строили евразийское государство. И не мы последние ... У всех оно распалось. Распадется и у нас»³. По мнению автора, Россия — имперское государство, в основе которого лежит требование ограничения национального суверенитета и права на самоопределение, чего не учли евразийцы: «Они хотели, как большевики, каждой нации дать государство. И дали. Но русские остались без государства. На них не хватило государства»⁴. Здесь следует заметить, что согласно установленному евразийцами историческому закону существованию Евразии, за любым периодом ее государственной дезинтеграции всегда следует новое объединение, а смертельных попыток искусственно выгородить место для специфически русского государства наши мудрые предки никогда не делали, ибо это означает не просто дезинтеграцию, а распад и смерть России-Евразии как особого культурного континента, где в первую очередь не поздоровится самим русским. Слова «русский» и «национализм» попросту не совместимы друг с другом.

Некоторые представители Русской православной церкви называют свои причины невозможности принять евразийскую идею, обусловленную прежде всего религиозным фактором. Признание любой из альтернатив развития России: содружество славянских государств и воссоздание в какой-то форме прежнего союза с участием азиатских республик — требует соответствующей идеологии, которая оправдывала бы это объединение. Естественно, что в первом случае в качестве идеологии будет выступать славянофильство и православие. Во втором случае вопрос остается открытым и в какой-то мере пугает представителей православной церкви. По мнению игумена Иоанна (Экономцева), из признания, что в этногенезе религиозный фактор имеет основополагающее значение, следует, что русскую культуру создало именно православие. Принятие же евразийской модели развития будет связано с выработкой идеологии, учитывающей существование исламского и буддийского факторов, а значит будет исключаться фактор православный, ибо «ни о каком единстве речи быть не может с протестантизмом, а тем более с исламом, с буддизмом»⁵. То есть согласно этой точке зрения, любая незамкнутая мировоззренческая система, в том числе евразийство, является по своей сути антихристианской. Подобные рассуждения, на мой взгляд, являются узко конфессионально ориентированными и совершенно не учитывают многообразия духовной жизни России-Евразии.

Евразийцы убедительно доказали, что между подлинной наукой и истинной верой нет и не может быть никакого неразрешимого противоречия. Напротив, только вера придает науке высший, если угодно, духовный смысл, наука же, в свою очередь, не только способна, но и должна вести человека по пути нравственного совершенствования. Так, П.Н. Савицкий был убежден, что «Наука связана с духовным возрастанием Клубком навек нерасторжимых уз». Таким образом, «евразийство как научный замысел» (Савицкий) ни в коей мере не противоречит евразийству как новому проявлению «утверждения Церкви»⁶. Именно этот, глубоко православный характер учения и жизненной практики евразийцев позволил такому авторитетному представителю церковной иерархии, как митрополит Антоний Храповицкий отнести к нему с благосклонным вниманием и доброжелательностью, а местоблюстителю патриаршего престола митрополиту Петру Полянскому — преподать П.Н. Савицкому благословение на труды по возрождению России⁷.

Антоний Храповицкий был настроен проевразийски. В статье «Въ защиту евразийства», опубликованной в 1926 г. в «Русском военном вестнике» он написал: «Евразийство имеет свои минусы, дающие критику логическую возможность находить въ нихъ элементы анархизма и революции. Этотъ минусъ заключается въ слишкомъ общихъ, подчасъ напоминающихъ простую фразу, указанийъ будущему русскому правительству и всемъ вообще руководителямъ жизни. Впрочемъ они собираютъ весьма интересные материалы по сему предмету: этнографические, экономические, исторические и т.п. Эти материалы, а еще более самыя руководящия статьи, ясно показываютъ, что евразийцы суть глубоко-православные русские патриоты и монархисты, съ другой стороны они — высокопросвещенные и высококультурные европейцы, но не идолопоклонники западной культуры»⁸.

Таким образом, специфическим культурным признаком, объединяющим народы Евразии, евразийцы рассматривали православие как господствующую идеологию. Почему именно православие? С одной стороны, эта религия является одной из самых терпеливых и толерантных к другим вероучениям. С другой стороны, православие в ходе своего развития на евразийском пространстве вобрало черты многих религиозных вер, соединило их в себе и поэтому стало приемлемой для многих этнических общностей, народностей России-Евразии. В 1925 г. П.Н. Савицкий писал: «Евразийцы — православные люди. И Православная Церковь есть тот светильник, который нам светит; к Ней, к Ее дарам и ее Благодати зовут они своих соотечественников... Православная Церковь есть осуществление высшей свободы; ее начало — согласие; в противоположность началу власти, господствующему в отделившейся от Нее Римской Церкви»⁹.

Немецкий политолог и славист А. Игнатов считает, что евразийство выступает в качестве опасного идеологического мифа. Несмотря на некоторые позитивные моменты, такие как евразий-

ские представления о реальном и сильном азиатском влиянии на российский менталитет и политическую традицию, стремление по-новому оформить связи с исламским миром, ложное евразийское толкование истории, связанное с идеализацией и даже прославлениями азиатского влияния, приводит к фальшивой политической программе. По мнению этого автора, препятствием к целостному восприятию западной политической культуры современным российским обществом является именно его “полуазиатский” характер, от которого России следует избавляться¹⁰.

В целом для большинства работ, как критикующих, так и поддерживающих евразийский проект, характерно либо невнимание, либо недооценка евразийского учения как определенной системы взглядов, которая существует в достаточно органичном единстве составляющих ее элементов. Поэтому на передний план выдвигается либо географический, либо культурный фактор и не принимаются во внимание другие элементы этой системы. Между тем евразийство — комплексно, любая попытка развития мировоззрения евразийства должна учитывать его целостный характер.

Примечания и ссылки

- ¹ Чесноков Г.Д. Евразийство и проблемы современной России // Социальная теория и современность. Евразийский проект модернизации России: “За” и “против”. — М., 1995.
- ² Папарин А.С. Евразийский проект в постиндустриальную эпоху // Социальная теория и современность. — М., 1992.
- ³ Гиренок Ф. Новые дикие // Евразийская перспектива. — М., 1994.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Игумен Иоанн (Экономцев). Опасности евразийской идеологии // Евразийская перспектива.
- ⁶ Мир России — Евразия: Антология / Сост. Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. — М., 1995. — С. 23–29.
- ⁷ Степанов Д.Н. Евразийство и партийность // Евразийский вестник. Журнал теории и практики евразийства. — 2000. — №22. <http://www.e-journal.ru/index11072000.html>
- ⁸ Цит. по: Трубецкой Н.С. Общеславянский элемент в русской культуре // Наследие Чингисхана. — М., 1999.
- ⁹ Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн: Антология. — М., 1993. — С. 110.
- ¹⁰ Игнатов А. “Евразийство” и поиск новой русской культурной идентичности // Вопросы философии. — 1995. — № 6.

Д.Н. Замятин
(г. Москва)

ОБРАЗНО-ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ КОНТЕКСТЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ СИБИРИ*

Социокультурное развитие Сибири в глобальных пространственно-временных координатах невозможно представить без исследования его географических контекстов. Эти контексты удобнее рассматривать как образно-географические¹. Такой подход к изучению проблем регионально-го социокультурного развития позволяет наметить основные тренды, узловые точки в уже наработанных и закрепленных представлениях о конкретном регионе с тем, чтобы выделить и затем целенаправленно культивировать оптимальные в социокультурном плане образы региона. Попытаемся применить подобный подход по отношению к Сибири.

Сибирь и Россия

Наиболее значимые в образно-символическом смысле природные или культурные ареалы какой-либо страны могут иногда выступать и в качестве образа всей страны, акцентируя внимание на наиболее ярких и существенных его чертах. Так, в русской поэзии Урал часто рассматривался как символ мощи Российской державы, а Сибирь — как символ неосвоенности и дикости (особенно при взгляде на нашу страну извне)². Систематизация основных элементов

геокультурного пространства русской поэзии показала, что образ страны включает в себя, как правило, достаточно разнородные символы, стереотипы и наиболее общие представления об историко-культурных и природных условиях страны, причем по сложности своей структуры он явно превосходит такие геокультурные пространства русской поэзии, как материк и историко-культурный регион³.

Насильственные путешествия, как то ссылка в Сибирь, стали тоже источником экзотических описаний диких и заснеженных пространств Северной Азии, описаний, начатых Радищевым и декабристами. Затем *поездки в Сибирь* стали чуть ли не культовыми для русских писателей и очеркистов.

Власть и пространство в России: “сибирскость” сосуществования

Российское пространство часто воспринималось и до сих пор во многом воспринимается — в своем дискурсивном выражении — как самостоятельный и весьма важный *властный ресурс*. Именно в отношении российского пространства и в связи с ним можно говорить о власти пространства, причем эта власть обретает непосред-

* Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 03-06-80168.

ственный, буквальный и осязаемый характер⁴. Управленческие распоряжения, указы и приказы, новые законы, вновь назначенный в отдаленный регион губернатор оказались здесь лишь через определенное, иногда очень значительное время⁵. Такие осязаемые, остро осязаемые промежуточные своего рода без-власти, “провисания” властных отношений означали на деле, что *само физическое расстояние от центра до окраины, от столицы до границы становилось, по сути, своеобразным политическим актором*.

Однако даже если собственно технологические инновации, совершенствование транспортных коммуникаций и увеличение скорости передвижения сводили на нет роль физических размеров государственной территории (такая роль, конечно, была характерна для множества больших государств древности, Средневековья и Нового времени), ее социокультурное разнообразие и ландшафтная мозаичность определяли в известном смысле **пространство как институциональный фактор**. Когнитивные схемы принятия решений в российской внутренней и внешней политике, как правило, учитывали и учитывают роль и влияние пространства на ход прогнозируемых политических процессов. В сущности, это может быть и примитивный расчет на суровые зимние морозы во время военной кампании (Отечественной войны 1812 года и битв под Москвой в период Великой Отечественной), тем не менее российское пространство воспринималось как своего рода постоянное “теневое правительство” самой России или как почти вечный “серый кардинал”, стоящий за спиной сменяющихся политических лидеров и элит России. Инерционность реценции России как огромного и “неповоротливого” государства с неизведанными и не освоенными до сих пор пространствами не должна скрывать того факта, что *российское пространство само по себе (впрочем как и какое-либо другое, осмысленное в схожих дискурсах) символизирует и означает абсолютный, “тотальный” властный дискурс, в котором властные отношения, отношения господства и подчинения суть пространственные отношения*. В случае Сибири пространство как раз и было тотальным синонимом абсолютной власти, могущей тем не менее вершить произвол в любой точке этого безраздельного и бесконечного пространства.

Еще одна важная особенность развития географических образов пространств России заключается в *наращивании символического капитала и, соответственно, дальнейшем структурировании за счет этой символической капитализации, в условиях фоновой когнитивного осмысления процессов политической регионализации*. Образы регионов России — будь то провинции и губернии Российской империи, области и советские республики в СССР или субъекты РФ — не являясь по существу непосредственными образно-символическими ресурсами для развития ПГО российских пространств, выполняли и выполняют, как правило, роль своего рода “политико-географического декора”, как бы оттеняя из-

гибы и конфигурацию ведущих, собирающих страну воедино, надрегиональных (метарегиональных) образов-ролей⁶. Подобные технологии символической капитализации означают, что *сами регионы, вообще говоря, даже не “изобретаются”, т.е. не возникают однажды по тем или иным причинам в различных образно-географических полях, а фактически “воображаются” исходя из уже существующего знаково-символического материала, содержащего разные матрицы или фреймы возможных региональных “констелляций”*⁷. По сути дела, Орловская губерния, Карело-Финская ССР или же Северо-Западный федеральный округ и т.д. представляют собой не что иное, как образные проекции пространств России, интерпретируемые в определенных географических координатах. Отсюда и такие типичные политические характеристики отдельных регионов, как, например, система управления, состав и особенности политической элиты, ее влияние на общероссийские политические процессы, политические коммуникации регионов между собой и со столицей, социальная стратификация населения, характер институционализации и ресурсная база экономики, степень этнокультурной мозаичности и т.п., выступают в форме знаково-символических локусов российских пространств в целом. Как достаточно экономичные и в то же время избыточные в когнитивном плане инварианты ПГО пространств России, региональные образы призваны углублять, улучшать, модернизировать процессы символической капитализации этих пространств, не определяя, однако, самой их сути (содержания). В рассмотренном контексте образ Сибири, без сомнения, является вариантом символической мобилизации образа России в целом, когда в периоды критических для страны политических и социально-экономических ситуаций представление об этом регионе как бы выплывает на поверхность наиболее общих и позитивных социокультурных представлений различных социальных групп, становится своего рода “лакмусовой бумажкой” российской идентичности.

Геополитический образ Сибири

Совсем по-другому могут представлять те же самые геополитические региональные образы, “привязанные” к масштабным политико-географическим представлениям, однако “привязанные” исходя из местных реалий или благодаря им. Таким, на наш взгляд, был *геополитический образ Сибири*, созданный сибирскими областниками. Один из них, Г.Н. Потанин, очень умело отождествил, оправдывая и обосновывая областническую тенденцию, местный патриотизм (“сибирефильство”) с патриотизмом вообще: “Термин “местный патриотизм” упразднился бы только в том случае, если б Сибирь стала независимым государством; но перестал бы существовать термин, а тенденция осталась бы. Отпал бы только эпитет “местный”; стали бы вместо “местный патриотизм” говорить просто “патриотизм”, вместо “областническая тенденция” стали бы гово-

ритель “государственная тенденция”⁸. Образ Сибири, созданный областниками, был настолько “крупным”, со-размерным поставленным им политическим задачам, что он до сих пор, по-видимому, является более прочным и практичным, нежели большинство современных геополитических образов Сибири, слишком явно ориентированных на природно-ресурсную (нефть, газ, лес, металлы и т.д.) составляющую.

Географические образы регионов выглядят более устойчивыми, если они структурированы представлениями об их внутреннем геополитическом и геокультурном пространстве. Региональные политические процессы в этом случае идеально “вписываются” в сам регион, имманентны ему. Вновь обращаясь к наследию сибирских областников, отметим, что подобное им также удалось: Сибирь как огромное слабоосвоенное пространство с немногочисленными культурными центрами по существу стала, в их представлениях, неким “подсознанием России” (используя известный фрейдистский дискурс Б. Гройса “Россия как подсознание Запада”). Эти представления зижились на четкой установке, находившей политические обоснования в самой структуре сибирского пространства: “Чем обширнее территория, тяготеющая к одному центру, тем остальное пространство обездоленное и пустынное в культурном и духовном отношениях. Единственное спасение окраин от опустошающего действия централизации заключается в учреждении областных дум с передачей им распоряжения местными финансами”⁹. В современных условиях структурирование регионального геополитического образа возможно с помощью самых наглядных и непосредственных политических действий, не связанных прямо с протяженным и разветвленным политическим дискурсом, но ориентированных на массовое сознание, например, политические граффити.

Сибирь и фронт

Историко-географические образы (ИГО) границ представляют в структурном отношении особое пространство-время, в котором как временные, так и пространственные параметры прочно слиты в соответствующих знаках, символах, образах. Исходя из общей классификации географических пространств можно говорить о целом классе пограничных пространств, или пространств-границ. Классические примеры этого ряда — американский фронт¹⁰, Украина как страна-граница (Большая граница)¹¹, страны — цивилизационные лимитрофы¹², страны — геополитические “буферы” и т.д. В данных случаях многие исторические события в рамках отмеченных территорий воспринимаются через “призму” геонистории, или исторической географии¹³. Дальнейшее, более “плотное” исследование связано уже с репрезентацией и интерпретацией соответствующих ИГО. Историко-географические образы границ (пространств-границ) надо рассматривать как один из наиболее интересных и мощных типов ИГО вообще, ибо здесь наблюдается эф-

фект мультипликации — как образной (скачок в усилении образа за счет “спайки” временных и пространственных маркеров), так и реальной (пространство, рассматриваемое как граница, автоматически приобретает ряд специфических параметров, способствующих более яркому и эффективному восприятию этой территории).

*Процесс формирования историко-географических образов границ характеризуется в целом как взаимопроникновение, взаимопереплетение, сгусток различных символов, знаков, идей границы, маркирующих историко-географически в конечном счете специфическое образное пространство*¹⁴. В известном смысле историко-географические образы границы есть образно-географическая “амальгама”, максимально стягивающая наиболее отдаленные друг от друга историко-географические пространства (таков, например, образ североамериканского фронта, стянувший в итоге огромные историко-географические пространства Южной Америки, Африки, Восточной Европы, Сибири, Центральной Азии, Северного Китая)¹⁵.

Репрезентации и интерпретации ИГО границ. Репрезентации историко-географических образов границ связаны как с непосредственным выделением пограничных территорий, самих границ, так и с выявлением особых, специфических пограничных символов и знаков, историко-географически соответствующих определенным границам и пограничным пространствам. Например, такие символы, как *прерия, ковбой, индейцы*, служат очевидными символами североамериканского фронта и Дальнего Запада США. Для Сибири XVI–XVIII вв. (воспринимаемой именно как пограничное пространство) вполне очевидными пограничными символами являются *казак, землепроходец, тайга, острог, ясак* и т.д.¹⁶ Репрезентации ИГО политических границ связаны с особой символикой, характеризующей динамику барьерности и контактности этих границ¹⁷. Так, барьерность границы может выражаться символикой колючей проволоки и пограничных вышек (например, граница между странами Варшавского договора и Западной Европой в 1950–1980 гг.), а явная контактность и проницаемость — гражданским документом, гарантирующим свободное перемещение на территории с проницаемыми политическими границами (например, паспорт гражданина одной из стран Шенгенской группы).

Выделяются две базовые стратегии интерпретации ИГО границ — *экстенсивная (или расширяющая)* и *интенсивная (или уплотняющая)*.

Экстенсивная стратегия интерпретации направлена на расширение первоначально рассматриваемого ИГО определенной границы. Это расширение может быть и буквальным — увеличивается размер исследуемой территории, на которой происходит формирование ИГО. Но главное здесь — содержательное расширение образа, который как бы захватывает, включает в себя новые образы, увеличивая образно-географическое пространство. Например, проблема фронта в Новом Свете содержательно расширяется как за счет проблемы освоения новых территорий, так

и за счет проблемы столкновения, борьбы, взаимодействия различных культур и цивилизаций Старого и Нового Света¹⁸. Особенно важный аспект — это расширение ИГО границы за счет включения в него совершенно других по генезису образов границы, например, границ империи инков, тесно связанных с принципиально иным характером понимания связи пространства и времени в цивилизации инков¹⁹.

Интенсивная стратегия интерпретации является, в первую очередь, собирающей и реконструирующей. Многочисленные мелкие факты собираются вокруг определенных историко-географических точек, как бы фиксирующих первоначальный ИГО границы. Далее начинается приближение, “подгонка” (естественно, образная) собранных фактов, уплотняющая сам образ. Так, ИГО Монголии (политико-географического буфера между Россией и Китаем в конце XIX—начале XX в.²⁰) может быть хорошо уплотнен за счет подключения интересных данных о состоянии русско-монгольской торговли в этот период, основных торговых пунктах и факториях, а также о маршрутах, собранной информации и характере описаний наиболее известных русских путешественников в Центральную Азию, касающихся самой Монголии.

Сибирь и глобальные пространства: контексты Азиатско-Тихоокеанского региона и Северо-Восточной Азии

Многие ученые и политики различных стран считают АТР возможным экономическим и политическим центром мира в XXI веке. Это предположение в целом основано на таких аргументах, как: 1) быстрое социально-экономическое развитие стран, входящих в регион; 2) наличие в регионе мощных экономических держав США и Японии; 3) наращивание экономического и политического веса такой страной, как Китай; 4) быстрое повышение удельного веса АТР в мировой торговле; 5) экономическое и политическое втягивание в регион Австралии и Новой Зеландии. Мы сознательно не упоминаем здесь Россию, поскольку ее институциональное продвижение в этот регион (участие в международных организациях) пока достаточно слабо поддержано экономически и культурно, а политическое влияние весьма ограничено.

Не вдаваясь в подробные споры о географических границах АТР и российской Северо-Восточной Азии, выскажем несколько содержательных замечаний о понятиях и географических образах²¹ этих взаимосвязанных регионов.

Несомненно, когнитивный центр АТР, т.е. центр, обеспечивающий максимальное восприятие и принятие этого региона как серьезной реальности, смещен в сторону Азии, причем Юго-Восточной Азии, так называемых “стран южных морей”, что обусловлено и исторически, и культурно. Древние цивилизации региона развивались на территории Южного Китая, Индокитая, современной Индонезии²². Тихий океан в течение нескольких тысячелетий выступал скорее

как барьер, нежели связующее звено в установлении торговых и культурных контактов между странами региона. Поэтому, говоря о значении Тихого океана как составляющей географического образа АТР, мы вынуждены в большей степени говорить о прибрежных морях Восточной и Юго-Восточной Азии, которые до сих пор являются акваторией наиболее интенсивных экономических и культурных контактов. Таким образом, ядро АТР в нашем понимании — это Юго-Восточная Азия и частично Восточная Азия с прилегающими прибрежными морями. Когнитивной и образной полупериферией АТР, как это ни странно, являются такие экономически развитые страны, как США, Австралия и Новая Зеландия, — и в силу известной отдаленности от наиболее оживленных морских путей, и в силу (что даже более важно) культурной и цивилизационной чуждости большинству стран региона.

Когнитивной и образной периферией АТР пока является Россия, чей вектор культурного и политического развития в XVII–XX вв. был направлен преимущественно в сторону Северо-Восточной Азии и, немного позднее, Центральной Азии. В течение этих исторических эпох России не хватало ни экономического, ни культурного веса, чтобы достаточно серьезно заявить о себе в пределах Восточной и Юго-Восточной Азии, хотя Центральная Азия, благодаря исследованиям великих русских путешественников второй половины XIX — начала XX в., была довольно хорошо ментально и культурно освоена. Политическое влияние России в АТР в течение всего указанного времени (XVII–XX вв.) было весьма ограниченным вследствие недостаточных экономических, культурных и военных ресурсов, направленных на освоение Восточной Сибири и Дальнего Востока. Характерно, что хотя Россия вышла к Тихому океану еще в XVII в., само понятие и географический образ Дальнего Востока сформировались в российских политических документах, научной литературе сравнительно поздно, лишь во второй половине XIX в. — до этого и Чукотка, и Камчатка считались частями именно Восточной Сибири²³. Вхождение в состав Российской империи Приамурья и Приморья, военно-стратегическое значение этих регионов стали важным фактором быстрого оформления географического образа Дальнего Востока в репрезентациях российских источников к концу XIX в.²⁴ Стоит заметить, что Северо-Восточная Азия, имеющая гораздо меньшую культурную и цивилизационную историю, чем АТР в целом, в течение длительного времени не воспринималась как самостоятельный трансграничный географический образ. Это был образ Terra Incognita, периферии Великой Татарии (Тартарии), практически не исследованной, образ конца и края мира в библейском понимании — и в силу подобного рода обстоятельств образ зависимый, производный от географических образов Европы, европейской цивилизации и России²⁵. Затем (XVIII–XIX вв.) в той мере, в какой Россия проводила первичное освоение и заселение территорий Северо-Восточной Азии²⁶, данный ре-

гион стал восприниматься уже исключительно как дальняя периферия великой полуазиатской державы, преимущественно в политическом и этнографическом контекстах, как символ великого этнографического и природного разнообразия, как составная часть имперской “естествоиспытательской” коллекции диких народов, ландшафтов и достопримечательностей²⁷.

Построение Транссибирской железнодорожной магистрали в конце XIX — начале XX в. кардинально изменило когнитивно-географическую ситуацию. Впервые появилась возможность создать, сконструировать, “изобрести” единый географический образ России, не распадающийся на совершенно различные “половинки” — Европейской и Азиатской России. В то же время сооружение Транссибирской магистрали имело значение и для ментального развития Европы, непосредственно сближая ее образ с образом Дальнего Востока и Азии в целом. Географический образ России тем самым, как оказалось, продвинулся на запад, став более европейским. Именно в этом контексте стоит понимать, в первую очередь, первоначальные проблемы формирования географических образов АТР и Северо-Восточной Азии “со стороны России”.

Несомненным представляется тот факт, что географический образ российской Северо-Восточной Азии долгое время (XVIII–XIX вв.) не мог быть вычленен, структурирован — как в силу слабой географической изученности этого региона, так и в силу безусловной аморфности самого

образно-географического контекста. В рамках динамики образа России это была дальняя окраина Сибири, дикие пустыни в европейской когнитивной традиции, так или иначе господствовавшей в структурах представлений образованных социальных слоев (страт) российского общества. Япония, продвигавшаяся постепенно на север в течение XVII–XIX вв., создавала, по всей видимости, свой географический образ Северо-Восточной Азии, тоже не бывший тем не менее оригинальным и в значительной мере, по-видимому, копирующий китайскую картину мира с четким выделением культурного центра и варварской периферии²⁸. Образно-географическое поле Северо-Восточной Азии возникает (в оригинальном смысле), очевидно, лишь к концу XIX — началу XX в., когда постепенное оформление российского (во многом еще европейского) образа Дальнего Востока²⁹ дает толчок, придает ускорение процессам автономного структурирования географического образа Северо-Восточной Азии. Быстро модернизовавшаяся во второй половине XIX — начале XX в. Япония, по всей видимости, также внесла значительный вклад в развитие этой локальной когнитивно-географической ситуации, изменяя постепенно “китайский” по генезису образ “северных территорий” на более европеизированный (в том числе и в картографической традиции) образ, предполагающий вполне закономерное существование каких-то других представлений о регионе, в рамках других ментальных образований³⁰.

Примечания и ссылки

¹ См.: Замятин Д.Н. Моделирование географических образов: Пространство гуманитарной географии. — Смоленск, 1999; Он же. Гуманитарная география: Пространство и язык географических образов. — СПб., 2003.

² Замятин Д.Н. Моделирование географических образов. — С. 58.

³ Там же. — С. 59.

⁴ Замятин Д.Н., Замятина Н.Ю. Пространство российского федерализма // Политические исследования. — 2000. — № 5. — С. 104.

⁵ См., например: Сафронов Ф.Г. Русские на северо-востоке Азии в XVII — середине XIX в. — М., 1978; Алексеев А.И. Освоение русскими людьми Дальнего Востока и Русской Америки. — М., 1982; Ремнев А.В. Самодержавие и Сибирь: Административная политика в первой половине XIX в. — Омск, 1995; Он же. Самодержавие и Сибирь: Административная политика второй половины XIX — начала XX веков. — Омск, 1997; Иванов В.Н. Вхождение Северо-Востока Азии в состав Русского государства. — Новосибирск, 1999; и др.

⁶ См.: Замятин Д.Н. Географические образы регионов и политическая культура общества // Региональное самосознание как фактор формирования политической культуры в России. — М., 1999. — С. 116–125.

⁷ Ср., например: Бродель Ф. Изобретать Сибирь // Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV–XVIII вв. Т. 3. Время мира. — М., 1992. — С. 468–474; Bassin M. Inventing Siberia: Visions of the Russian East in the Early Nineteenth Century // The American Historical Review. — 1991. — V. 96. — P. 763–794; Todorova M. Imagining the Balkans. — N.Y.; Oxford, 1997; Вульф Л. Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. — М., 2003; см. также: Регионализация посткоммунистической Европы // Политическая наука. — 2001. — № 4.

⁸ Потанин Г.Н. Областная тенденция в Сибири // Отечество: Краеведческий альманах: Сибирский краеведческий выпуск. — М., 1995. — Вып. 6. — С. 95–96.

⁹ Там же. — С. 98.

¹⁰ См.: Бурстин Д. Американцы: Национальный опыт. — М., 1993; Петровская Е.В. Часть света. — М., 1995; Turner F.J. The Significance of the Frontier in American History // Proceedings of the State Historical Society of Wisconsin. — 1894. — № 41. — P. 79–112; Idem. The Frontier in American History. — N.Y., 1920; Webb W.R. The Great Frontier. — Austin, 1964; Taylor G.R. (ed.). The Turner Thesis: Concerning the Role of the Frontier in American History. — N.Y., 1966; Billington R.A. The American Frontier // Bohannon P., Plogg F. (eds.) Beyond the Frontier. — N.Y., 1967. — P. 3–24; Eccles W.J. The Canadian Frontier. — N.Y., 1969; Miller D.H., Steffen J.O. (eds.) The Frontier. Norman. — 1977. — Vol. 1; 1979. — Vol. 2; America's Frontier Story. A Documentary History of Westward Expansion. — Huntington, 1980; Billington R.A. Westward Expansion. A History of the American Frontier. — N.Y., 1982; Idem. America's Frontier Heritage. — Albuquerque, 1991; и др.

¹¹ См.: Дашкевич Я.Р. Большая граница Украины (Этнический барьер или этноконтактная зона) // Этноконтактные зоны в Европейской части СССР: (География, динамика, методы изучения). — М., 1989. — С. 7–21.

¹² См.: Цымбурский В.Л. Народы между цивилизациями // Цымбурский В.Л. Россия — Земля за Великим Лимитрофом: Цивилизация и ее геополитика. — М., 2000. — С. 57–89.

¹³ См., например: Юшко А.А. О междукняжеских границах в бассейне р. Москва в середине XII—первой трети XIII в. // Советская археология. — 1987. — № 3; Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного. — М., 1997. — С. 128–135; Иванов С.А. Восприятие пределов империи: от Рима к Византии // Славяне и их соседи. Вып. 8. Имперская идея в стра-

нах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы. — М., 1998. — С. 4–12; *Оболенский Д.* Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. — М., 1998; *Петрухин В.Я., Раевский Д.С.* Очерки истории народов России в древности и раннем Средневековье. — М., 1998.

¹⁴ См., например: *Райт Дж.К.* Географические представления в эпоху крестовых походов: Исследование средневековой традиции в Западной Европе. — М., 1988; *Мельникова Е.А.* Древнескандинавские географические сочинения (текст, перевод, комментарий). — М., 1986; *Она же.* Образ мира: Географические представления в средневековой Европе. — М., 1998; *Плигузов А.И.* Текст-кентавр о сибирских самоедах. — М., 1993; *Мельников А.С.* Картина славянского мира: Взгляд из Восточной Европы: Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI — начала XVIII века. — СПб., 1996; и др.

¹⁵ См., например: *Рогачев С.В.* Модель экстравертности в географии общества: колониальное наследие в территориальной структуре городского расселения Африки // Вопросы экономической и политической географии зарубежных стран. Вып. 13. Проблемы общественной географии. — М., 1993. — С. 175–194; *Американский и сибирский фронтир: Американские исследования в Сибири.* — Томск, 1997. — Вып. 2; *Замятина Н.Ю.* Сибирь и Дикий Запад: образ территории и его роль в общественной жизни // Восток. — 1998. — № 6. — С. 5–20; *Grabsky S.* The Polish-Soviet Frontier. — L., 1943; *Treagold W.* Russian Expansion in the Light of the Turner on the American Frontier // *Agricultural History.* — 1952. — № 26. — P. 147–152; *Lamb A.* The Sino-Indian and Sino-Russian borders: some comparisons and contrasts // *Studies in the social history of China and South-East Asia.* — Cambridge, 1970. — P. 135–152; *Wiczynski J.L.* The Russian Frontier. The impact of borderlands upon the course of early Russian history. — Charlottesville, 1976; и др.

¹⁶ См.: *Замятина Н.Ю.* Указ. соч.

¹⁷ В этом случае важны также художественные образы, связанные с пересечением или остановкой на границе (см., например: *Блок А.А.* *Wirballen* // Собр. соч. в 8 т. — М.—Л., 1960. — Т. 3. — С. 404–406; *Рейн Е.* Ночь на китайской границе // *Знамя.* — 1994. — № 4. — С. 74–75.

¹⁸ *Грузински С.* Колонизация и война образов в колониальной и современной Мексике // *Международный журнал социальных наук. Америка: 1492–1992.* — 1993. — № 1. — С. 65–85.

¹⁹ См.: *Авени Э.* Империи времени: Календари, часы и культуры. — Киев, 1998. — С. 303–331.

²⁰ См.: *Белов Е.А.* Россия и Китай в начале XX века: Русско-китайские противоречия в 1911–1915 гг. — М., 1997; *Он же.* Россия и Монголия (1911–1919 гг.). — М., 1999.

²¹ О понятии и концепции географических образов см.: *Замятин Д.Н.* Моделирование географических образов: Пространство гуманитарной географии. — Смоленск, 1999; *Он же.* Географические образы в гуманитарных науках // *Человек.* — 2000. — № 5. — С. 81–88; *Он же.* Географические образы мирового развития // *Общественные науки и современность.* — 2001. — № 1. — С. 123–138; *Он же.* Феноменология географических образов // *Социологические исследования.* — 2001. — № 8. С. 12–21; *Он же.* Власть пространства // *Вопросы философии.* — 2001. — № 9. — С. 144–154; *Он же.* Многоликость современного мира // *Мегатренды мирового развития.* — М., 2001. — С. 175–183; *Он же.* Геополитические образы современного мирового развития // *Мировая экономика и международные отношения.* — 2001. — № 11. — С. 10–17; *Он же.* Геополитика в XX веке // *Политические исследования.* — 2001. — № 6; и др.

²² См.: *История Древнего мира.* — М., 1989. — Т. I–III; *Фицджеральд С.П.* Китай. Краткая история культуры. — СПб., 1998.

²³ *Алексеев А.И.* Освоение русскими людьми Дальнего Востока и Русской Америки до конца XIX века. — М., 1982.

²⁴ См., например: *Кропоткин П.А.* Дневники разных лет. — М., 1992; *Bassin M.* Visions of empire: nationalist imagination and geographical expansion in the Russian Far East, 1840–1865. — Cambridge, 1999.

²⁵ См. в связи с этим: *Зимин А.И.* Европоцентризм и русское культурно-историческое самосознание. — М., 2000.

²⁶ *Сафронов Ф.Г.* Русские на северо-востоке Азии в XVII — середине XIX в. — М., 1978.

²⁷ См. также: *Bassin M.* Inventing Siberia: Visions of the Russian East in the Early Nineteenth Century // *The American Historical Review.* — 1991. — Vol. 96, № 3. — P. 763–794.

²⁸ См., например: *Кин Д.* Японцы открывают Европу. — М., 1972; *Исаева М.В.* Представления о мире и государстве в Китае в III–VI веках н.э. (по данным “нормативных описаний”). — М., 2000; *Крюков М.В., Малаяин В.В., Софронов М.В.* Этническая история китайцев на рубеже Средневековья и Нового времени. — М., 1987.

²⁹ См.: *Замятин Д.Н.* Историко-географические аспекты региональной политики и государственного управления в России // *Регионоведение.* — 1999. — № 1. — С. 163–173.

³⁰ См., например, новое издание совместного (МИД РФ и МИД Японии) сборника документов по истории территориально-го размежевания между Россией и Японией (2001).

М.А. Широкова
(г. Барнаул)

РАННЕЕ СЛАВЯНОФИЛЬСТВО О ПРИРОДЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО НАЧАЛА В ИСТОРИИ И О ДВИЖУЩИХ СИЛАХ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Об актуальности обозначенной темы свидетельствует возрастающий в последнее время поток публикаций по славянофильству, посвященных различным аспектам этого учения. Все шире применяется славянофильская терминология, происходит своего рода возрождение славянофильского языка, причем не только в науке, но и в публицистике, в художественной литературе. Исследователи вновь обратились к проблемам, поставленным еще во второй четверти XIX в., в частности к проблеме возникновения политического начала и его роли в истории человечества, составляющей неотъемлемую часть славянофильской философии истории. Роль политики в общемировом историческом развитии обсуждалась членами славянофильского кружка, и прежде

всего А.С. Хомяковым, наряду с важнейшими философско-историческими проблемами: проблемой цели и смысла человеческой жизни и смысла исторических событий; исторических законов; прогресса и промысла; роли личности, массы и народности в историческом процессе. Сюда же можно отнести и вопрос о том, что является движущим началом истории.

Исследователи, изучающие развитие мировой политической мысли, давно заметили, что периоды бурного всплеска национального самосознания всегда находят свое выражение в философии истории. В этом отношении русское славянофильство и западничество не представляют исключения. Мысль об истории как учительнице жизни была чрезвычайно распространена в рус-

ском обществе, особенно после выхода “Истории государства Российского” Н.М. Карамзина. “Полезность” истории осознавалась как властью, так и обществом. После Карамзина за написание исторических трудов взялись М.П. Погодин, Н.А. Полевой, А.С. Пушкин, Т.Н. Грановский, позже, во второй половине XIX в., К.Д. Кавелин, Б.Н. Чичерин, С.М. Соловьев и др. “Разум века требует новой философии истории”, — провозгласил П.Я. Чаадаев, чьи взгляды дали толчок появлению как западничества, так и славянофильства. Задача исторической науки, по Чаадаеву, не просто накопление и анализ фактов, а поиск смысла истории. Чаадаев хотел превратить историю в “основную и главную из философских наук”¹, которая не только объясняла бы прошлое, но и показывала бы глубинные законы жизни данного народа и государства и позволяла в известной мере предвидеть их будущее развитие.

Западничество и славянофильство выдвинули две совершенно различные концепции историзма: рационалистический историзм западников, понимающий историю как процесс развития сознания и рационализации общественных отношений, и иррационально-романтический историзм славянофилов, направленный против любых форм рационализма, хотя и использующий его методологический аппарат². Первая из них основывалась на идеалах либерализма и Просвещения. Вторая же критиковала либеральный подход к истории, рассматривая его как своего рода искажение исторического процесса. Первая концепция допускала резкие скачки исторического развития. Не случайно именно на почве западничества сформировался революционный демократизм русских социалистов, выдвинувших идею народной революции. Впрочем и западники-либералы были сторонниками достаточно резкой ломки общественных отношений в форме революции “сверху”. Вторая же концепция абсолютизировала непрерывность исторического времени, в резких скачках видела разрыв с “историзмом”, понимаемая его в данном случае как внутреннюю норму развития каждого конкретного общественного организма.

К началу XIX в. философско-историческая проблематика была уже достаточно основательно разработана во многих европейских странах, прежде всего в Германии. В трудах немецких философов Гердера, Шеллинга, Шлегеля, Гегеля зародилась и нашла обоснование идея органического понимания истории, ценности традиций, связанных с народной жизнью, значения религии и искусства в духовной истории народов³. Однако, как признавался А.С. Хомяков, внесший наибольший вклад в формирование славянофильской философско-исторической концепции, за написание труда по всемирной истории его побудила взятая неудовлетворенность всеми существовавшими до него разработками в этой области. В частности, А.С. Хомяков критиковал “Философию истории” Гегеля прежде всего за европоцентризм, за пристрастную интерпретацию истории германцев. В схеме Гегеля Пруссия XIX в. выступала как выразитель абсолютного

духа. Этот вывод не мог, конечно, удовлетворить А.С. Хомякова, который считал его искусственным. В отличие от Гегеля, он решил разработать схему изложения всемирной истории, в которой, во-первых, жизнь всех племен земного шара была бы поставлена в надлежащее отношение, во-вторых, славянскому племени было возвращено подобающее ему место и, в-третьих, видно было действие тех внутренних сил, которыми обуславливается ход исторического развития разных народов и особенно главнейшей из этих сил — религии.

Несмотря на явное противопоставление своего подхода гегелевскому, зависимость Хомякова от философско-исторических идей немецкого философа все же гораздо больше, чем признавал это сам автор “Семирамиды”. Эта зависимость проявляется прежде всего в том, что Хомяков, как и Гегель, рассматривал историю через призму борьбы свободы и необходимости. Но и тут следует отметить отличие позиции русского философа. Гегель считал, что во всемирной истории совершается прогресс в сознании свободы. Вся история человечества развернулась у него в связную картину эволюции Абсолюта, который проявляет себя в материи, в духе, в субъекте и объекте и потому может быть угадан человеком. С течением времени человечество постигает закономерность и необходимость связи событий и явлений, а постигая необходимость, человек становится свободным.

У А.С. Хомякова же движение истории связывается не с прогрессом свободы, а с ее утратой⁴. Человечество было свободно в доисторические времена “золотого века”, который в представлении Хомякова ассоциировался с монотеизмом и единством человеческого рода. Историческим грехопадением человечества Хомяков мыслил Вавилонское столпотворение, в результате которого произошел раскол человечества на враждующие племена. Но этот “внешний” раскол был подготовлен расколом “внутренним” — формированием в духовной жизни людей двух противоположных религиозных начал: религии, поклоняющейся свободно творящему духу, и религии, почитающей вещественную необходимость. Первое из этих начал Хомяков назвал *иранством*, второе — *кушитством*. Их борьба и определила всю дальнейшую историю человечества. Племена, населяющие земной шар, делятся, по мнению автора “Записок”, на те же группы, что и религии: на иранские и кушитские племена. Следует заметить, что, по мнению Хомякова, практически не существует чисто иранских или чисто кушитских народов, однако в религии каждого племени преобладает либо иранское, либо кушитское начало.

После раскола по верам и по племенам произошел третий раскол — по государствам, связанный с возникновением политического, властного начала, истоки которого содержатся в кушитской религии. Этот раскол окончательно разрушил былое единство и поделил человеческий род на искусственные объединения, враждующие между собой. Первые политические объединения — государства — были созданы кушитами

и использованы ими для завоевания и порабощения своих братьев. В борьбе против них иранцы были вынуждены создавать свои государства.

Итак, три происшедших один за другим раскола — по верам, племенам и государствам — явились вехами на пути отхода человечества от свободы. Для того чтобы вернуть себе утраченную свободу, людям необходимо воплотить в жизнь идеал соборного общества — общества, представляющего собой братство народов, религиозное, социальное и политическое единство отдельных людей.

Действие в истории политического начала, по мысли Хомякова, наблюдается с так называемого периода “одностихийности” народов. То было время уже после Вавилонского столпотворения, время, когда свершились три величайших раскола человечества. Но политическое начало еще не обнаружило тогда своей губительности для развития свободного творчества духа и не было еще использовано кушитскими племенами в жестких завоевательных войнах.

А.С. Хомяков считал эту историческую эпоху эпохой мирного расселения и сосуществования народов. Земля представляла собой “обширную пустыню, богатую лесами и пажителями”. Немногочисленные древние народы составляли “людские оазисы в безлюдном пространстве”⁵. Каждый народ, будучи изолированным от других, с полным основанием мог быть назван “семья человеческая”. Единство, уже нарушенное на уровне всего человечества, еще сохранялось на уровне отдельного народа, еще не было того “дробления в понятиях и чувствах”, характерного для позднейшей эпохи, “которое следует за разменом просвещений и за столкновением народов”⁶.

Политическому началу, нашедшему свое развитие в те времена преимущественно внутри “народного духа” Китая, как и прочим “односторонним стихиям”, присущим духу других народов, была свойственна “глубокая энергия”, “величественная прелесть” и “творческая простота”. Хомяков называет поиск китайцами наилучшей формы “государственного построения” “безумием”, потому что “наука государственная” в Китае создавалась не с помощью отвлеченного рассудка, а с помощью поэзии. Ее создание не преследовало утилитарных, прагматических целей, а, по мнению Хомякова, было продиктовано “детским, но теплым чувством, заставлявшим китайцев искать решения высокой задачи — государства нравственного, развитого разумно”. Такое государство не имеет ничего общего с государством, представляющим собой олицетворенную идею пользы, “которая более или менее управляет всеми народами, современными нам”⁷.

А.С. Хомяков находит в древности одно, и только одно, государство, воплощавшее идею пользы, государство, в рамках истории которого гипертрофированно развитое политическое начало успело продемонстрировать все свои выгоды, но и все свои пороки. Это государство — “суровый, железный Рим”⁸. Хомяков считал Рим исключением во всемирной истории, особым типом общества, чуждым другим древним народам.

“Началом всех его действий был расчет выгод государственных”. Совершенно односторонняя направленность на политику позволила Риму далеко опередить в своем развитии все другие народы и дала ему “чудесную крепость, победившую всех его соперников”. Стремясь объяснить феномен Рима в истории человечества, Хомяков выдвигает один из основополагающих тезисов славянофильской философии политики: политическое начало торжествует там и тогда, где ослабевает начало религиозное, где теряет свое значение не только истинная вера, но даже религиозное заблуждение. Хомяков называет Рим “городом без предков, следовательно, без святости”, городом, богами которого стали “вещественная польза и самосохранение”. В Римской империи искусственное, механическое единство, противоположное единству духовному, развилось до своих классических форм, обозначив крайний предел разобщения между людьми и народами.

Не случайно именно в недрах Римского государства зародилась христианская религия — залог будущего единства отдельных людей внутри каждого народа и братства всех народов внутри единой семьи — человечества. Появление христианства сделало раз и навсегда невозможным повторение в истории христианского мира государства, ориентированного единственно на “вещественную пользу и самосохранение”: “после христианства нет уже возможного Рима”⁹. Но поскольку на Западе христианство — чисто иранская религия — было отягощено примесью кушитства, политика продолжает занимать слишком большое место в жизни западных народов, идея пользы “более или менее управляет” ими. По словам Хомякова, Рим “отзывается” в жизни всех стран Европы.

Западная Европа оказалась неспособной осуществить христианский идеал общества, потому что она переоценила политическое начало, основанное на рациональной идее пользы, она предпочла форму содержания, “внешнее устройство” жизни — ее внутреннему смыслу.

Но и Россия за всю свою историю не смогла воплотить этот идеал по той причине, что полная и всеобъемлющая истина, хранившаяся в ней, не получила должного оформления. Славянофилы пришли к выводу, что формой для идеального общества должно стать нравственное, разумно развитое государство. Создав его, русский народ осуществит свою великую миссию и станет в центре деятельности мировой цивилизации. История дает России такое право, так как принципы, которыми она руководствуется, есть принципы истинного христианства. Право воплощения в жизнь общественного идеала дается не только народу, но и государству, на граждан которого возлагаются особые обязанности. Россия стремится не к тому, чтобы стать “самым богатым или самым грамотным или даже самым умственно развитым” государством. “России надобно быть или самым нравственным, то есть самым христианским из всех человеческих обществ, или ничем, но ей легче вовсе не быть, чем быть ничем”¹⁰.

Какие же силы влекут Россию по пути к идеалу христианского государства и соборного общества? Каковы в целом движущие силы исторического процесса? Славянофильское представление о законах и смысле истории замечательно тем, что, с одной стороны, общество развивается согласно внутренним, объективным законам, а с другой — человек (и народ как коллективная личность) признается подлинным творцом истории. Таким образом, народ может рассматриваться и как истинный субъект политики, что дает основания называть славянофилов “народниками” в широком смысле этого слова. И здесь славянофилы вновь выступили против философско-исторических взглядов Гегеля. “Нет ничего легче, как представить каждый факт действительности в виде неминуемого результата высших законов разумной необходимости, но ничто не искажает так настоящего понимания истории, как эти мнимые законы разумной необходимости, которые в самом деле суть только законы разумной возможности. Конечно, каждая минута в истории человечества есть прямое следствие прошедшей и рождает грядущую. Но одна из стихий этих минут есть свободная воля человека. Не хотеть ее видеть — значит хотеть себя обманывать и заменять внешнею стройностью понятий действительное сознание живой истины”¹¹, — отмечал Киреевский, явно полемизируя при этом с гегелевской интерпретацией исторических законов разумной необходимости.

Всякая философия истории, как правило, рассматривает исторический процесс как нечто целое, идейно законченное, имеющее начало и конец. Так, у Хомякова история начинается с момента “первобытного братства народов” и должна закончиться воплощением в жизнь идеала соборности. В отличие от теорий большинства христианских философов, философия истории Хомякова не носит эсхатологического характера. Именно в отсутствии эсхатологии Н.А. Бердяев усматривал слабое место философско-исторических воззрений главы славянофильского кружка. Хомяков и другие славянофилы верили в возможность осуществления на земле идеала “священной общечеловечности”.

Критикуя Гегеля за его учение о предопределенности в истории, за примат необходимости, лишавшей человека свободы, Хомяков, Киреевский, Аксаков, Самарин в то же время расходились и с официально-православной трактовкой проблемы движущих сил истории. Православные богословы середины XIX в. были сторонниками “теологии порядка”, которая доказывала, что хотя существующее общество, “с точки зрения

ограниченного человеческого разума и имеет массу недостатков”, в действительности же “всеблагой промыслитель” позаботился, чтобы оно было “наилучшим и совершеннейшим образом приурочено к состоянию, нуждам и потребностям обитающего в нем человека”. Поэтому любые человеческие попытки изменить состояние общества рассматривались как покушение на богоустановленный общественный строй”¹². Что же касается философско-исторических взглядов славянофилов и, в частности, Хомякова, то хотя религиозные идеи играют в его интерпретации решающую роль, деятельность Провидения в истории практически опущена. Как утверждает Н.А. Бердяев, в философии истории Хомякова “есть религиозно-нравственные предпосылки, но нет провиденциального плана”¹³. Пожалуй, это утверждение слишком категорично. Хомяков не исключает действия Промысла в истории, но его провиденциализм гораздо скромнее, чем, например, у Чаадаева, чьи философско-исторические рассуждения оказали на славянофилов несомненное влияние¹⁴.

В основе философии истории Хомякова лежат две идеи: во-первых, идея, что движущим началом исторической жизни народов является вера, и, во-вторых, идея противоборства двух начал в истории человечества — свободы и необходимости, духовности и вещественности. Уже его обобщение о двух типах исторического развития — иранстве и кушитстве (одно утверждает во всех областях начало свободы, другое — начало необходимости) — указывает на самостоятельную духовную природу социально-политического бытия и на его известную независимость от воли Провидения. Таким образом, Хомяков признает естественную, объективную закономерность в историческом развитии, что, однако, не означает отрицания человеческой свободы. Для него в истории творится “дело, судьба всего человечества”, а не “дела лиц”, не судьбы отдельных народов, хотя каждый народ “представляет такое же нравственное лицо, как и каждый человек”¹⁵. Но именно обычное для того времени сближение народного целого с индивидуальным существованием подчеркивает то, что в истории действует естественная закономерность, а раз так, значит, возможно выявить законы движения социально-политического процесса и действовать на их основе. Способность человеческого разума к познанию этих законов вносит ограничения в систему провиденциализма во имя свободы и ответственности людей в их общественном и государственном “самоустроении”.

Примечания и ссылки

¹ Чаадаев П.Я. Философические письма // Россия глазами русского. — СПб., 1991. — С. 51.

² Славянофильство и западничество: Консервативная и либеральная утопия в работах Анджее Валицкого: Реферативный сборник. — М., 1992. — Вып. 2. — С. 183.

³ См.: Благова Т.И. Хомяков А.С., Киреевский И.В. Жизнь и философское мировоззрение. — М., 1994. — С. 56.

⁴ Там же. — С. 62.

⁵ Хомяков А.С. Сочинения: В 2 т. — М., 1994. — Т. 1. — С. 84.

⁶ Там же. — С. 68.

⁷ Там же. — С. 77.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Хомяков А.С. Полн. собр. соч. — М., 1900. — Т. 3. — С. 337.

¹¹ Киреевский И.В. Полн. собр. соч. — М., 1911. — Т. 1. — С. 244.

¹² См.: Голубинский Ф., Левитский Д. Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека. — СПб., 1894. — С. 48.

¹³ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. — М., 1912. — С. 154.

¹⁴ См.: Шапошников Л.Е. Философия истории ранних славянофилов // Философские науки. — 1985. — №1.

¹⁵ Хомяков А.С. Сочинения. — Т. 1. — С. 39.

Н.А. Бутенко
(г. Сургут)

РУССКИЙ ЭТНОС В РОССИЙСКО-ЕВРАЗИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ: СООТНОШЕНИЕ РУССКОГО И РОССИЙСКОГО САМОСОЗНАНИЯ

Исторические корни русского этноса восходят к образованию в IX в. древнерусского государства Киевская Русь. Русский этнос и государство возникли в результате слияния восточно-славянских племен, а также постепенной ассимиляции угро-финских, балтских и тюркских народов. Образование и развитие русской, а затем российской цивилизации прямо обусловлено непрерывным расширением этнической территории русских. Перемещение населения по территории Восточно-Европейской равнины было связано с освоением новых сельскохозяйственных земель восточно-славянскими племенами, основным хозяйственным занятием которых было земледелие. В результате миграций населения происходит, с одной стороны, “размывание” восточно-славянских племен, а с другой — ассимиляция отдельных племен балтов и угро-финнов. На основе этих процессов и складывалась древнерусская народность со своими особенностями культуры¹. Думается, утверждение Н.Я. Данилевского, что основу русского этноса составляет исключительно славянский культурно-исторический тип, неправомерно. Славяно-русские этносы — это великороссы, малороссы и белорусы. Согласно же концепции евразийцев (Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, Г.В. Вернадского и др.), российская цивилизация по своему естественному местобитанию и этническому происхождению является евразийской. Этническое и цивилизационное начала должны проявляться в самосознании этнофоров, поскольку именно эта этническая общность изначально и играет конституирующую роль по отношению к цивилизационной общности людей.

Идеология является звеном, которое смыкает этническое (национальное) самосознание с цивилизационным. У народов Евразии наряду с национальными есть общие цивилизационные интересы, которые должны найти отражение в цивилизационной идее. Цивилизации возникали как коллективный ответ на тотальный вызов со стороны других цивилизаций. Аналогично российская евразийская цивилизация возникла как ответ на вызов со стороны своих западных и восточных соседей, как политический союз, опирающийся отчасти на общность культур родственных народов и создающий условия для общ-

ности культуры всех народов формировавшейся цивилизации. Национальная идеология русских служила основанием государственной идеологии России; в государственной идеологии России доминировала “русская (национальная) идея”.

Первый вариант русской идеи мы находим в послании псковского инок Филофея Великому князю Московскому Василию. Рассуждения об исторической миссии Руси венчаются здесь формулой “Москва — Третий Рим”. Изначально зарождение русской идеи обнаруживало два ее лика: один — обращенный на Запад, на Первый Рим, павший в результате ереси, принявшей форму латинства, или папоцентризма, подчинившего благочестие мирским делам; второй — обращенный, правда, тогда на европейский восток — на Второй Рим — Константинополь, стойкий в вероучении, но оставивший мир на поругание “поганных” (турки захватили Константинополь в 1453 г.). Первоначально идея “Москва — Третий Рим” мыслилась как религиозно-провиденциалистская. Но скоро она оказалась накрепко увязанной с национально-политическими задачами — задачами легитимации объединительной политики Русского государства, утверждения авторитета Вселенской православной церкви. Идея Москвы как Третьего Рима — идея с ярко выраженной мессианской основой — стала опорным пунктом поиска Россией своего места в мировой истории.

В XVIII в. идея Москвы как Третьего Рима была поглощена имперской идеологией Санкт-Петербурга. Как писал Н. Бердяев, “духовный провал идеи Москвы — Третьего Рима, был именно в том, что Третий Рим представлялся как проявление царского могущества, мощи государства, сложился как Московское царство, потом как империя, и наконец, как Третий интернационал. Царь был признан наместником Бога на земле”². В основу раскола русской церкви и всего русского народа легло сомнение, что Русское царство, Третий Рим, есть истинное православное царство. Таким образом, Московское царство не осуществило мессианской идеи Москвы — Третьего Рима. Со времен Петра I в России и в среде русского народа возникает явный дуализм социокультурных ориентаций. Высшие классы жили во многом духовными интересами

западно-европейского культурного мира, а народные массы — собственной жизнью, силами московской духовной традиции.

С воцарением Петра I идея московской монархии была истолкована как идея Российской империи в духе западного абсолютизма. Утверждение империи приводит к тому, что известные части русского народа начинают отвращаться от государства³. Н.Н. Алексеев отмечает следующую важную деталь в российской истории и национальном мировоззрении: политические идеалы русского народа значительно расходятся с официальными идеями и идеями интеллигенции, особенно после раскола в обществе, вызванного политикой Петра I. Он называет четыре основных политических идеала, сложившихся в русском народном мировоззрении: 1) идею православной правовой монархии; 2) идею диктатуры военной группы (принадлежит Ивану Пересветову), воплощенную в опричнине; 3) идею казачьей вольности; 4) идею сектантского понимания государства⁴. Так, идея военной диктатуры, а сначала и идея казачьей вольности, осуществилась-таки, в конце концов, в революции 1917 г. Н.Н. Алексеев указывает на то, что рано или поздно коммунистическая партия потеряет власть, но “возобладавшие в 1917 году идеи демократии, диктатуры и социальной справедливости” должны “остаться и стать основами будущего периода русской истории”. Будущее он видит в установлении правового правового государства.

Итак, в российском национальном самосознании идеи о политическом устройстве в верхних и нижних слоях общества различались. В высших слоях возникает “теория официальной народности”, которая воплотилась в известной триаде министра народного просвещения С. Уварова: “Православие, самодержавие и народность”. Имелось в виду, что эта триадическая формула играет охранительную роль и по отношению к славянской солидарности. Сторонники данной теории были убеждены, что православие, самодержавие и народность гарантировали восточным славянам благоденствие в нерушимом во веки веков единстве, подобно тому как и едины и сами эти три понятия.

Возрождение собственно русской идеи как мессианской произошло из противостояния западников и славянофилов. Этому возрождению предшествовал вызов, брошенный в лицо общественному мнению “Философическими письмами” П.Я. Чаадаева (1836). В Письмах содержалась столь убийственная критика русской культурной традиции в сравнении будто бы с превосходящей ее культурой европейских народов, что автора объявили сумасшедшим. Но именно эти Письма стали толчком к размежеванию и идейной борьбе славянофилов и западников, значимой для выработки теоретически артикулированной русской идеи.

Славянофилы сформулировали и защищали тезис об особом пути развития России и ее высоком предназначении. Начало конца Европы они связывали с ее духовным кризисом в результате

торжества духа католицизма, материальных начал над духовными. Славянофилы настойчиво проводили мысль о том, что российский уклад народной жизни уникален, неповторим, принципиально отличен от уклада западно-европейского. Самобытность России, ее культурных традиций, общинное владение землей, господство православия как истинного христианства — все это составляет основу, по их мнению, особого пути России в мировом процессе. В работах славянофилов (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков и др.) получила развитие мессианская идея о роли русского народа в истории. Они верили в особый тип культуры, возникший на духовной почве православия. Славянофилы идеализировали старую, допетровскую Русь, представляли ее гармоничным обществом, являвшим собой единство народа и царя. А.С. Хомяков в середине 40-х годов одним из первых выдвинул и обосновал идею о том, что петровские реформы насадили в России культуру по западному образцу, воспринятую высшими слоями общества. В то же время славянофилы призывали интеллигенцию к сближению с народом, к изучению его жизни и быта, языка и культуры, к переоценке деяний Петра I. Основополагающий принцип русской национальной жизни, согласно их учению, — принцип “соборности” (А.С. Хомяков), означающий свободное, на добровольно-нравственной основе достигаемое согласие отдельных людей, сословий, местных “обществ”; согласие, охватывающее все уровни национального общежития вплоть до общегосударственного. В мировоззренческом плане принцип “соборности” выводится славянофилами в основном из православного христианства, из христианской готовности личности к самоотречению во имя общих идеальных начал совместной (церковной) жизни.

Принцип “соборности” действительно регулировал в качестве архетипического внутриэтническую организацию русского образа жизни. На наш взгляд, этот принцип действует и в области межэтнических отношений (межнациональных) и является принципом (опять-таки архетипом) российского цивилизационного самосознания. Принцип “соборности” проявился в полной мере в социальной жизни. Если говорить о внутриэтнической организации русского образа жизни, то необходимо привести такой яркий пример, когда архетип “соборности” регулировал внутриэтнические отношения, как крестьянская община, а затем колхозы в советское время. “Соборность” проявлялась также в свободной жертве личного интереса в пользу коллективных интересов. Но в данном примере принцип “соборности” регулировал не только внутриэтнические, но и межэтнические отношения, так как в общине и колхозе состояли представители разных этносов. Архетип “соборности” действовал в цивилизационном самосознании, когда люди сознательно жертвовали своей жизнью во имя общего блага в периоды отечественных войн, революций, в других кризисных ситуациях.

Второй важный принцип, действующий в области межэтнических взаимосвязей, — принцип “взаимной отзывчивости” (выражение Ф.М. Достоевского)⁵, который утверждает особую миссию русской нации: сказать миру слово, совершить деяния, которые приведут к мировому человеческому всеединству, опосредующему и снимающему противостояние Востока и Запада. Также акцентируется ценностный аспект христианства как религии, взывающей к всемирному единству “во Христе”.

Поскольку “непроницаемых” цивилизаций нет, то и славянофилы, по выражению Н.А. Бердяева, тоже находились под влиянием Запада, в частности Гегеля, несмотря на их консерватизм и патриархальность⁶. Всякая цивилизация взаимодействует с другой с позиций своих ценностей. Учение “западников” (М.А. Бакунина, А.И. Герцена, Н.Г. Чернышевского и др.), а также русских марксистов (Г.В. Плеханова, В.И. Ленина и др.) служит наглядным примером проникновения западных ценностей в самосознание российской интеллигенции и их ассимиляции. Русские “западники” никогда не были истинными сторонниками Запада, так как всегда учитывали своеобразие развития России. Западничество и марксизм были чужды цивилизационным российским основам в том плане, что они боролись против традиционного русского мировоззрения — православия. Выступая против церкви, они вместе с тем разрушали русское мировоззрение, которое было и остается основополагающим элементом в цивилизационном самосознании.

Российская интеллигенция была одновременно и далека от народа и близка к нему. С одной стороны, по выражению К. Касьяновой, “русская интеллигенция от Чаадаева до Бердяева ищет в народе проявление западных ценностей, не находит, сокрушается, обвиняет народ в том, что он слишком чтит традиции, высоко ценит смирение и, напротив, не соответствует западно-европейским критериям”⁷. А с другой стороны, если интеллигенция не была бы близка к народу, она не смогла бы распознать главный архетип русского и российского самосознания — “соборность”. Следовательно, выработанные интеллигенцией идеи лишь тогда распространяются в массах, когда они совпадают с архетипами этнического и цивилизационного самосознания. Коммунистическая идея, на наш взгляд, может считаться также национальной идеей, так как с ней совместим российский архетип “соборности”: личные интересы были добровольно принесены в пользу коллективных. Н.А. Бердяев отмечал, что “русская идея — эсхатологическая, обращенная к концу..., идея принимает форму стремления ко всеобщему спасению. Русские люди любовь ставят выше религиозности. Русская религиозность носит соборный характер”⁸. Коммунистическая идея также содержит идею “всеобщего спасения”, т.е. идею “мировой социалистической революции” и “мировой миссии пролетариата”.

В работах славянофилов, а также Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева русская идея интер-

претируется исходя исключительно из предположения о ее славянском характере. В евразийском учении содержание русской идеи представлено иначе. Согласно евразийцам, русская идея — это идея строения полиэтнической общности, общности всех народов Евразии, независимо от их родственности — неродственности в плане происхождения. Евразийцы (Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, Л.Н. Гумилев и др.) считали, что России и населяющим ее народам предопределено особое место в человеческой истории, предначертан особый исторический путь и своя миссия. В евразийском учении отчетливо выделяются четыре основных положения: 1) утверждение особого пути развития России как Евразии; 2) мысль о культуре как о “симфонической личности”; 3) мысль о необходимости обоснования идеалов на началах православной веры; 4) учение о России как об идеократическом государстве. По мнению Н. Трубецкого, “национальным субстратом” России (или СССР) необходимо считать всю совокупность народов, населяющих это государство⁹. Как и Н.Я. Данилевский, он утверждал, что общечеловеческой культуры нет, существует лишь национальная культура. Культуру евразийцы рассматривали как “симфоническую личность”, т.е. как органическое и специфическое единство, как живой организм. По мнению П. Савицкого, индивидуальной личностью может быть как социальная группа, так и народ, субъект культуры (например, культуры русско-евразийской, объемлющей многие народы, культуры европейской и т.д.) и человечество¹⁰. Эти социальные личности есть симфонические, соборные личности. Религиозное единство России-Евразии должно выразиться как единая симфоническая культура, в которой русская культура играет руководящую роль. Россия-Евразия — развивающаяся своеобразная культурно-личность, которая осуществляет свою историческую миссию, как и другие многонародные культуры. П. Савицкий отмечал взаимную тягу населяющих Евразию народов, некоторый строй “национального мира”, который в ряде своих проявлений резко контрастирует с теми национальными ненавистями и отталкиваниями, которыми полна Европа¹¹. Евразийское государство, по его мнению, всегда понимало себя как “собор национальностей” и “собор вер”. Именно национальная и религиозная терпимость была и остается единственно возможной формой существования России.

Итак, мы вновь пришли к одному из элементов архетипа соборности — “терпимости”. Следовательно, терпимость как элемент мировоззренческого архетипа переносится в цивилизационное самосознание. Он, как и архетип соборности, является скрепляющим элементом в межэтнических отношениях. Констатируя существование общих мировоззренческих архетипов в русском и цивилизационном евразийском самосознании, мы можем утверждать, что русское самосознание стало фундаментом для формирования содержания евразийского самосознания. Его основу составляют религиозные, патриотические,

мировоззренческие ценности русского национального самосознания. Дело в том, что русский этнос — это государствообразующий этнос. Государственная идеология лежит в основе цивилизационного самосознания. Значит, русская национальная идея составляет ядро цивилизационной идеи. Исторически сложился принцип “терпимости” по отношению к своим соседям. Как уже отмечалось, Россия — цивилизация оборонительного типа. Такая же идея “терпимости” действовала и действует внутри российско-евразийской цивилизации, в межэтнических отношениях. Необходимо отметить, что несмотря на наличие нескольких конфессий среди евразийских народов, существуют исторически сложившиеся механизмы мирного сосуществования православия, мусульманства, буддизма и язычества на территории России. Одним из таких механизмов является принцип “терпимости” в отношении

друг друга, который берет свое начало в русском самосознании и православии.

Отвечая современным реалиям межкультурных отношений, русско-евразийская идея должна дополняться и соответствовать требованиям времени. Например, острой необходимостью является возрождение идеи патриотизма в русско-евразийском самосознании. Государственная идеология, которая сейчас практически отсутствует, должна выдвигать патриотические идеи сплочения, объединения России, усиления государства, гордости за свою родину.

Итак, содержанием русско-евразийского самосознания является цивилизационно-евразийская идея, которая должна сплотить все российские народы на основе патриотизма, общих культурных, религиозных и национальных ценностей, формировавшихся веками и укоренившихся в цивилизационном самосознании России.

Примечания и ссылки

- ¹ *Русские* / Под ред. В.А. Александрова, И.В. Власова, Н.С. Полищук. — М., 1999. — С. 12. (Серия “Народы и культуры”).
- ² Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. — М., 1990. — С. 76.
- ³ Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. — М., 1998. — С. 79.
- ⁴ Там же. — С. 83.
- ⁵ Мархинин В.В. Русский этнос в межэтнических взаимодействиях: Программа исследований в регионах Сибири. — Новосибирск, 1993. — С. 54.
- ⁶ Бердяев Н.А. Русская идея. — С. 76.
- ⁷ Касьянова К. О русском национальном характере. — М., 1994. — С. 54.
- ⁸ Бердяев Н.А. Русская идея. — С. 267.
- ⁹ Трубецкой Н. Общеевропейский национализм // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. — М., 1993. — С. 90–100.
- ¹⁰ Савицкий П.Н. Континент Евразия. — М., 1997. — С. 81–82.
- ¹¹ Там же. — С. 94.

Ю.В. Попков
(г. Новосибирск)

ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ЭТНОСОЦИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ НАРОДОВ СИБИРИ*

В 1999 году сотрудники сектора этносоциальных исследований Института философии и права СО РАН вместе с коллегами из республик Сибири начали работу над крупномасштабным проектом “Народы Евразии в условиях современных реформ”, вобравшим в себя ряд конкретных проектов, реализуемых либо параллельно, либо поэтапно. При этом каждый новый проект опирается на результаты предыдущих. Их объединяет не только задача исследования современных тенденций этносоциального развития народов Сибири и сопредельных территорий, но и общая методологическая установка. В рамках единого проекта проводятся как теоретико-методологические, так и эмпирические этносоциологические исследования¹. В настоящей статье представлены некоторые обобщенные итоги проведенных исследований.

В методологическом плане реализуемый исследовательский проект опирается, прежде всего,

на цивилизационный подход, адаптированный к задачам его применения в этносоциологии². Конкретная цивилизация рассматривается нами как продукт локальной формы интернационализации — межэтнического взаимодействия, формирующего региональную социокультурную целостность (комплекс) с особой, свойственной только данной цивилизации, системой культурных смыслов и значений³. Этносоциальные общности являются структурными компонентами цивилизации как открытой системы, а социокультурное единство “родственных” этносов образует субцивилизацию.

Российская цивилизация по своему типу является евразийской. В данном случае евразийство правомерно интерпретировать как своеобразный социокультурный тип, имеющий индоевропейские истоки, впоследствии реализуемый в форме эллинизма и в настоящее время представляющий единство славянской, тюрко-монгольской и арк-

* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований РАН “Этнокультурное взаимодействие в Евразии”.

тической субцивилизаций. Это единство образовалось в результате многовековых взаимосвязей, совместной жизнедеятельности разных народов, сформировав многие общие черты их хозяйственной и культурной жизни и менталитета⁴.

Сибирь как часть Северной Евразии в полной мере отражает евразийскую сущность России, характеризуя не только ее ресурсную и геополитическую доминанту, но и итоги многовекового взаимодействия славянских, тюркских, монгольских, палеоазиатских народов, а также пространство диалога христианства, мусульманства, буддизма, шаманизма. Здесь уживаются различные хозяйственные уклады и экономические структуры, традиционная и современная культуры, присутствуют все существующие в России формы территориально-административного устройства — республики, края, области, автономные округа. Поэтому результаты исследования социальных трансформаций, происходящих в данном регионе под влиянием современных рыночных реформ, в том числе в сфере этносоциального развития, могут быть достаточно репрезентативными для всей России.

Этнос рассматривается нами не как идеальный конструкт и не как этникос (в терминологии Ю.В.Бромлея), а как интегральное социокультурное образование, как этносоциальный организм. Конструкции сознания здесь, конечно, присутствуют, особенно в современных условиях активного их продуцирования с помощью средств массовой информации. Но не надо забывать, что существуют они не сами по себе, а в единстве с предметными предпосылками. Поэтому анализ этносоциальных процессов должен учитывать развитие не только духовной, но и материальной культуры народов в различных ее проявлениях, изменение не только состояния общественного сознания, но и объективных условий жизни населения.

В целом развитие России в последние 13 лет можно оценить как опыт вестернизации, точнее сказать, американизации страны, по своей природе являющейся евразийской, где изначально доминирует иная система ценностей, иной, чем у народов западной цивилизации, менталитет.

Стимулируемые процессами вестернизации рыночные преобразования в России имеют неоднозначные последствия, в том числе и в аспекте их влияния на этносоциальные процессы в Сибири. Под воздействием радикальных либеральных реформ 1990-х годов, проводившихся без учета цивилизационной евразийской специфики, в характере и направленности этносоциальных процессов как России в целом, так и Сибири в частности, произошли существенные изменения, вызванные распадом прежних системообразующих институтов и структур и медленного формирования новых механизмов их регулирования и саморегулирования. Соответствующие процессы порождают проблемные и зачастую парадоксальные ситуации во всех сферах и на всех уровнях внутри- и межэтнических взаимодействий. Этносоциальные процессы в условиях современных бессистемных и слабо регулируемых российских трансформаций протекают в Сибири — в этом

полиэтничном, поликультурном, поликонфессиональном пространстве — противоречиво и, несмотря на позитивные тенденции, носят в целом деструктивный характер.

Прежде всего, обратим внимание на общие доминирующие тенденции в общественном развитии, так или иначе проявляющиеся в Сибири, в отдельных ее регионах и у конкретных народов.

Для демографических процессов во многих регионах характерными стали депопуляция населения, его естественная убыль. Существенно снизилось качество населения вследствие высокого уровня заболеваемости, алкоголизма, наркомании, туберкулеза, нервных и психических расстройств. Ухудшилось общее здоровье населения, в том числе молодежи. Велико число самоубийств. Возник кризис семьи, больше стало разводов, внебрачной рождаемости, увеличилось число неполных семей. Больше рождается умственно и физически неполноценных детей. Базисные семейные ценности трансформируются: при сохранении высокой значимости наличия собственных детей ослабевает стремление иметь мужа (жену), состоять в зарегистрированном браке.

В экономической сфере на фоне постепенного формирования рыночных структур и роста предпринимательской активности населения, расширения внешнеэкономических связей со странами ближнего и дальнего зарубежья произошла деградация производственной инфраструктуры, многих индустриальных, прежде всего высокотехнологичных, сельскохозяйственных и традиционных отраслей. Резко сократилось количество рабочих мест, увеличилось число безработных. Существенно снизился удельный вес работников квалифицированного труда в материальном производстве. При этом нельзя не заметить рост числа работников сферы управления и органов правопорядка. Занятость значительной части населения сузилась преимущественно до сферы традиционной хозяйственной деятельности — сбора дикоросов и заготовки сырья, охоты, рыболовства, скотоводства. Активность людей в данных сферах реализуется главным образом в рамках натурального хозяйства. При неразвитых рыночной инфраструктуре и транспортными сети сельское население поставлено реформами в условия самовыживания и натурального обмена. В то же время основная доля капитала сконцентрировалась в руках небольшой группы людей, произошла его криминализация. Тотальная приватизация привела к фрагментации экономических связей, росту экономической обособленности отдельных народов, этнических групп, семей.

Для социальных процессов характерно преобладание тенденции усиливающейся стратификации, фрагментации и замкнутости отдельных социальных групп и индивидов. Затяжной экономический кризис одним из следствий имеет масштабное снижение не только степени занятости, но и денежных доходов, уровня и качества жизни большинства населения. Значительная его часть отброшена на грань нищеты. В отдельных регионах Сибири до 2/3 жителей имеют денежные доходы, не позволяющие оплачивать необходимые ус-

луги и удовлетворять базовые потребности в приобретении продуктов питания, промышленных товаров. Массовым иллюзорным способом ухода от жизненных трудностей стал алкоголизм. Пьянство и алкоголизм превратились в одну из наиболее острых социальных проблем.

В социокультурных процессах наряду с ростом национального самосознания, усилением внимания населения к национальным языкам, культуре, истории народов, традиционным верованиям, активизацией деятельности национально-культурных общественных объединений наблюдаются проявления национализма и сепаратизма, этнофобий и этноцентризма, национального негилизма и нетерпимости.

Говоря о политических процессах, следует отметить, что характерные для первых лет реформ политическая активность, оживление национально-демократических движений, рост доверия к новой власти и определенный социальный оптимизм в отношении будущего своих народов сменились в конце XX в. глубоким разочарованием большинства населения политикой властей: усилилась политическая пассивность или агрессивность, во властных структурах происходит возрождение трайбализма и элементов авторитаризма. Последнему в немалой степени способствовали типичные для народов Евразии традиционалистские черты мировоззрения, которые под влиянием реформ в виде “шоковой терапии” часто принимают превращенную форму⁵.

Все это обуславливает деструктивные тенденции в развитии сибирских народов, снижающие их этносоциальный потенциал:

- ренатурализацию хозяйства как тенденцию формирования экономики примитивного выживания в качестве основы существования; показатели жизнеобеспечения многих групп народов сейчас сравнимы с теми, что были 50 или даже 100 лет назад; в большей мере это касается коренных малочисленных народов;

- существенное сокращение объемов земледелия, отгонного животноводства и оленеводства как основы сохранения традиционного природопользования, культуры и мировоззрения, наиболее отвечающих задачам устойчивого развития; снижение роли данных видов хозяйства как важных источников доходов местного населения при отсутствии иных официальных источников;

- определяемое кризисным положением сельскохозяйственного и промыслового хозяйства и деградацией села в целом массовое и неконтролируемое перемещение наиболее энергичной и способной части сельского населения (прежде всего молодежи) в крупные населенные пункты, где оно концентрируется по этническому признаку; в то же время мигранты в новых для них поселениях часто оказываются без законных средств существования и вынуждены уходить в теневую экономику и преступные структуры;

- снижение ценности производительного труда, ослабление способности возрастающей части населения, в первую очередь молодежи, к систематическому труду;

- падение в глазах большинства населения престижа власти всех уровней, разочарование проводимыми экономическими и политическими реформами, рост недоверия к органам государственного управления;

- углубление внутренней дифференциации отдельных этносов по родоплеменному признаку, обострение внутренних противоречий, усиление борьбы за власть;

- рост стратификации и разделения труда по этническому признаку, усиление социальных дистанций между представителями титульных и иных этнических групп по признакам представительства в органах власти, доступа к образованию и другим социальным благам, усиление латентной межэтнической напряженности;

- увеличение различий в понимании представителями титульных и нетитульных народов возможных форм самоуправления и автономии разных этносов, в их представлениях о существовании притеснения людей по национальному признаку (в приеме на работу, при назначении на руководящие посты, поступлении в вузы и т.п.), о способах обеспечения представительства этнических групп в органах государственной власти и самоуправления.

Продолжающиеся более десятилетия радикальные рыночные реформы оказали серьезное влияние не только на материальное и социальное положение населения, но и на состояние общественного сознания, систему его ценностных ориентаций и ментальные структуры. Произошло раздвоение массового сознания относительно фундаментальных основ нынешнего и будущего развития своих этносов, для многих групп населения характерным стал ценностный хаос. Под воздействием сложившейся ситуации сформировался феномен полиментальности. Об этом говорил, в частности, профессор В.Е.Семенов на Международной конференции “Культура и менталитет сибиряков” (Санкт-Петербург, октябрь, 2003 г.). Он выделяет православную, просоциалистическую, индивидуалистическую, криминальную ментальность, а также так называемую псевдоментальность. Последняя, по мнению исследователя, сформировалась под воздействием экономических реформ и массовой культуры и преобладает в ментальной структуре отдельных групп населения, прежде всего молодежи.

Наличие в общественном сознании различающихся ментальных структур и ценностно-нормативных комплексов характеризует не только ситуацию их разделенности по разным социальным группам. Часто разнородные ценности “уживаются” в жизненном опыте одних и тех же групп и даже отдельных людей. В сознании населения сосуществуют несколько нормативных систем, одни из которых выступают основой актуального поведения людей в настоящий момент времени, в данных конкретных условиях, другие реализуются в иных жизненных ситуациях. Известно, например, что одни и те же люди в городе ведут себя иначе, чем оказавшись в селе.

Среди исследователей нет единого мнения в вопросе о соотношении разных типов ценностей в структуре общественного сознания. Например, директор Института этнологии и антропологии РАН В.А. Тишков отстаивает точку зрения, что в сознании населения России в настоящее время стали доминирующими индивидуалистические, либеральные ценности. А В.Е.Семанов, опираясь на результаты конкретных исследований, делает вывод, что в менталитете современной российской молодежи, которая в большей мере, чем старшие возрастные группы, восприимчива к новым элементам жизни, индивидуалистические ценности составляют всего 3%.

Результаты нашего исследования цивилизационных дихотомий среди хакасов, тувинцев, алтайцев и русских также говорят, что индивидуалистические ценности в настоящее время не являются преобладающими (см. таблицу). Дихотомии были определены исходя из широко распространенных представлений о ценностях, доминирующих на Западе и Востоке. Респондентам предлагалось выбрать из полюсно сформулированных положений те, которые отражают наиболее важные условия успешного развития их этноса⁶.

Исходя из результатов исследования, сформируем ряд принципиальных выводов.

Западные либеральные ценности в настоящее время имеют определенное распространение среди народов Сибири. Среди русских они представлены в несколько большей степени, чем среди титульных этносов. Молодежь сориентирована на эти ценности в целом сильнее, чем старшее поколение. Они также более популярны в среде городского населения, чем сельского.

Нельзя не отметить противоречивость ценностных ориентаций как отражение ценностного хаоса. Она проявляется, например, в том, что среди признающих частную собственность в качестве условия успешного развития своего народа немало тех, кто негативно относится к предпринимательству и бизнесу в его нынешнем варианте, выступает за регулируемый рынок или даже возврат к плановой экономике, а также за государственный патернализм в решении вопросов трудоустройства и создания для людей достойных условий жизни. Эта противоречивость в большей степени характерна для молодежи.

Но самое важное состоит в том, что западные ценности ни для одного из обследуемых этносов не являются преобладающими. Большинство населения отмечает преимущества коллективистских начал жизни над индивидуалистическими, высказывая предпочтения коллективной собственности перед частной, чувству коллективизма и взаимопомощи как фактора развития своего этноса перед индивидуализмом, личной деловитостью, обеспечению общего порядка — перед расширением личных свобод граждан. Представители всех обследуемых народов социальную заботу государства предпочитают личной предприимчивости, постоянство и устойчивость — переменам и новизне, регулируемый рынок — свободной конкуренции и плановой экономике, а предпри-

нимательство и бизнес большинство из них оценили как фактор разъединения своих этносов.

Все перечисленные преобладающие ориентации характеризуют типичные евразийские ценности. Как показывает более тонкий анализ, последовательных сторонников либерально-рыночных ценностей еще меньше, чем при ответе на прямые вопросы, отраженные в таблице. Например, среди хакасов таковых всего 6%, а среди русских в Хакасии — 12%.

Интересно, что в современных условиях многие считают приоритетным развитие сельского хозяйства по сравнению с развитием промышленности. Это не случайно. Во-первых, сельское и промысловое хозяйство, а значит и село в целом больше пострадали от современных реформ. Во-вторых, абсолютное большинство респондентов убеждены в том, что в современных условиях каждый человек должен осознавать свою национальную принадлежность, знать язык и культуру своего народа, а сельский образ жизни для этого создает больше возможностей, чем городской. Очевидно, на интуитивном уровне население понимает значение села для сохранения этнокультурного многообразия.

Следует обратить внимание на единодушие представителей разных этносов — славян и тюрков — по всем сформулированным вопросам. Заметные расхождения касаются только мнений о представительстве этносов в органах власти. Русские во всех обследованных республиках высказываются более индифферентно (см. таблицу): 70–76% из них считают, что национальность людей в органах власти не имеет особого значения. Значительная часть хакасов, тувинцев и алтайцев (соответственно 60; 41 и 43%) придерживаются иного мнения, полагая, что в органах власти должно быть представлено большей людей их национальности, так как они, на их взгляд, могут лучше позаботиться о своем народе. Впрочем, 24–29% русских, предпочитающих видеть в органах власти представителей именно своей национальности, можно рассматривать как относительно высокий уровень, свидетельствующий об определенной неудовлетворенности их своим положением в национальных республиках Сибири. Еще несколько лет назад исследования фиксировали гораздо меньший процент русских, думающих подобным образом. Данный факт свидетельствует о том, что в отношениях между представителями титульных и нетитульных этносов по рассматриваемому вопросу складывается напряженная ситуация.

Итак, несмотря на определенное распространение у представителей разных этносов Сибири ценностей западной цивилизации, для абсолютного большинства населения они не являются значимыми. Менталитет сибирских народов характеризуется чертами, доминирующими в евразийской цивилизации. Ядро ценностно-мотивационного комплекса составляет установка на повышение благосостояния не с помощью чисто рыночных механизмов, а в рамках устойчивого, сбалансированного развития многоукладной, смешанной экономики под эгидой государства.

Цивилизационные дихотомии (предпочтения) хакасов, тувинцев, алтайцев и русских (городское и сельское население), 2002–2003 гг., % ответивших

Предпочтения	Хакасы (N=455)	Русские в Хакасии (N=388)	Тувинцы (N=430)	Русские в Туве (N=285)	Алтайцы (N=286)	Русские на Алтае (N=302)
<i>Для успешного развития моего народа следует прежде всего развивать:</i>						
1) коллективную собственность	64	59	72	71	62	62
2) частную собственность	30	37	27	30	37	36
<i>Нашему народу сейчас больше всего нужно чувство:</i>						
1) взаимопомощи, коллективизма	73	70	80	78	75	67
2) свободы личности, личной деловитости, индивидуализма	21	27	20	22	25	31
<i>Для страны важнее всего:</i>						
1) расширение личных свобод граждан	19	25	17	16	27	22
2) обеспечение общего порядка	75	71	81	84	71	76
<i>Для сохранения и развития моего народа в данное время надо больше внимания уделять:</i>						
1) развитию промышленности	17	44	17	18	18	36
2) развитию сельского хозяйства	75	49	81	81	80	61
<i>Занятия предпринимательством, бизнесом формирует людей:</i>						
1) заботящихся об интересах народа и спланирующих его	29	30	41	24	36	33
2) заботящихся только о своих интересах и разъединяющих народ	65	67	58	75	63	64
<i>В жизни важнее всего</i>						
1) постоянство, устойчивость	73	72	55	74	69	68
2) перемены, новизна	23	26	43	25	30	30
<i>Главное в жизни:</i>						
1) высокий достаток, а работа может быть разная и не всегда по душе	63	64	46	54	57	61
2) работа по душе и не обязательно высокий достаток	32	32	52	45	42	35
<i>Роль государства и человека в работе и в жизни людей:</i>						
1) рабочие места и условия жизни людей должно обеспечить государство, а человек должен хорошо трудиться	63	59	54	63	53	56
2) работу и условия жизни человек должен обеспечить себе сам, а государство его защиту законами и справедливыми налогами	33	40	44	37	46	42
<i>Предпочтения представителей своей или иной национальности в органах власти:</i>						
1) надо чтобы в органах власти было больше людей моей национальности, так как они могут лучше заботиться о своем народе	60	24	41	29	43	28
2) национальность людей в органах власти не имеет особого значения, т.к. о нашем народе могут лучше заботиться не только люди моей национальности	37	76	57	70	55	70
<i>Для успешного развития страны сейчас нужно:</i>						
1) активнее развивать частную собственность, рынок, свобод. конкуренцию, ограничивать роль государства в развитии рынка и конкуренции;	19	31	22	19	30	27
2) активнее развивать государственную и коллективную формы собственности, усилить роль государства в регулировании рынка и конкуренции;	55	52	56	57	53	56
3) вернуться к плановой экономике	20	14	21	24	16	15
<i>Осознание национальной принадлежности, знание языка и культуры своего народа</i>						
1) каждый человек должен осознавать свою национальную принадлежность, знать язык и культуру своего народа;	91	74	92	72	89	67
2) важно осознавать свою национальность, а знать язык, культуру народа не обязательно;	3	9	4	12	4	16
3) осознание человеком национальной принадлежности, знание национального языка и культуры сейчас не имеет особого значения	4	15	3	17	5	14

Данное обстоятельство необходимо учитывать при проведении экономической политики в регионе, также как и другие предложения и реко-

мендации семинара “Этносоциальные процессы в Сибири” 2003 года, помещенные в приложениях настоящего сборника.

Примечания и ссылки

¹ См., например: Попков Ю.В. Интернационализация в традиционном и современном обществах. — Новосибирск, 2000; Попков Ю.В., Костюк В.Г., Тугуужекова В.Н. Этносы Сибири в условиях современных реформ: (Социологическая экспертиза). — Новосибирск, 2003; Пак О.В., Глендиннинг Э., Попков Ю.В. Социальное самочувствие молодежи Сибири (международное исследование): Новосибирск и Новосибирская область. — Новосибирск, 2004.

² См.: Костюк В.Г. Возможности цивилизационного подхода в этносоциологии // Гуманитарные науки в Сибири. — 2003. — № 3.

³ См.: Попков Ю.В. Интернационализация в традиционном и современном обществах. — Гл. 2.

⁴ См.: Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Евразийство как социокультурный тип // Гуманитарные науки в Сибири. — 2003. — № 3; Костюк В.Г. Славяно-тюркское единство — основа евразийской цивилизации // Гуманитарные науки в Сибири. — 2002. — № 1; Костюк В.Г. Славяно-тюркско-монгольский синтез в евразийской цивилизации // Этносоциальные процессы в Сибири. — Новосибирск, 2003. — Вып. 5.

⁵ Эти и другие негативные тенденции развития фиксируются в материалах государственной статистики, а также в экспертных и массовых социологических опросах населения. Из последних работ на эту тему см., например: Социальная многоликость Сибири в условиях общественных перемен / Под ред. З.И.Калугиной. — Новосибирск, 2003; Попков Ю.В., Костюк В.Г., Тугуужекова В.Н. Этносы Сибири в условиях современных реформ.

⁶ Более подробное обоснование цивилизационных дихотомий, а также выборки проведенного исследования см.: Попков Ю.В., Костюк В.Г., Тугуужекова В.Н. Этносы Сибири в условиях современных реформ.

О.В. Пак, Ю.В. Попков

(г. Новосибирск)

Э. Глендиннинг

(г. Абердин, Великобритания)

СОЦИАЛЬНОЕ САМОЧУВСТВИЕ МОЛОДЕЖИ СИБИРИ: ПРОГРАММА СРАВНИТЕЛЬНОГО МЕЖДУНАРОДНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ*

В настоящей статье представлена программа сравнительного международного исследования, посвященного изучению различий в социальном самочувствии городской и сельской молодежи Сибири из разных этнических групп. Проект осуществляется в рамках долгосрочного сотрудничества кафедры социологии Абердинского университета (Шотландия, Великобритания) и сектора этносоциальных исследований Института философии и права СО РАН под руководством Энтони Глендиннинга с шотландской стороны и Юрия Попкова — с российской.

Социальное самочувствие является важной характеристикой общества, отражающей уровень удовлетворенности (неудовлетворенности) отдельных индивидов и социальных групп их текущим положением, на основе которого формируются модели актуального социального поведения, а также жизненные стратегии, устремленные в будущее. Изучение различий в самочувствии молодежи, представляющей разные социально-территориальные и этносоциальные общности, особо актуально в контексте происходящих в последнее время перемен в российском обществе, поскольку позволяет понять их влияние на формирование жизненной позиции той части населения, от которой во многом зависит будущее развитие региона.

Объект и задачи исследования

Понятие “молодежь” охватывает людей широкого возрастного интервала, по поводу границ которого среди исследователей нет согласия. Объектом нашего исследования выступает учащаяся молодежь 14–15 лет. Решение взять для анализа именно данную группу молодежи основывается на следующих рассуждениях. Это нижняя граница “молодежного возраста”, которая, однако, попадает на период перехода от детства к взрослой жизни с ее обязательствами и новыми формами ответственности (например, юридической). Кроме того, это учащиеся 9-го класса общеобразовательной школы, которые стоят перед выбором дальнейшего пути обучения или трудоустройства, что является, по сути, первым опытом принятия стратегически важных решений по поводу своего будущего. При этом среди девятиклассников еще сохраняется репрезентативность по группе их сверстников, которая по понятным причинам уже не наблюдается среди десятиклассников. В качестве дополнительной характеристики выбранной группы следует отметить, что это практически первое постсоветское поколение, поскольку его рождение падает на 1987–1988 гг., а период взросления — на время реформ. Таким образом, социальное самочув-

* Проект осуществляется при финансовой поддержке Британского Совета экономических и общественных наук (гранты UK ESRC RES000223988, 2002-2003 и RES000220506, 2003-2004), а также Сибирского отделения Российской Академии наук (экспедиционные гранты 2003 и 2004 гг.).

вие этой возрастной группы имеет свою специфику, позволяющую судить о некоторых тенденциях, характерных для пореформенной молодежи в целом. Следовательно, изучение социального самочувствия выбранной совокупности представляет интерес не только с позиций оценки сегодняшней ситуации, но и определения перспектив развития региона, связанных с ожиданиями и планами этой молодежи.

Целью исследования является изучение социального самочувствия молодежи Сибири в условиях меняющихся социально-экономических структур. При этом важно проследить социально-групповые и региональные (межлокальные) различия в социальном самочувствии молодежи центральных и периферийных, этнически однородных и этнически смешанных поселений районов Сибири. Исследование охватывает широкий круг вопросов: состояние здоровья и эмоционально-психологическое состояние, обстоятельства семейной жизни, оценка места проживания и желание его сменить, значимые социальные связи и специфика социализации, образование и роль школы в жизни молодых людей, особенности досуга и характер потребления, ценностные ориентации и отношение к гражданству, гендерным ролям, своим правам и обязанностям, социальная и этническая уязвимость, наркомания и другие виды злоупотреблений, правонарушения.

Обоснование подхода к исследованию

Понятие “социальное самочувствие” имеет неоднозначное толкование среди исследователей, что предопределяет и различие в подходах к изучению данного социального феномена. В частности, Л.Е. Петрова, описывая эволюцию данного понятия и его операционализацию в социологии, отмечает: «Термин “социальное самочувствие” появился в отечественной социологии в середине 80-х годов и до сих пор активно применяется для анализа жизнедеятельности социальных субъектов. Но есть проблемы его использования для целей социологического анализа. Первая связана с практикой употребления данного термина скорее интуитивно и метафорически — без серьезной теоретической и методологической базы, вторая — с “психологизацией” социального самочувствия, сведением его почти буквально к “чувству”...»¹.

Поэтому приступая к реализации международного проекта, было важно прийти к согласию по поводу концептуальных и методологических основ исследования, не упустив при этом из виду адекватность используемого инструментария, чтобы вопросы из европейских исследований были адаптированы для российского контекста. Поэтому дискуссии по поводу концепта “социальное самочувствие” стали важной составной частью подготовки исследования.

Как уже говорилось, социальное самочувствие рассматривается в проекте как некий уровень

удовлетворенности (неудовлетворенности) индивида и группы своим настоящим положением и ожидаемыми перспективами. Однако исследовательская задача не подразумевает выведение однозначной оценки по шкале оптимизма, поскольку социальное самочувствие является результатом сложного комплекса представлений, основанных на рефлексивном отношении к наличным обстоятельствам в связи с жизненными притязаниями, возможностями их реализации и реальными усилиями по достижению желаемого. В отличие от психологического подхода к изучению данного феномена, социологическое исследование нацелено не только на понимание аффективно-эмоционального аспекта социального самочувствия, который, конечно, является определяющим для самочувствия как такового, но и на выяснение комплексов социально обусловленных факторов, оказывающих влияние на формирование притязаний, а также критериев оценки собственных усилий и перспектив. Поэтому выяснение сугубо психологических параметров не является центральной задачей изучения социального самочувствия — акцент смещается в сторону зависимостей этих параметров от внешних социально обусловленных факторов, которые наделяются определенным субъективным значением в контексте социальных взаимодействий.

Примером может служить, в частности, зависимость самооценки (и других признаков самочувствия) от восприятия реализуемых социальных связей на разных уровнях (семья, школа, друзья, родственники, локальное сообщество в целом), а также отношения к располагаемым и недостающим ресурсам (материальному, социальному, символическому капиталу). Можно также проследить, как самооценка и психологическое недомогание (вплоть до симптоматики депрессивности) связаны со стратегиями будущего, уровнем притязаний и персональной активностью. Кроме того, комплекс факторов, определяющих социальное самочувствие, был бы не полон без учета физического самочувствия, особенностей образа жизни, отношения к среде социализации. Наконец, социальное самочувствие напрямую связано с определенными когнитивными процедурами, поскольку зависит от интерпретативных значений, которыми индивиды наделяют свои социальные практики и стратегии. Именно поэтому в исследовании социального самочувствия необходимо учитывать ценностные ориентации, помогающие понять специфику формирования оценки и отношения к той или иной ситуации в контексте ее ценностной детерминации. Таким образом, изучение социального самочувствия предполагает комплексный подход, принимающий во внимание особенности измерения различных параметров и выделения конкретных индикаторов, причем как из области психологии, так и из области социологии.

Выбор подхода к исследованию обусловлен и нацеленностью проекта на изучение различий

в социальном самочувствии разных групп молодежи, что связано с отдельными методологическими трудностями, которые сегодня широко обсуждаются социологами². Одна из них касается необходимости учета нарастающих социально-групповых и статусных различий при явных трудностях выделения как самих групп, так и критериев принадлежности к ним. В частности, исследователи отмечают невозможность при нынешних изменениях изучать молодежь как единую группу, что было характерно для советского периода, когда “образ жизни советской молодежи” содержал в себе некие интегральные характеристики данной социальной группы, позволяющие говорить об ее однородности³. В настоящее время нельзя не учитывать стратификационные различия российской молодежи, однако сами по себе эти различия еще не настолько изучены, чтобы быть достаточно операционализированными и стандартизированными. Таким образом, наша задача оказалась двойкой: проследить социально-групповые вариации в социальном самочувствии молодежи, изучив для этого собственно социально-групповые деления. Поэтому при разработке инструментария мы руководствовались результатами предварительных работ (бесед, интервью), а при анализе анкетного массива решили привлекать более детальные данные из интервью с респондентами.

Исходя из описанных особенностей изучаемого явления, можно заключить, что только комплексный подход позволит учесть и психологические, и социально обусловленные аспекты социального самочувствия, уловить и рефлексивные оценки, и объективные факторы, влияющие на вариации социального самочувствия и имеющие связь с социально-групповыми делениями. Но реализация такого подхода выдвигает свои требования к сбору и анализу полученных данных, которые не должны отрываться от своего контекста.

Предварительные работы по подготовке проекта

Разработка методологии и инструментария ориентировалась не только на теоретически обоснованные гипотетические соображения, но и на полученные и осмысленные эмпирические данные, которые были накоплены в ходе предварительных полевых работ, проведенных в 2001–2002 гг. преимущественно в Новосибирске и в близлежащих районах. Так, вопросы анкеты составлялись с учетом материалов неструктурированных бесед с молодыми людьми (именно их точка зрения и рассуждения отдавался приоритет), а также с теми, кто непосредственно работает с молодежью. С этой целью исследователи посещали различные учебные заведения, молодежные центры, досуговые учреждения, спортивные, образовательные, религиозные, правозащитные и другие некоммерческие организации, проводили

беседы с молодыми людьми в малых группах, вели наблюдения за поведением молодежи в общественных местах, за их жизнью в летних лагерях. Многие вопросы обсуждались с учителями, администрацией учебных заведений, официальными представителями региональных организаций, ответственных за молодежную политику.

В ходе подготовки к исследованию появилась уверенность в необходимости получить материал, позволяющий провести сравнительный анализ молодежи из разных административно-территориальных образований и этнических групп Сибири, а также сопоставить российские данные с зарубежными. Поэтому было решено обратиться к разработкам европейских социологов и психологов и сформировать инструментарий, включив в него отдельные адаптированные вопросы из уже проведенных исследований. В частности, интерес представляли результаты изучения жизни сельской молодежи сотрудниками кафедры здравоохранения Абердинского университета⁴, лонгитюдного изучения городской молодежи 11–16 лет, проводимого Советом по медицинским исследованиям Университета Глазго⁵, а также кросснационального исследования Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ) “Образ жизни и здоровье детей школьного возраста” по 35 странам⁶, с 2001–2002 гг. включающего российскую компоненту.

Таким образом, обсуждение результатов предварительных бесед и наблюдений, обмен опытом, уточнение ключевых понятий, определение адекватных методов, а также поиск, обработка и адаптация инструментария из других источников стали важной частью проекта и основой взаимодействия российских и шотландских социологов в исследовательском процессе⁷.

Инструментарий исследования

По результатам предварительной работы было решено провести исследование с использованием анкетного опроса и полуструктурированных интервью с каждым десятым респондентом, участвующим в анкетном опросе.

Как уже отмечалось, исследование социального самочувствия, тем более в связи с социально-групповыми вариациями, предполагает изучение большого числа различных параметров, имеющих сложные взаимосвязи. Следовательно, основное требование, предъявляемое к инструментарии, — обеспечить получение показателей, описывающих социальное самочувствие и позволяющих проанализировать влияющие на него факторы. Так, с целью определения социально-групповых и статусных различий в анкету были включены наборы индикаторов, дающие возможность сравнить уровень благосостояния и доступ к материальным и социальным ресурсам по некой унифицированной шкале, а также выявить субъективные оценки и особенности вос-

приятия респондентами социальных и материальных условий их жизни.

Анкета состоит из 70 комплексных вопросов, содержащих около 300 параметров и индикаторов. Вопросы анкеты разбиваются на тематические блоки, которые могут быть проанализированы и в контексте взаимозависимостей, и как отдельные самодостаточные группы: общедемографические данные о респонденте (пол, возраст, национальность и т.п.), общее самочувствие (физическое, психосоматическое, психологическое состояние, самооценка, показатели депрессии), ценностные ориентации, среда социализации (отношение к месту проживания и локальному сообществу, субъективная характеристика друзей, взаимоотношения со сверстниками, отношение к школе, девиация), семейные обстоятельства (образование и профессиональная занятость родителей, их благосостояние и его субъективная оценка, взаимоотношения в семье, совместный досуг), отношение к деньгам и работе (помимо прочего, включает параметры, соотносящиеся с семейным материальным положением), образ жизни и здоровье (питание, гигиена, отношение к собственному здоровью, спорт и другие физические нагрузки, курение, алкоголь, наркотики), досуг и сфера интересов, миграционные намерения и их мотивы, планы на будущее и ожидания (продолжение учебы, профессиональные ориентации и их мотивация, активность по поводу поставленных целей, оптимизм в отношении будущего). Для определения эмоционального состояния и психологического самочувствия молодежи в анкете был использован набор стандартных тестов, в частности, широко распространенная методика определения уровня самооценки Розенберга⁸, тест Кэндела—Дэвиса⁹ для определения уровня депрессивного состояния, сокращенный вариант теста Голдберга—Уильямса¹⁰ для измерения общего здоровья и психологического недомогания (известный также как тест GHQ12).

Формулировки вопросов были по возможности адаптированы к стилю молодежного общения. Анкеты заполнялись респондентами самостоятельно, при соблюдении анонимности, в присутствии социолога, но без участия школьного персонала. Что касается интервью, то они проводились один на один, в форме беседы, после заполнения анкеты.

Одна из задач интервьюирования заключалась в сравнении оценок, полученных в результате личной беседы, с анкетными ответами, что позволяло выяснить степень достоверности анкетного материала. Но гораздо важнее было получить материал для понимания контекста и интерпретации статистических результатов. Таким образом, с одной стороны, дизайн и содержание анкеты основывались на результатах предварительных интервью, а с другой — анкетные данные дополнялись материалами новых полуструктурированных интервью, которые являлись, по сути, продолжением анкеты, но предполагали иные ус-

ловия взаимодействия исследователя и респондента. Тем самым был повышен объяснительный потенциал анализа, и как показала практика, интерпретация анкетных данных была бы невозможна без ссылок на материалы интервью, тем более для понимания собственно аффективно-рефлексивного компонента социального самочувствия. Помимо интервью при сборе и анализе данных во внимание принимались также письменные комментарии молодых людей из специального заключительного раздела анкеты, не содержавшего специальных вопросов или конкретной темы для рассуждений, а предлагавшего добавить к анкете произвольные замечания, мысли, любую другую информацию. Большинство респондентов заполнило данный раздел.

Итак, исследование основывалось на контекстуализированном анкетном опросе, материалах индивидуальных полуструктурированных интервью, с учетом собственных комментариев респондентов, а также наблюдений самих исследователей, проводивших полевые работы.

Построение выборки

На сегодняшний день исследованием были охвачены Новосибирская область, Республика Алтай и Республика Бурятия. Было решено опросить по равной доле респондентов из крупных городов и с так называемой периферии, включающей разнотипные малые города и села данных административных образований.

Для всех регионов выборка строилась на квотной основе. Рассмотрим, как определялась выборка для Новосибирской области. По официальной статистике, население Новосибирска составляет около 1,4 млн чел., еще примерно 1,4 млн чел. проживает в районах области, в том числе 0,6 млн — в городской и около 0,8 — в сельской местности. Пропорции респондентов из разных типов населенных пунктов соответствуют указанному распределению населения, а распределение опрошенных молодых людей по различным районам города — распределению населения внутри города. Для опроса в городе было выбрано 12 школ — государственных, специализированных, частных и элитных, расположенные в центре города и на окраинах, а также в менее и более благополучных районах. Количество опрошенных молодых людей составило в городе 347 чел.

Выборка по области определялась с учетом удаленности районов от Новосибирска, степени их урбанизации, особенностей хозяйственной специализации и интенсивности связей с областным центром.

Были выбраны три районных центра — г. Исakitим (53 км от Новосибирска; население около 70 тыс. чел.), г. Чулым (144 км; около 13,5 тыс. чел.) и поселок (выполняющий функции районного центра) Довольное (263 км; около 8 тыс. чел.). В каждом из них было опрошено в среднем по 60 школьников, что в итоге составило выборку

в 182 чел. Далее, было выбрано по несколько сел и деревень, разнородных от районных центров, с тем чтобы опросить по 60 человек в каждом районе. В результате было опрошено 188 респондентов из различных по величине и удаленности сельских школ. Причем такие села, как Баган, Индёр, Утянка и Красная Грива, можно отнести к удаленной сельской местности, имеющей свою специфику по сравнению с селами, расположенными ближе к урбанизированным поселениям. Количество респондентов из удаленных сельских поселений составило 65 чел.

Таким образом, всего в Новосибирске и Новосибирской области было опрошено более 700 респондентов в возрасте 14–15 лет из 28 школ, расположенных в разных районах. После технической обработки в базу данных вошла информация 715 анкет.

Аналогично строилась выборка для Республики Алтай и Бурятии.

Реальные и потенциальные возможности исследования

На данный момент проект охватывает три различных по этническому составу, уровню урбанизации и социально-экономической ситуации региона Сибири, причем для каждого из них по возможности соблюдена достаточность и репрезентативность выборки. С одной стороны, это не дает оснований для широкомасштабных обобщений, но с другой — сохраняется региональная специфика и возможность сравнительного анализа, в том числе с учетом этнического аспекта. Намеренное включение в инструментарий и адаптация отдельных вопросов и тестов из уже прове-

денных исследований позволяют в перспективе расширить сравнительный аспект до кросснациональных сопоставлений. Работа в этом направлении уже ведется.

Что касается дизайна исследования, то он нацелен на получение максимально широкой информации, которая позволила бы не только оценить социальное самочувствие в целом, но и выявить факторы его формирования, проследить его взаимосвязи с другими аспектами жизни, например, с девиацией или социальной эксклюзией. Следует отметить, что данные, полученные благодаря таким образом разработанному инструментарии, предоставляют широкие возможности для аналитической работы не только в пределах тематики социального самочувствия, но и в других направлениях. В частности, самостоятельное значение имеют результаты стандартных психологических тестов Розенберга, Кэндэла—Дэвиса и Голдберга—Уильямса, а также разработка других тематических блоков анкеты, касающихся, например, отношения к локальному сообществу или миграционных намерений. Важной и интересной представляется и информация о физическом здоровье, образе жизни, ценностных ориентациях молодежи.

Таким образом, данное исследование охватывает широкий круг вопросов, что не только позволяет комплексно рассмотреть изначально сформулированную проблему, но и использовать полученные данные в дальнейшей научно-исследовательской работе. Кроме того, проект имеет большое значение для решения конкретных практических задач, поскольку может дать ответы на многие вопросы о ситуации в молодежной среде разных регионов Сибири.

Примечания и ссылки

- ¹ Петрова Л.Е. Социальное самочувствие молодежи // Социс. — 2000. — №12. — С. 50.
- ² Ручкин Б.А. и др. Методологические проблемы исследования молодежи: Материалы к дискуссии. — М., 1998; Ручкин Б.А. и др. Российская молодежь: Десять главных проблем. — М., 1999; Чупров В.И. и др. Молодежь в обществе риска. — М., 2001; Бабочкин П.И. Становление жизнеспособной молодежи в динамично изменяющемся обществе. — М., 2000; Круглов А.Е. Интеграция молодежи в российское общество: Социальный анализ. — Пятигорск, 2000; Дробжжев А.М. Социологические исследования молодежи: состояние, проблемы, перспективы // Молодежь в XXI веке: Социальное участие. — Тамбов, 2000; и др.
- ³ Куриленко Е.Н., Шиков И.Л. Молодежь провинции: Проблемы и перспективы. — Курск, 2000. Ручкин Б.А. и др. Методологические проблемы исследования молодежи: Материалы к дискуссии.
- ⁴ Hendry L., Glendinning A., Reid M., Wood S. Lifestyles, Health and Health Concerns of Rural Youth.: Research Report to the Department of Health, Scottish Office. — Edinburgh, 1999.
- ⁵ Young R., Sweeting H., West P. The West of Scotland 11 to 16 Study // MRC Social & Public Health Sciences Unit. Working Paper № 2. — Glasgow, 2000.
- ⁶ Currie C., Samdal O., Boyce W., Smith B. Health Behaviour in School-Aged Children: World Health Organisation Cross-National Study. Research Protocol for the 2001/2 Survey, Child and Adolescent Research Unit, University of Edinburgh. — Edinburgh, 2001.
- ⁷ Глендиннинг Э. Сельские сообщества, миграция и благополучие: насколько актуален анализ жизни молодых людей из Северной Шотландии для молодежи Сибири // Этносоциальные процессы в Сибири. — Новосибирск, 2003. — Вып. 5. — С.154–159.
- ⁸ Rosenberg M. Society and Adolescent Self-Image. — New Jersey, 1965.
- ⁹ Kandel D., Davies M. Epidemiology of depressive mood in adolescents // Archives of General Psychiatry. — 1982. — V.39. — P. 1205–1212.
- ¹⁰ Goldberg D., Williams P. A User's Guide to GHQ. — Windsor, 1988.

Д.В. Ушаков
(г. Новосибирск)

ВОСПРОИЗВОДСТВО ЭТНИЧНОСТИ В СИСТЕМЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ: ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ*

Обращение к теоретическому моделированию процессов воспроизводства этничности в системе этнокультурных взаимодействий предполагает выделение признаков этносоциальных общностей или этнических признаков, составляющих смысловое содержание близких по своей сущности понятий “этнос” и “нация”, а также позволяющих более или менее адекватно описывать явления биосоциокультурного многообразия человечества в рамках этнологии или социально-культурной антропологии.

Важнейшим преимуществом социально-философского теоретизирования в области этносоциальных исследований является возможность обобщенного осмысления специализированных концептуальных построений, разрабатываемых в рамках примордиалистского и конструктивистского¹ подходов, существующих в этнологии. Такая попытка философского осмысления результатов разных подходов, противоположных на первый взгляд, требует поиска обобщающих понятий и категорий, которые бы позволили увидеть взаимодополнительность, казалось бы, взаимоисключающих теоретических позиций.

Поэтому выбор термина “этносоциальная общность” в качестве центральной категории в данном случае не случаен. В рамках социально-философского анализа он позволяет на более абстрактном уровне снимать терминологическое и категориально-смысловое многообразие таких понятий, как “этнос” и “нация”, “этнос”, “этнокос” и “этносоциальный организм”, а также понятий, обозначающих такие конкретно-исторические формы, как “племя”, “народность”, “нация”, и понятий, обозначающих уровни социальной организации: “субэтнос”, “этнос”, “метаэтнос” или “суперэтнос”. При этом понятие этносоциальной общности содержит в себе указание на многообразие социальных проявлений феномена этничности, выраженного в особом рода человеческой общности, которая может рассматриваться и как совокупность людей, обладающих определенным набором признаков, и как совокупность людей, реально взаимодействующих друг с другом и социально организованных посредством участия в различного рода социальных институтах².

В данном случае этническое диалектически связано как с индивидуальным, так и с социальным. Особенность этнического в этносоциальной общности может быть раскрыта через набор характеризующих ее этнодифференцирующих признаков.

Проблема выделения признаков этнической общности, благодаря которым можно констатировать наличие самого феномена этничности, или тех общих параметров, по которым выделяются различные этнические общности в теории этноса и этничности, на протяжении всей ее истории была дискуссионной. Одной из поразительных и, видимо, закономерных тенденций развития теоретико-методологической мысли в отечественной этнологии является жесткое позиционирование разрабатываемых относительно друг друга концепций этноса и этничности. Примордиалистские концепции этноса и конструктивистские (инструменталистские) концепции этничности, выдвинутые ведущими отечественными авторами, получали свое оформление в ходе непримиримой взаимной критики. Вместе с тем, отвергая определенные положения предшествующих теорий, авторы последующих концепций отталкивались от них, с каждым разом все более обогащая перечень признаков этносоциальных общностей.

Удивительно, что каждый из таких признаков, рассматриваемый по отдельности, может быть оспорен, поскольку не является определяющим этничность для той или иной выделяемой этнической общности. На это обстоятельство указывали многие исследователи. Так, исходя из позиций социального номинализма при обсуждении проблемы отличительных признаков национальности, П.А. Сорокин подверг резкой критике отдельные признаки, выдвигаемые предшествующими исследователями для определения нации: *“единство крови”, единство расы, языка, религии, экономических интересов, правящей династии, исторических судеб, системы морали, права и нравов, мировоззрения и философии, культуры, осознания принадлежности к определенному политическому телу*³ (курсив мой. — Д.У.). Вместе с тем он неявно указывает и на возможное теоретико-методологическое решение проблемы определения нации (этносоциальной общности) на основе выделяемых признаков: *“...национальность представляет сложное и разнородное социальное тело, подобное “бутерброду” в химии, которое распадается на ряд социальных элементов и вызвано их совокупным действием*⁴. Оспаривая необходимость правового неравенства между народами, П.А. Сорокин фактически свел сущность определения нации к проблеме правовых ограничений (наличия прав и привилегий), налагаемых на различные группы, объединенные

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант № 04 — 03 — 00531а).

теми или иными социальными признаками, и образ нации предстал фактически в инструменталистском варианте. Однако в более поздних работах он признает за нациями свойства социальных систем, "...деятельность и политика которых вполне ощутимо определяют ход исторических процессов, жизнь и судьбу миллионов человеческих существ"⁵.

Отстаивая, с позиций примордиализма, концепцию энергетической субстанциальности этноса, выраженной в пассионарности и биолого-географической детерминации неповторимого стереотипа поведения его представителей, Л.Н. Гумилев также подверг критике такие, рассматриваемые по отдельности, признаки этничности, как *социально-экономическая общность, социально-историческая общность, общность языка, идеологии, культуры, происхождения (кровно-родственных связей), самосознания и самоназвания его представителей*⁶ (курсив мой. — Д.У.). В своих работах он отмечает: «... Этнос более или менее устойчив, хотя возникает и исчезает в историческом времени. Нет ни одного реального признака для определения этноса, применимого ко всем известным нам случаям. Язык, происхождение, обычаи, материальная культура, идеология иногда являются определяющими моментами, а иногда — нет. Вынести за скобки мы можем только одно — признание каждой особью: "Мы такие-то, а все прочие другие". Поскольку это явление универсально, можно предположить, что оно отражает некую физическую или биологическую реальность, которая и является для нас искомой величиной...»⁷.

Позиция Л.Н. Гумилева была подвергнута острой критике со стороны автора другого варианта примордиалистского подхода, Ю.В. Бромлея, который указывает на опасность абсолютизации *биологических и антропологических* признаков при определении этноса⁸, но при этом в качестве ведущих также отмечает признаки, выделенные Л.Н. Гумилевым: самосознание и самоназвание этноса. Ю.В. Бромлей в понятии этноса различал *этникос* как относительно устойчивую совокупность людей, сложившуюся на определенной территории, но независимую от ее территориального размещения и обладающую признаками *общего самоназвания и самосознания, межпоколенной связи его представителей, общности архетипов мышления и психики, бытовых, культурных особенностей, и этносоциальный организм*, как обладающий, по сравнению с этникосом, дополнительными признаками *территориальной, экономической и политической (государственной) общности*.

Различение этникоса и этносоциального организма для анализа различных конкретно-исторических форм этничности: "племена", "народности", "нации" — а также для определения территориальной, социально-экономической и потес-

тарной характеристик организации этноса имеет, несомненно, важное методологическое значение. Однако более существенным в данном случае представляется вывод Ю.В. Бромлея о том, что ни один этнический признак не может выступать в качестве основного определителя этноса, специфический облик которого обусловлен "...неповторимым для каждого из них сочетанием различных свойств"⁹, при этом свойств как объективных, так и субъективных. Именно это положение позволяет разрешить теоретическую проблему выделения единого признака этничности или какого-либо строго определенного количества признаков, являющихся обязательными для всех этносоциальных общностей.

Вместе с тем упор, сделанный Ю.В. Бромлеем на самосознании и самоназвании как признаках выделения этнических общностей, сблизил его теорию этноса с информационной концепцией Н.Н. Чебоксарова и С.А. Арутюнова¹⁰, которые в рамках инструменталистского подхода выделили среди признаков этносоциальной общности такие компоненты, как *культура, трудовая и хозяйственная деятельность, язык, самосознание и самоназвание*, а также с конструктивистской концепцией В.А. Тишкова, который критикуя существование объективных этнодифференцирующих признаков и отрицая субстанциальность этноса, рассматривает этничность в качестве формы социальной организации культурных различий. По его мнению, "...этническая идентичность осуществляется в контексте того социального опыта и процесса, с которыми идентифицируют себя люди или идентифицируются другими как члены определенной этнической группы. С внутригрупповой точки зрения, идентичность основывается на комплексе культурных черт, которыми члены группы отличают себя от всех других групп, даже если они в культурном отношении очень близки"¹¹. Опираясь, с позиции веберовского социологического номинализма, на субъективное понимание этничности и отрицая понятие этносов как реально существующих целостных социальных субъектов исторического развития, В.А. Тишков дает следующее определение народа как этнической общности: "...группа людей, члены которой имеют общие название и элементы культуры, обладают мифом (версией) об общем происхождении и общей исторической памяти, ассоциируют себя с особой территорией и обладают чувством солидарности"¹². Тем самым он рассматривает иной аспект возможного анализа этничности — обращает внимание не на воспроизводство системных черт коллективного социального субъекта, а на воспроизводство общих черт, присущих отдельным индивидуальным субъектам, относящим себя на основе своих представлений об этих общих чертах к той или иной этносоциальной общности. Такой подход, скорее, дополняет объективистские подходы

к анализу этничности и этносоциальных общностей, поскольку не будь в реальности объективных предпосылок для этнодифференциации, вряд ли люди могли бы их конструировать идеально. Другой вопрос, в какой мере могут быть превращены такие формы этнического сознания?

Таким образом, взаимодополнительность этих концепций означает не что иное, как диалектику объективного и субъективного в существовании этноса. Поскольку набор признаков в упомянутых выше концепциях (и ряде других, не рассматриваемых в рамках данной статьи) различен и в одних концепциях некоторые признаки утверждаются как наиболее важные, а другие отвергаются, попытаемся все же сформировать общий набор признаков этничности. При этом под этничностью в данном случае понимается совокупность черт этнической общности, отличающая ее представителей от представителей другой подобной общности.

1. **Территория проживания** людей, их территориальная локализация и отношение к месту проживания. Территория проживания характеризуется своим определенным природно-географическим ландшафтом и климатическими условиями, к специфике которых наиболее адаптирована данная этносоциальная общность. Место проживания, как правило, рассматривается в качестве территории, обеспечивающей ресурсы жизнедеятельности представителей общности и ее физического воспроизводства.

2. Ведущие виды **хозяйственно-производственной деятельности**, позволяющие воспроизводить материально-вещественную базу существования данной общности людей, традиционные способы хозяйствования, тесно связанные с освоением ресурсов территории проживания общности и особенностями природопользования, единство хозяйственно-экономического уклада.

3. **Семейные, кровные и родственные связи** как основа физического (генетического) и духовного воспроизводства данной общности (посредством передачи культурного наследия от поколения к поколению в рамках первичных групп).

4. **Расово-антропологические признаки**, вытекающие из биологического, генетического родства. Физиологические особенности представителей той или иной этнической общности являются зачастую одним из наиболее важных этнодифференцирующих признаков, которые наследуются, по ним осуществляется этническая идентификация индивидов как со стороны представителей своей и иной этнической общности, так и их самоидентификация.

5. Особенности **бытового уклада**, набор бытовых предметов (пищи, одежды, жилища и т. д.), традиционных способов жизнеобеспечения, бытовых обычаев и обрядов.

6. **Язык и символические системы** как средство коммуникации внутри этносоциальной общ-

ности (между ее членами) и система символов, кодов и значений, которые позволяют осуществлять дифференциацию представителей данной общности от представителей других подобных общностей.

7. Общность **самосознания** (в том числе самоназвания), особенности психического склада характера представителей данной этнической группы или менталитета, выраженного в разделяемых ими верованиях, религии, идеологии.

8. Единство выработанных **норм морали и права**, этических идеалов, нравов, духовных ценностей и основанных на них стереотипах поведения, обычаев, законов, регулирующих взаимоотношения внутри членов общности, а также взаимоотношения с представителями других общностей.

9. **Искусство и фольклор**, выработанные представителями общности в процессе творческой деятельности и наполнения деятельности элементами сакрального смысла.

10. Специфика складывающейся **социальной структуры и органов самоуправления** в рамках данной общности; специфика социального расчленения, обусловленная системой разделения труда, принятой в зависимости от реализуемого хозяйственно-экономического уклада; особенности основанной на социальной дифференциации потестарно-управленческой структуры.

11. Общая **историческая судьба**, исторические события, переживаемые поколениями представителей данной общности.

По всей видимости, поиск единого или ведущего этнического признака — тупиковый путь теоретизирования: полный набор признаков также не обязателен для каждого этноса, для определения этнической принадлежности достаточно нескольких наиболее значимых признаков. Причем некоторые из них у одной этносоциальной общности могут быть более развиты, иметь наиболее важное значение для этнической идентификации и самоидентификации ее членов, а какие-то будут второстепенными и не проявляться в качестве этнодифференцирующих. Признаки могут иметь “плавающий характер”, т.е. быть до определенного момента потенциальными и актуализироваться лишь в зависимости от конкретных исторических условий (например, из-за угрозы утраты территориальной или социально-экономической независимости) жизнедеятельности того или иного этноса.

Кроме того, отдельные признаки могут выступать в качестве определяющих для выделения других типов социальных общностей наряду с этносоциальными. Например, хозяйственно-производственная деятельность, язык, символические системы, элементы культуры характерны не только для этносоциальных общностей, но и для профессиональных и конфессиональных групп. Последние отличаются от этносоциальных общ-

ностей отсутствием других важнейших признаков, таких как кровнородственные связи, единство антропологических черт, особенности искусства и фольклора.

Проблема воспроизводства этнических признаков в системе этнокультурных взаимодействий является одной из важнейших при анализе воспроизводства этнической культуры. Такую возможность, наряду с обобщением эмпирического материала конкретных этнографических и этносоциальных исследований, предоставляет метод системного теоретического моделирования компонентов этнической культуры и процессов ее воспроизводства. В свою очередь разработка теоретической модели воспроизводства этнической культуры (см. схему) может служить комплексному пониманию того, какую функциональную нагрузку выполняют те или иные этнические признаки в культуре, что такое этническая культура в целом, какие компоненты, факторы и процессы обуславливают ее сохранение, воспроизводство и развитие.

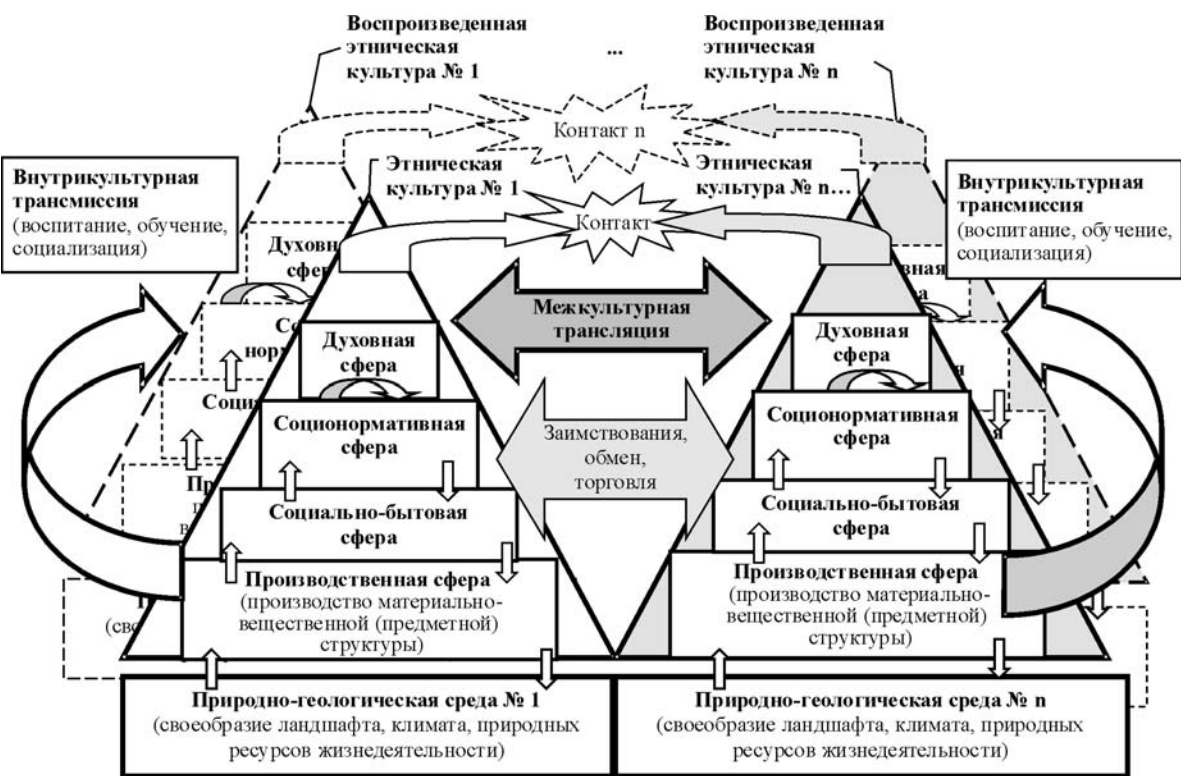
История становления и развития любой этносоциальной общности тесно связана, прежде всего, с освоением людьми определенной **территории проживания**. Именно разнообразие *природно-геологической* среды обитания являлось первой исторической предпосылкой развития многообразия форм приспособительной деятельности по освоению природы — традиционных занятий и способов хозяйствования как основы создания

материально-вещественной базы этнической культуры.

Основу культуры любого этноса составляет производство материально-вещественных структур (*производственная сфера*), создание среды обитания (архитектура, средства коммуникации), материальных благ, вещей, орудий, средств производства, а также самих технологий их изготовления. Даже если функциональное назначение тех или иных вещей в различных культурах близко, то технологии их изготовления имеют свою специфику. Несомненно, что как **способы хозяйствования**, различные виды занятий, так и сами результаты труда не могут не оказывать влияние на условия жизни и быта того или иного народа.

Бытовой уклад жизни (*социально-бытовая сфера*), тип жилища, одежда, вещи, пища, предметы быта в каждой этнической культуре имеют свое функциональное назначение и свои особенности. Так, жилище скотоводов-кочевников, помимо прямого назначения — защиты от природно-климатических условий, имеет свои особенности, которые не присущи жилищам земледельцев, таежных охотников или индустриализированных горожан. Вместе с тем даже при однообразии способов хозяйствования и бытового уклада отдельные элементы бытовой культуры у разных народов существенно отличаются.

Как специфика, так и функциональное разделение труда во многом обуславливают своеобразие складывающейся у каждого народа **социальной структуры** (*соционормативная сфера*). На-



Модель воспроизводства этнической культуры в межкультурных и внутрикультурных взаимодействиях

чая с ролевых отношений, складывающихся между мужчинами и женщинами (в том числе и в семье), **отношений родства** между родителями, детьми, родственниками, функциональных отношений, складывающихся на основе профессии и образования, распределения собственности, богатства, и заканчивая распределением властно-политических (управленческих) полномочий — вся социальная структура любой этнической общности обладает спецификой **нормативно-правового регулирования** взаимоотношений между социальными группами внутри общности. Обычаи, обряды, традиции, нормы, законы выполняют управляюще-регулирующую роль отношений в социальной структуре этноса. Они обеспечивают функцию специфического оценивания и отбора наиболее ценных образцов поведения представителей той или иной этнической культуры. Однако обоснование значимости образцов и результатов деятельности, рациональные доказательства необходимости построения определенной социальной структуры с распределением различных **властно-управленческих** полномочий невозможны без рефлексивного отображения самой действительности в знаниях, верованиях, религии, идеологии и искусстве.

Мифы, предания, легенды, различного рода идеологемы, облекаясь в коммуникативном процессе в **знаково-символические системы** (языки), образуют своеобразный духовно-познавательный и образовательный комплекс культуры той или иной этносоциальной общности (**духовная сфера**). Различные **исторические события**, связанные с судьбой данного народа, получают свою оценку и обретают определенную значимость в связи с постановкой целей дальнейшего его развития. Особую роль в развитии духовной составляющей этнической культуры играют **верования** (религия) — как концентрированная система ценностных ориентаций, выраженных в способах обоснования власти и требований нормативного регулирования, наука — как вид познания, **искусство** — как средство выражения эмоционально-эстетических предпочтений, **образование** — как процесс передачи знаний, навыков и умений, воспитание — как способ инкультурации (освоения норм, ценностей, традиций данной культуры) и социализации последующих поколений. Несомненно, эти формы отображательно-интеллектуальной деятельности оказывают непосредственное влияние не только на **этническое самосознание**, но и на формирование социальных структур, бытовую сферу и производство материально-вещественных благ, а также на способы взаимодействия данного этноса с природой.

Рассмотренные компоненты внутренней структуры культуры этносоциальной общности, их уровни, взаимосвязи и взаимозависимости все же не отражают в полной мере специфику этнического и факторы, обуславливающие процесс вос-

производства этнической культуры. Помимо различий природно-геологической среды как первого фактора, влияющего на воспроизводство этнических особенностей культуры, следует отметить второй (не менее важный) фактор — **синхронный процесс межкультурного взаимодействия** этносоциальной общности (носителя этнической культуры), как субъекта социального развития, с другими этносоциальными общностями. Поскольку социальное бытие общности воплощено в культуре как внебиологических способах и результатах жизнедеятельности людей, то на схеме показано взаимодействие этнических культур, которое реализуется на базе различия природно-геологических условий жизнедеятельности¹³.

В истории человечества нет ни одной этнической культуры, которая бы сформировалась вне процесса социокультурного взаимодействия с культурами других этносоциальных общностей, поскольку выделение самой этносоциальной общности и ее этнокультурной специфики невозможно без учета взаимоотношений с инокультурными образованиями (сама этническая культура выступает маркером “свои — чужие”).

Последовательно возобновляемые культурные контакты принимают характер воспроизводящихся взаимоотношений, выступают как солидарные, так и конфликтные формы взаимодействия и осуществляются в виде соперничества, вооруженных противостояний (конflikта), обменов (торговли), духовных и нормативных заимствований, миграций, туризма, миссионерства и т.п. Общей формой такого, в большей степени синхронного, процесса является культурная трансляция, которую выполняют группы-трансляторы культуры¹⁴, способные быть проводниками в мир другой этнической культуры. Межкультурное взаимодействие может осуществляться практически на всех структурных уровнях культуры этносоциальной общности, в зависимости от возможностей включения элементов инокультурной среды в уже сложившуюся систему.

Третьим важнейшим фактором развития и воспроизводства этнической культуры выступает диахронный **процесс внутрикультурной трансмиссии** — передачи прошедших отбор базовых элементов культуры (образцов поведения, ценностей, знаний, умений, навыков) от предшествующих поколений к последующим. В процессе воспитания, обучения, совместной деятельности группы-хранители культуры (родители, родственники, учителя, наставники) передают свои знания, умения, навыки, ценностные установки будущим носителям культуры, которые в свою очередь присваивают некоторое количество базовых элементов культуры, обретают единство миропонимания, отдельные черты их психики и поведения обретают сходство с представителями данной этносоциальной общности. При этом процесс культурной трансмиссии влияет на воспро-

изводство всех структурных компонентов и уровней культуры этноса.

Таким образом, осуществленный на теоретическом уровне анализ позволил выделить тесную системную взаимосвязь трех факторов, влияющих на становление, развитие и воспроизводство культуры этносоциальных общностей: особенностей природно-геологической среды жизнедеятельности, синхронного процесса межкультурной трансляции и диахронного процесса внутрикультурной трансмиссии. Этническая культура при этом выступает сложной системой, объединяющей практически все этнодифференцирующие признаки этносоциальной общности (за исключением природно-биологических детерминант — территории проживания и расово-антропологических признаков), а люди — представители этой общности и носители культуры — в процессе своей жизнедеятельности воспроизво-

дят свои этнические признаки благодаря активному созданию производственной, социально-бытовой, соционормативной и духовной сфер. Исходя из этого можно констатировать, что этносоциальная общность — это исторически сложившаяся, относительно устойчивая общность людей, проживающих на определенной территории, осознающих свое единство, а также выработавших в ходе освоения природно-географического ландшафта и взаимодействия с другими общностями своеобразные черты психики, мировосприятия и поведения, самобытные компоненты производственной (материально-вещественной), социально-бытовой, соционормативной и духовной сфер культуры (включая язык), которые передаются от поколения к поколению посредством внутрикультурной трансмиссии, а также заимствуются у других этнических общностей благодаря межкультурной трансляции.

Примечания и ссылки

¹ Инструменталистский подход в данном случае рассматривается в качестве варианта конструктивизма.

² Термин “общность” в русском языке имеет двойное значение: а) общность как одинаковость объектов или явлений, выделяемых по какому-либо признаку, и б) общность как неразрывная связь, образующая целостность сложного объекта или явления. В этом смысле термин общность методологически может быть использован для абстрактного обобщения различий между качественными характеристиками этносоциальной общности, описываемой как с позиций примордиального, так и с позиций конструктивистского подходов.

³ Сорокин П.А. Революция и социология // Человек. Цивилизация. Общество: Пер. с англ. — М., 1992. — С.245–250

⁴ Там же. — С. 250.

⁵ Сорокин П.А. Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О русской философской культуре. — М., 1990. — С. 468.

⁶ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. — М., 1994. — С. 34–74.

⁷ Там же. — С. 95–96.

⁸ Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. — М., 1983. — С. 44–58.

⁹ Бромлей Ю.В. Этнические общности как сложные многомерные системы // Расы и народы. — М., 1988. — Вып. 18. — С. 31–32.

¹⁰ Чебоксаров Н.Н., Арутюнов С.А. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества // Расы и народы. — М., 1972. — Вып. 2. — С. 19–22; Арутюнов С.А. Народы и культуры: Развитие и взаимодействие. — М., 1989. — С. 5–9.

¹¹ Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. — М., 2003. — С. 60–61.

¹² Там же. — С. 60.

¹³ О различии и взаимодействии культур у охотников и рыболовов или оленеводов среди народов Севера более подробно см.: Попков Ю.В. Интернационализация в традиционном и современном обществах. — Новосибирск, 2000. — С. 91–111.

¹⁴ О группах-трансляторах культуры более подробно см.: Ларченко С.Г., Еремин С.Н. Межкультурные взаимодействия в историческом процессе. — Новосибирск, 1991.

Т.В. Климова

(г. Алматы, Казахстан)

ВЛИЯНИЕ МИГРАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ НА ЭТНОСОЦИАЛЬНУЮ СТРУКТУРУ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

Казахстан — полиэтническое государство. Кроме казахов, которые, по итогам переписи населения, составляют 53%, в Казахстане проживает более 130 национальностей. Последнее десятилетие было особым для жизни народов страны. Одни называют его временем “взбунтовавшейся этничности”, другие — “нового национального возрождения”. Совершенно очевидно, что становление гражданского общества в казахстанских условиях взаимосвязано с возросшей этничностью. Важнейшие социальные процессы реформирования различных сфер жизни имеют этническую вариативность.

Этничность нередко приобретает декларационные, манифестные формы, становится мобилизующим средством в обретении достоинства, а подчас в коллективном стремлении к преимуществам на социально-политической арене и во многом определяет социальное поведение.

Теперь, когда “бум национализма” прошел, необходимо трезво и всесторонне исследовать механизмы и закономерности протекания этнических процессов. В настоящей статье речь пойдет о влиянии миграционных процессов в Казахстане на этносоциальную структуру.

С приобретением государственной независимости в 1991 г., началом трансформационных процессов бывшего СССР и расширением возможностей возвращения отдельных этнических групп на историческую родину Казахстан, как и многие другие страны СНГ, потерял часть населения за счет миграции. Так, за последние 10 лет отрицательное сальдо миграции не только полностью поглотило естественный прирост населения за этот период (естественный прирост в 90-е годы сократился почти в два раза, за счет резкого снижения числа родившихся и увеличения числа умерших по отношению к 80-м годам), но и более чем в два раза превысило его.

За 1950–1990 гг. население страны увеличилось более чем на 10 млн чел., в основном за счет механического прироста — следствие политики бывшего СССР (освоение целины, депортация и др.). По данным переписи населения 1999 г., численность постоянного населения Казахстана сократилась по сравнению с 1989 г. на 1,24 млн чел., или на 7,7%, и составила на 25 февраля 1999 г. 14953 тыс. чел.¹

Миграционный отток из Казахстана начал расти после распада Советского Союза, превысив в 1993 г. 200 тыс. чел. В 1994 г. во внешней и внутренней миграции участвовало 870 тыс. чел., или почти 5% жителей Казахстана. Пиковым относительно внешней миграции стал для Казахстана 1994 год.

После этого отток постепенно стал снижаться и в 1999 г. составил 128 тыс. чел., т.е. приблизился к уровню второй половины 70-х — начала 90-х годов. В целом за 10 лет отрицательное сальдо миграции достигло более 2 млн чел. Можно ожидать, что отрицательное сальдо миграции немного снизится, но сохранится еще длительное время.

В основном поток эмиграции из Казахстана направлен в страны СНГ. Причем основной миграционный обмен на протяжении 90-х годов примерно на две трети приходился на Россию (100–300 тыс. чел.). Довольно значительные потоки эмигрантов в начале 90-х годов направлялись также на Украину, в Узбекистан, Кыргызстан (около 10–20 тыс. чел.), а также Азербайджан и Беларусь (2–5 тыс. чел.).

Из стран дальнего зарубежья следует отметить Германию, на которую в последние пять лет приходилось от 90 до 95% эмигрантов в страны вне СНГ, на Израиль — в среднем 2,7%, США — 1,1%.

Состав мигрантов. Основную долю эмигрантов из республики составляют лица в трудоспособном возрасте (64%), следовательно, миграция носит преимущественно трудовой характер. Примерно 22% эмигрантов — это население в возрасте моложе трудоспособного. Таким образом, в результате миграции в республике усилилась тенденция “старения населения”. Из Казахстана выбывают в основном люди, связанные семейными узами. Из общего числа выехавших за пределы Казахстана 51,5% составляют женщины.

Миграция ухудшает качественный состав трудового потенциала Казахстана. Среди эмигрантов в возрасте 16 лет и старше увеличилась доля лиц с высшим, незаконченным высшим и средним специальным образованием. Уровень образования иммигрантов гораздо ниже, чем эмигрантов, т.е. происходит отток лиц с высоким образовательным уровнем.

Профессиональный состав выезжающих представлен высококвалифицированными специалистами и рабочими, которые потеряли рабо-

ту в Казахстане из-за прекращения финансирования и свертывания промышленного производства, строительства, науки, культуры, из-за изменения формы собственности предприятий или перепрофилирования производства, в связи с сокращением филиалов, научно-исследовательских и проектно-конструкторских организаций, ранее работавших по заказам союзных структур, в том числе и военного профиля, вследствие сокращения воинских частей и т.д.

Таким образом, в стране сформировалась устойчивая тенденция интеллектуальной эмиграции, характерная для всех стран СНГ.

Как показывает анализ, *специфика* активных миграционных процессов заключается в том, что они оказывают прямое влияние на этнический состав населения Республики Казахстан.

Как отмечалось выше, по итогам переписи населения 1999 г. в Республике Казахстан зарегистрировано 130 национальностей. За межпереписной период численность казахов увеличилась на 1488 тыс. чел., или на 22,9%. Численность русских уменьшилась на 26,1%, белорусов — на 37,1%, киргизов — на 20,6%, грузин — на 40,6%, татар — на 22,4%, таджиков — на 1,3%². Доля казахов увеличилась в Астане, Алматы, Мангистауской области.

Основную долю иммигрантов составляют русские. За ними следуют казахи, прибывающие из стран СНГ, Ирана, Турции, Монголии к местам обитания предков, а также украинцы, немцы, татары и белорусы. В составе эмигрантов также преобладают русские (свыше 58%), немцы (около 19%), украинцы (около 9%), татары (2,5%), белорусы (1,8%). Из общего числа выехавших в страны СНГ 69,9% составляют русские, а в страны вне СНГ — 63% немцы.

В целом за период 1998–2001 гг. положительное сальдо миграции отмечалось только по казахам и составило 23 016 чел., по другим национальностям сальдо миграции отрицательное.

В 90-е годы активизировался процесс *реэмиграции* с территории постсоветского пространства и приток репатриантов из дальнего зарубежья, вынужденно покинувших Казахстан в период насильственной коллективизации (в основном казахской национальности). Известно, что за пределами Казахстана сейчас проживает около 4,1 млн казахов, в том числе в Узбекистане — 1,5 млн, в России — 740 тыс., в Туркменистане — 70 тыс. чел. В дальнем зарубежье наибольшее число этнических казахов осело в КНР (30 тыс.), Турции (25 тыс.), в Монголии (80 тыс.), Афганистане (30 тыс. чел.).

С учетом 2,3 млн человек, уехавших из Республики Казахстан, преимущественно в страны ближнего зарубежья в 90-е годы, количество потенциальных мигрантов составляет более 6 млн чел. Фактически же в Казахстан вернулось немногим более 552 тыс., что составляет менее 10%.

Следует отметить поток узбеков из Республики Узбекистан. По данным переписи населения 1999 г., численность узбеков в Казахстане за 10 лет увеличилась на 12% и составила 370,7 тыс. чел. (для ср.: численность казахов увеличилась

за этот период на 23%). В последние три года миграционный обмен Казахстана с Узбекистаном значительно снизился.

Из стран дальнего зарубежья положительное сальдо миграции отмечается с Китаем. Оно характерно не только для последних лет, однако этот поток пока незначителен. В Китай за последние пять лет уезжало не более 30 чел. ежегодно, приезжало же 500–800 чел. И пока трудно судить, насколько может измениться этот поток. Однако надо иметь в виду, что численность казахской диаспоры в Китае составляет около 1,5 млн чел.

Репатриация для Республики Казахстан — явление не новое. Первая ее волна наблюдалась в 1959–1966 гг. и касалась переселенцев из КНР. В условиях закрытого общества эта проблема решалась в тщательно конфиденциальной форме, с участием партийных, государственных и юридических органов СССР.

Второй незапланированный поток репатриации начался в 1990-е годы после распада СССР, уже в условиях государственной независимости Казахстана. Правительство республики в целях регулирования этого процесса установило квоту. Семьям, прибывшим по квоте, выплачивается единовременное денежное пособие, возмещаются дорожно-транспортные расходы, предоставляется жилье. Так, из республиканского бюджета в 2000 г. на эти цели выделено 33,4 млн тенге. На указанные средства управлением приобретено 36 квартир. Репатрианты получают бесплатное медицинское обслуживание, дети определяются в дошкольные и школьные учреждения, оформляются пенсии и пособия.

Кроме того, репатриантам оказывается консультативная юридическая помощь, содействие в оформлении гражданства и вида на жительство в Республике Казахстан.

Однако пребывание репатриантов на историческую родину, расселение в регионах Республики Казахстан связаны со значительными проблемами.

Результаты пилотного проекта, осуществленного коллективом неправительственного Казахстанского института социально-экономической информации и прогнозирования по заказу Фонда Сорос-Казахстан, показали, что расселение репатриантов в основном происходит в четырех регионах Казахстана: Акмолинской, Карагандинской, Южно-Казахстанской, Алматинской областях.

Уровень жизни репатриантов очень низок. Это в первую очередь относится к выходцам из Монголии. Причины этого как общие, связанные с переходным периодом, так и сугубо специфичные: незнание законодательства и плохая информированность репатриантов о своих правах, равнодушное отношение представителей местных исполнительных органов. Большинство семей репатриантов являются многодетными и, несмотря на то, что получают предусмотренные социальные выплаты, живут за чертой бедности. До 90% трудоспособных членов семей являются безработными. Проживающие в сельской местности содержат в среднем по 1 корове и 2–3 овцы, проживающие в городе перебиваются за счет мелкой торговли, что дает им возможность хоть

как-то обеспечивать семью. Вследствие этого происходит постепенный отток семей репатриантов из сельской местности в города областей.

Специфика Алматинской области как реципиента иммигрантов обусловлена приграничным расположением с Китаем. Многие из репатриантов, проживающих в этих районах, занимаются челночным бизнесом, а оралманы в отдаленных районах вовлечены в сельскохозяйственную деятельность. Надо отметить и такую особенность Алматинской области: лица, переехавшие сюда вне государственных квот либо вопреки им, фактически предоставлены самим себе и поставлены в условия самовывживания.

Изучение иммиграционной политики Республики Казахстан на примере оралманов — казахов, выходцев преимущественно из стран дальнего зарубежья, выявило ряд существенных проблем, таких как:

- ◆ недостаточность, редуцированность гражданских прав из-за отсутствия оптимальных межправительственных соглашений об упрощенных процедурах выхода из гражданства ряда зарубежных стран, механизмов оперативного предоставления казахстанского гражданства;
- ◆ непроработанность законодательной базы из-за нестыковки основного документа, регламентирующего иммиграционные процессы Закона “О миграции”, с последующими правительственными актами и постановлениями, неисполнением чиновниками отдельных статей этого Закона;
- ◆ тяжелое экономическое положение, не сопоставимое с жизненным уровнем местного сельского населения, мизерные размеры государственной помощи, оказываемой оралманам, нерегулярность ее предоставления, частые факты хищений бюджетных средств чиновниками центральных и местных миграционных служб;
- ◆ отсутствие у большинства оралманов жилья как следствие процесса приватизации на селе, в котором репатрианты из-за редуцированности гражданских прав не смогли принять участие;
- ◆ высокий уровень безработицы, обусловленный кризисными явлениями в экономике регионов, недоступностью кредитов из-за отсутствия казахстанского гражданства либо залогового имущества;
- ◆ слабая адаптивность репатриантов к современным условиям Казахстана вследствие языкового барьера, незнания законодательства Республики Казахстан. Можно отметить также факты пренебрежительного отношения к ним местного населения.

В целом исходя из анализа положения репатриантов можно сделать следующие выводы:

- комплекс проблем, определяющий жизнедеятельность оралманов, является устойчиво не решаемым на протяжении практически 10 лет. Об этом свидетельствуют данные контент-анализа республиканской и областной прессы, экспертный опрос работников мигра-

ционных служб, интервьюирование репатриантов, анализ статистических данных и т.д.;

- при сохранении направленности нынешней иммиграционной политики Казахстан не готов к приему новых репатриантов из ближнего и дальнего зарубежья;
- модели поведения репатриантов существенно отличаются в зависимости от (а) специфики страны, откуда они прибыли, и (б) личностных установок оралманов;
- согласно экспертным оценкам и результатам интервьюирования лидеров общин, уровень адаптированности реэмигрантов высок, что позволяет надеяться на постепенное сближение показателей уровня и качества жизни репатриантов и местного населения.

Большие изменения произошли и во внутриреспубликанской миграции населения за последние 10 лет. Доля внутриреспубликанской миграции за этот период составила 60% от общего объема миграционных потоков. Ежегодно около 300 тыс. чел. находится в активной подвижности, перемещаясь внутри страны. Однако в последнее время в структуре межобластных потоков наметились позитивные сдвиги, в частности сохраняется устойчивая тенденция снижения их объемов (за 1991–2000 гг. межобластная миграция сократилась почти в два раза).

Наибольший рост численности произошел в новой столице, куда с января 1998 г. по сентябрь 2000 г. мигрировало более 24 тыс. казахов, в том числе 43,5% из сельской местности. Из переехавших в Астану больше всего жителей Акмолинской области, Алматы, центральных и северных регионов республики, замыкают этот ряд мигранты из четырех южных областей.

В своем очередном послании народу Казахстана Президент Республики Казахстан особо выделил проблему урбанизации, вызванную как территориально-административными преобразованиями (включая перенос столицы из Алматы в Астану), так и оттоком населения из неблагоприятных регионов.

Ситуация в этой сфере действительно достаточно сложная, требующая серьезного анализа, в том числе проведения социологических исследований по изучению мотивов миграции, социально-демографического состава мигрантов.

Как показали результаты социологического исследования “Сельско-городская и межгородская миграция казахов в Астану”, проведенного в 2001 г. при поддержке фонда Джона Д. и Кэтрин Макартуров, для межгородских мигрантов главными являются социокультурные мотивы миграции: желание получить более престижный статус горожанина, возможность приобщиться к культуре³.

Анализ современных миграционных процессов в Казахстане позволяет сделать вывод, что для внешней миграции доминирующими являются социально-экономические и политические факторы, для внутренней — социально-экономические и экологические.

Существенные проблемы выявили и интервью с лидерами и активистами сообществ репатриантов из стран ближнего и дальнего зарубежья. Одна из таких проблем — получение казахстанского гражданства. Отсутствие у оралманов казахстанского гражданства лишает их, по мнению лидеров и активистов сообществ, имущественных прав и перспектив дальнейшего пребывания в Республике Казахстан. К внутренним проблемам можно отнести также бедственное положение репатриантов, высокий уровень безработицы, низкую эффективность работы миграционных служб, размещение оралманов без учета климатических условий и их профессиональной ориентации. Часть проблем связана с законодательством стран дальнего зарубежья в сфере миграционной политики, социально-демографическими и профессиональными характеристиками переселенцев, дискриминацией этнических меньшинств в отдельных странах дальнего и ближнего зарубежья⁴.

Сравнительно новым явлением для Казахстана является поток беженцев. Основная масса беженцев прошла официальную регистрацию в 1998 г. в г. Алматы. По национальному составу основной контингент беженцев составляют таджики (64,7%), пуштуны (14%), хазары (6,2%), узбеки (5,9%) и другие национальности (9,0%).

Вопросы, касающиеся определения статуса беженца, продления, повторного рассмотрения ходатайства, снятия с учета, рассматриваются на заседаниях комиссий управления, в состав которой в качестве консультантов входят представители УВКБ ООН в Республике Казахстан, обществен-

ного объединения “Казахстанская правовая помощь беженцам” и правоохранительных органов.

Согласно прогнозным оценкам, миграция населения Казахстана будет осуществляться в соответствии с размещением производственных мощностей и с учетом создания рабочих мест. Трудо-способная часть населения будет перемещаться в зоны эффективного землепользования и развитой инфраструктуры.

По мере нормализации социально-экономической ситуации в стране наряду с традиционным направлением миграции из села в город может появиться новое направление — перемещение населения из южных регионов в северные, вследствие чего численность казахов в северных регионах будет увеличиваться. Это в свою очередь обуславливает необходимость проведения организационных мероприятий в области внутренней политики и социально-экономической сфере. Необходимо предусмотреть создание условий для обустройства, развития государственной адресной социальной помощи и поддержки оралманов, возвращающихся на историческую родину. Важным условием является согласование приоритетов демографической и миграционной политики с основными направлениями социально-экономических реформ, а также включение в состав региональных программ социально-экономического развития комплекса мер по обустройству мигрантов, таких как разработка нормативно-правовых актов, предусматривающих контроль за въездом и выездом иностранцев и лиц без гражданства, а также их пребыванием на территории Республики Казахстан.

Примечания и ссылки

¹ *Итоги переписи населения 1999 года в Республике Казахстан* / Агентство по статистике Республики Казахстан. — Алматы, 2000. — С. 5.

² *Итоги переписи населения 1999 года в Республике Казахстан*. — Алматы, 2000. — Т.1: Национальный состав населения Республики Казахстан. — С. 7.

³ *Казахстанская правда*. — 2001. — 20 октября. — С. 3.

⁴ *Иммиграционная политика в Казахстане на примере репатриантов из дальнего зарубежья* / Отв. ред. М. Ауэзов, С. Жусупов. — Алматы, 2000. — С. 4.

Т.А. Абрамова, М.А. Абрамова
(г. Якутск)

ЗАЩИТА СЕМЬИ И ДЕТСТВА В СОЦИАЛЬНОЙ ПОЛИТИКЕ РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ)

Социально-экономический кризис стал одной из основных причин депопуляции населения России. За последнее десятилетие вследствие снижения рождаемости и роста смертности естественная убыль населения составила несколько миллионов человек. Рождаемость в России почти на 40% ниже уровня необходимого для замещения поколения родителей их детьми. Уровень же смертности (в 3 раза превышающей рождаемость) можно определить как очень высокий, а смертности мужчин — даже как сверхвысокий, самый высокий в мире.

Как подчеркивалось на Всероссийской научно-практической конференции “Россия — XXI век” (г. Москва, сентябрь 1997 г.), в ближайшие 15–20 лет негативные тенденции не будут преодолены. И в 2010 г., по оценкам Госкомстата, численность населения России составит, в зависимости от варианта прогноза, от 135 до 141 млн чел. Существуют прогнозы, согласно которым к 2025 г. в России останется всего 123 млн чел., т.е. сократится на 30 млн чел.

Для первой четверти XXI в. будет характерна тенденция к постарению населения: уже в 2010 г.

доля населения моложе трудоспособного возраста снизится в стране с 22% в 1996 г. до 15–18%. Численность трудоспособных в 2005 г. достигнет пика, а к 2015 г. снизится до уровня середины 1990 г. Россию ожидает падение трудового потенциала; после 2005 г. оно примет обвальный характер¹.

Катастрофическое состояние демографической сферы связано не только с сокращением численности населения, но и с его качеством, с состоянием человеческого генофонда как основы развития общества и государства. Кроме того, ученые отмечают ухудшение здоровья у каждого последующего поколения. А это в конечном итоге приводит к снижению человеческого потенциала: больное поколение не может воспроизводить здоровое².

Оценки физического здоровья населения показывают, что заболеваемость за последние годы резко увеличилась по большинству форм. Среди причин нездоровья особо острыми стали безработица, резкое ухудшение условий жизни населения, особенно питания, кризис системы здравоохранения. Резко ухудшилось материнское и детское здоровье.

По данным экспертов, 70% населения страны³ в настоящее время живет в состоянии затяжного психоэмоционального и социального стресса, вызывающего рост депрессий, реактивных психозов, тяжелые неврозы и психосоматические расстройства. Причины этого — резкое падение доходов, дефицит личной безопасности, рост преступности, неуверенность и страх перед будущим, конфликты на работе и в семье.

Чрезвычайная демографическая ситуация характерна для районов проживания коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Младенческая смертность во многих из них намного превышает среднероссийский уровень (в 2000 г. это 15,3 чел. на 1000 родившихся живыми). Так, в Республике Тыва младенческая смертность составила 30,3 ‰, в Чукотском автономном округе — 27,3, Чукотском — 23,5 ‰. В 2000 г. снижение младенческой смертности отмечено только в республиках Карелия, Коми, Саха (Якутия), Архангельской и Магаданской областях⁴.

В связи с этим для формирования устойчивых ориентиров в региональной социальной политике северных регионов и других субъектов Российской Федерации большой интерес представляет опыт социальной защиты семьи и детства, накопленный в Республике Саха (Якутия), где государственная социальная политика ставит в качестве главной цели обеспечение благосостояния семей, что позволяет повысить уровень и качество жизни всего народа. Становление государственного суверенитета, новый уровень равноправных отношений центра и субъектов Федерации, введение в практику государственного управления института президента позволили республике с большей оперативностью самостоятельно решать накопившиеся и вновь возникающие проблемы охраны материнства и детства, социальной поддержки семьи, в значительной мере используя собственные ресурсы и потенциал исторических традиций уважения матери и заботы о детях.

Так, в 1992 г. Указом Президента РС (Я) была установлена новая система пособий, льгот, компенсаций семьям и детям, образован Республиканский фонд поддержки семьи, охраны материнства и детства. Среди имеющих ключевое значение для решения социальных проблем отметим целевую республиканскую (принимаемую ежегодно) программу “Основные направления социальной политики Республики Саха (Якутия)”. Согласно этой программе, разрабатываются и утверждаются целевые комплексные программы по отдельным направлениям социальной защиты, в частности ежегодно утверждается правительством программа социальной поддержки малоимущих слоев населения. На обеспечение социальной защиты населения направлены также программа президента “Дети Республики Саха (Якутия)”, программа занятости населения республики (утверждается ежегодно), целевая программа охраны семьи, материнства и детства (утверждается ежегодно) и др.⁵

Правовой основой введения в Республике Саха (Якутия) обязательного государственного медицинского страхования (ОГМС) послужили принятые в 1991 г. Закон РФ “О медицинском страховании граждан в РФ”, а также ряд нормативных актов, принятых в республике. Основные из них Закон РС (Я) “Об охране здоровья населения Республики Саха (Якутия) (1995 г.)”, постановление правительства республики “Об обязательном медицинском страховании на территории Республики Саха (Якутия) (1994 г.)”. В настоящее время действуют Территориальный фонд обязательного медицинского страхования (ТФОМС) Республики Саха (Якутия), три страховые компании. Ими застраховано 93,6% населения, в том числе 95,1% работающего и 92% неработающего. Осуществлено лицензирование лечебных учреждений⁶. По состоянию на 1 октября 1996 г. в Республике Саха (Якутия) получили лицензию 72 государственных лечебно-профилактических учреждения, 30 негосударственных учреждений, 104 фармацевтических учреждения.

Практически система ОГМС начала работать с июля 1995 г. и ее роль в медицинском обслуживании постепенно возрастает. В 1996 г. обязательное медицинское страхование осуществлялось по трем направлениям — гинекологии, терапии, хирургии. Остальные направления не прошли лицензирования и аккредитации из-за недостаточной материальной базы. Увеличивается доля ТФОМС в финансировании расходов на медицину в республике. В 1996 г. было профинансировано 24% затрат на медицину, в 1997 г. планировалось профинансировать 31%. Всего из бюджета ТФОМС республики на лечебные цели было направлено в 1994 г. 31% от всех расходов ТФОМС, в 1995 г. — 65,1, в 1996 г. — 85,7%⁷.

Фонд государственного социального страхования Республики Саха (Якутия) выполнял функции, аналогичные функциям ФСС РФ (страхование временной нетрудоспособности по общим заболеваниям, травматизму и профзаболеваниям, страхование материнства и детства, выплата ритуальных пособий и др.), но в соответствии с принятыми в республике решениями обеспечивал

более высокие нормы выплат. Так, в Российской Федерации пособие при рождении ребенка выплачивалось в размере 15 минимальных зарплат, в Республике Саха — 70 минимальных зарплат. Для семей, чей совокупный доход на члена семьи ниже прожиточного минимума в республике, половину затрат на эти цели несет ФСС, а 50% — республиканский бюджет. По уходу за ребенком выплачивается пособие не до полутора лет, а до 3 лет. По указу президента фонд финансирует выплату пособий семьям, совокупный душевой доход которых ниже прожиточного минимума, установленного в республике. Расходы на оздоровление составили в 1995 г. 29,8% его бюджета⁸.

Придавая большое значение семье как фундаменту общества (в семье протекают почти все демографические процессы, формируются будущие поколения, происходит воспитание детей), в Республике Саха (Якутия) в 1993 г. создали Комитет по проблемам семьи, женщин и демографической политике при Президенте РС (Я) и его структурные подразделения в городских и улусных администрациях. Все они призваны осуществлять государственную политику по поднятию престижа семейного образа жизни и роли женщины-матери, сохранению традиций и их преемственности в воспитании детей, по упрочению семьи, особенно молодой.

В условиях перехода к рыночным экономическим отношениям возникла необходимость создать для помощи семье и детям сеть учреждений нового типа. В 1993 г. создаются центры социальной помощи семье и детям. С учетом того, что работа в таких центрах требует новых подходов и нового отношения, на базе Якутского госуниверситета, а также Института совершенствования квалификации работников образования была организована подготовка кадров по специальности “социальный педагог”.

В улусах республики разработаны и реализуются комплексные целевые программы “Семья”, основной задачей которых является координация деятельности заинтересованных организаций по повышению нравственно-воспитательной роли семьи, ее социальной защиты, экономической самостоятельности, мобилизации внутренних ресурсов. В этих программах предусматривается помощь малообеспеченным, неполным, многодетным семьям, семьям с детьми-инвалидами. Финансирование программ обеспечивается из местных бюджетов. Некоторые улусы, такие как Сунтарский, Момский, Намский, Чурапчинский, создали фонд семьи, направленный на выполнение отдельных разделов программы, в частности, на становление молодой семьи. Интересные программы разработаны в Абыйском улусе (по социальной поддержке малоимущих и многодетных семей), Кобяйском (целевая программа “Семья” на 1994–1995 гг.), Верхоянском (целевая программа по проведению Международного года семьи), Усть-Янском (“Здоровье детей Усть-Янья”), Оленекском (по улучшению положения детей на основе президентской программы “Дети Республики Саха” на 1995–2000 гг.), в Чурапчинском (комплексная программа “Тиэргэн”)⁹.

Начиная с 1992 г. издано более 50 указов, распоряжений президента республики, постановлений правительства, направленных на усиление социальной защиты семей с детьми. Выплата некоторых видов пособий поставлена в зависимости от размеров совокупного дохода семьи.

В Республике Саха (Якутия) культ матери, преклонение перед материнством возведены в ранг государственной политики. Так, в благодарность женщине-матери с 1993 г. в республике установлен ежегодный праздник — День матери. Идея праздника — общественное признание заслуг Матери — хранительницы семейного очага, воспитательницы детей с активной гражданской позицией. С целью повышения статуса мужчины в семье, укрепления его социальной позиции учрежден также “День отца” (празднуется в апреле).

В целях расширения взаимосвязей с международным сообществом по обучению, оздоровлению и развитию детей Указом Президента РС (Я) от 19 ноября 1993 г. создан Международный детский фонд “Дети Саха — Азия”. За небольшой срок существования этот фонд успел охватить различные перспективные направления деятельности, найдя новые формы работы, налаживая международные связи.

1 июля 1994 г. принят Закон Республики Саха (Якутия) “О правах ребенка”, регулирующий правоотношения, возникающие в сфере защиты жизни, образования и развития ребенка в особых условиях Крайнего Севера и Арктики. Закон провозглашает принципы приоритетности прав ребенка, создания благоприятной среды жизнедеятельности, полного исключения дискриминации детей, а также любых форм их эксплуатации.

С целью выделения интересов детства в ряд приоритетных, согласно Указу Президента РС (Я) от 15 октября 1994 г. № 886, Комитет по проблемам семьи, женщин и демографической политике при Президенте РС (Я) совместно с министерствами образования, социальной защиты, здравоохранения, народов РС (Я), Федерацией профсоюзов РС (Я) разработали программу “Дети Республики Саха (Якутия)”. Цель программы — создание и обеспечение условий для полноценного развития, образования и жизнедеятельности детей, их защита в условиях социально-экономических преобразований и реформ.

В состав программы “Дети Республики Саха (Якутия)” входят целевые подпрограммы: “Одаренные дети”, “Дети Арктики”, “Дети-инвалиды”, “Дети-сироты”, “Организация отдыха, занятости, оздоровления детей и подростков”, “Развитие индустрии детского питания”¹⁰. Создан соответствующий механизм реализации и контроля, определены источники финансирования программы. Ожидается, что ее реализация позволит снизить уровень младенческой и детской смертности, сохранить репродуктивное здоровье народов республики, обеспечит условия для образования и развития детей в соответствии со способностями, склонностями и задатками, создаст предпосылки для выполнения республикой международных обязательств в соответствии с Конвенцией о правах ребенка. Выполнение данной программы обеспечит на деле реализацию прав детей.

Реализация данной программы во многом связана с международными программами ООН. Так, при участии ПРООН с целью улучшения социально-экономического положения коренных народов Севера были разработаны два проекта: “Внедрение эффективных безотходных технологий переработки продукции оленеводства и охотничьего промысла” и “Устойчивое развитие коренных народов РС (Я)”. В 1995 г. в Якутске проводилась международная олимпиада “Туймаада–95”. Практикуется стажировка учащихся и учителей за рубежом. Под Якутском действует высшая школа музыки для детей, которая за короткое время уже получила мировую известность.

В г. Нерюнгри успешно работает республиканский центр для детей с ДЦП, подготовлены специалисты-реабилитологи для лечения детей с ослабленным слухом по методике центра “Суваг” (Загреб, Хорватия).

За лето 1995 г. по соответствующей подпрограмме отдохнуло более 43 тыс. детей. Некоторые летние лагеря были нацелены на изучение иностранных языков.

Для улучшения положения семей в Республике Саха (Якутия) разработаны и реализуются программы “Планирование семьи”, “Молодая семья”, Концепция женской занятости РС (Я).

Для поднятия престижа материнства и семьи 1992–1995 гг. были объявлены в республике годами семьи. Матерям-героиням открыли лицевые счета с 5 млн руб. на каждом.

В 1997 г. состоялось открытие первой очереди центра охраны материнства и детства — крупнейшего лечебно-диагностического центра на северо-востоке страны, оснащенного самым современным оборудованием мирового класса в области родовспоможения и гинекологии. Центр возводился с участием иностранных строительных фирм¹¹.

Однако при реализации программ выявлены и негативные моменты. Так, обслуживание в республиканском центре детства и материнства доступно немногим. Не предусмотрены ставки психологов в существующих консультационных акушерских кабинетах. Практически не ведется работа по распространению методик в области перинатальной психотерапии. Вузы РС (Я) готовят специалистов в области педагогической и социальной психологии, но фактически не имеют программ по подготовке медицинских психологов. Многие из программ 90-х годов в настоящее время либо закрыты, либо не финансируются.

Обращаясь к опыту Республики Саха (Якутия), мы хотели показать, что потенциал решения демографических проблем в новых социально-экономических условиях есть у всех северных регионов. В какой-то мере Якутия смогла продвинуться несколько дальше, но пока это лишь маленькая толика из того, что предстоит предпринять, чтобы в корне изменить демографическую ситуацию. Решение этих проблем предполагает количественные и качественные изменения в социальной, экономической и политической сферах.

Примечания и ссылки

- ¹ Донской Ф.С., Роббек В.А., Донской Р.И. Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации в первой четверти XXI века: Проблемы и перспективы. — Якутск, 2001. — С. 63.
- ² Бобков В., Разумов А. Уровень жизни населения России и ее регионов // Экономика и жизнь. — 1994. — № 7. — С. 4.
- ³ Донской Ф.С., Роббек В.А., Донской Р.И. Указ. соч. — С. 63.
- ⁴ Урбанизация и малочисленные народы Севера Республики Саха (Якутия). — Якутск, 2001 — С. 10.
- ⁵ Там же. — С. 213–214.
- ⁶ По данным Минздрава РС (Я) на 1996 г.
- ⁷ Из отчетов ТФОМС РС (Я).
- ⁸ Толстых Г.В. Формирование и развитие системы социальной защиты населения на Крайнем Севере (1985–1990-е гг.): Историко-экономическое исследование. — Якутск, 1998. — С. 215–216.
- ⁹ Материалы к докладу зам. председателя правительства РФ — министра труда и социального развития РФ О.Н. Сысуева на расширенном заседании коллегии Министерства труда и социального развития РФ. — М., 1997. — С. 21.
- ¹⁰ Толстых Г.В. Указ. соч. — С. 268–269.
- ¹¹ Там же. — С. 264–270.

Г.С. Гончарова
(г. Новосибирск)

ТИПЫ СЕМЕЙ В НЕКОТОРЫХ РЕГИОНАХ СИБИРИ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ*

Вследствие ухудшения социально-экономических условий в районах Сибири, как и по России в целом, обозначились негативные тенденции в развитии таких демографических процессов, как рождаемость, смертность, разводимость, брачность, формирование семейной структуры. В част-

ности, увеличиваются число детей, рожденных вне брака, доля незарегистрированных браков. Параллельно с нуклеаризацией усложняется структура семьи по числу поколений и родственных связей, возникают сложные семьи, у которых социально-экономические показатели в среднем

* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН “Этнокультурное взаимодействие в Евразии”

ниже, чем в простых семьях. Выделение простых частей в отдельные семьи для таких сложных семей связано с большими трудностями.

В статье с целью выявления связей семьи с социальными процессами современного российского общества анализируются структурные и демографические характеристики семьи, сравниваются характеристики простых и сложных семей в некоторых регионах Сибири, рассматриваются наиболее часто встречающиеся простые части сложных семей и наиболее часто встречающиеся типы простых и сложных семей.

Исследование основано на первичных материалах микропереписи населения 1994 г., проведенной Госкомстатом России и охватившей 5% населения. Разработанная подробная классификация семей¹, учитывающая пол, возраст и некоторые другие характеристики членов семьи, позволила исследовать многие важные демографические, социальные, экономические, этнические и культурные характеристики семей.

Прежде всего, семьи делятся на простые и сложные². Семья называется простой, если она состоит из одной простой части. Структура простой части определяется родственниками, объединенными в ядро (полное или неполное), состоящее из родителей (одного или двух) и незрелых детей. В семье незрелыми детьми считаются дети, не имеющие мужа (жены) и сами не являющиеся родителями. Простая часть может состоять из одного человека. Один человек, образующий отдельное домохозяйство, условно считается простой семьей.

Сложная семья состоит из нескольких простых частей, каждая из которых имеет структуру простой семьи. Разбиение сложной семьи на простые части позволяет однозначно описать структуру сложных семей через ее составляющие.

Особенности формирования и структура семей зависят прежде всего от типа поселения и региона проживания вследствие существенных различий в социально-экономических условиях и специфики демографических процессов. В сложных семьях в 1994 г. проживало от 14 до 29% населения Таймырского, Эвенкийского, Ханты-Мансийского, Ямало-Ненецкого автономных округов и Новосибирской области. Доля сложных семей в регионах колеблется от 10 до 20% в городских поселениях и от 7 до 18% — в сельских. В целом на территории Российской Федерации доля сложных семей составляет около 16%³. Сложные семьи, имеющие в своем составе несколько простых частей, складываются в результате действия большого количества социальных и демографических факторов. Исследование этих факторов и степени их влияния на процессы, способствующие усложнению семьи, представляет научный и практический интерес.

Средние значения некоторых показателей, характеризующих социально-экономические и демографические составляющие простых и сложных семей, приведены в табл. 1.

Структура сложных семей. Степень сложности семьи определяется количеством простых частей в ней. Чем больше частей в сложной се-

мье, тем больше возникает родственных и социальных связей. Подавляющее большинство сложных семей состоит из двух простых частей. Среди городских семей их число составляет 90–100%, среди сельских — 80–90%. Выделяются городские сложные семьи Ханты-Мансийского автономного округа, где число простых частей составляет в среднем 2,12, а около 10% имеют по 3 простые части и более. В сельской местности выделяются семьи Таймырского АО: среднее число простых частей в них 2,33, а около 30% имеют 3 простые части и более.

В Таймырском, Эвенкийском и Ямало-Ненецком АО среди сельских семей доля сложных (имеющих 3 и более частей) больше, чем среди городских. По-видимому, это объясняется влиянием не только условий сельской жизни, но и сохраняющимися традициями совместного проживания членов семей из различных поколений. Количество частей в сельских сложных семьях в среднем больше, чем в городских. Это продиктовано не только жилищными условиями, но и различиями в хозяйственно-экономическом укладе. В сельской местности не заработная плата, а натуральное хозяйство обеспечивает, как правило, жизнедееспособность членов семьи. Здесь сохраняются некоторые элементы патриархальной семьи.

Сложные семьи в среднем старше простых, за исключением городских семей Эвенкийского АО. Во всех рассматриваемых регионах Сибири в сложных семьях количество женщин на 100 мужчин больше, чем в простых.

Кроме структурных различий простых и сложных семей, по-разному проявляющихся в городской и сельской местности, следует отметить и региональные различия в интенсивности формирования сложных семей. Так, в Таймырском и Эвенкийском автономных округах доля сложных семей в сельской местности больше, чем в городских поселениях, в то время как в Ханты-Мансийском, Ямало-Ненецком АО и Новосибирской области доля сложных семей, наоборот, в городских поселениях больше, чем в сельской местности. В частности, в Новосибирской области доля сложных семей составляет 20,2% всех городских семей области и объединяет около 29% городского населения. Средний возраст городской сложной семьи здесь значительно выше, чем в других регионах, больше и среднее количество пенсионеров. Возможно, этим и объясняется то, что в городах Новосибирской области самый большой, по сравнению с другими регионами, процент сложных семей. Старшее поколение предпочитает жить со своими взрослыми детьми. В Таймырском АО доля сложных семей составляет 18% всех сельских семей и объединяет около 22% сельского населения. Здесь среднее количество простых частей сельской сложной семьи больше, чем в других регионах. Нельзя не отметить и такую особенность в этих семьях, как самое низкое количество детей. Таким образом, если в Новосибирской области усложнение семьи в городских поселениях обусловлено в основном постарением населения, то в Таймырском округе, по-видимому, неблагоприятным режимом воспроизводства населения.

Таблица 1

Средние значения социально-демографических и экономических показателей
в простых и сложных семьях (1994 г.)

Показатели	Таймырский АО		Эвенкийский АО		Ханты-Мансий- ский АО		Ямало-Ненецкий АО		Новосибирская область	
	Простая	Сложная	Простая	Сложная	Простая	Сложная	Простая	Сложная	Простая	Сложная
Городское население										
Распределение семей по типам (%)										
по количеству семей	88,3	11,7	89,4	10,6	86,9	13,1	89,7	10,3	79,8	20,2
по численности населения	82,5	17,5	83,5	16,5	81,5	18,5	85,5	14,5	70,7	29,3
Среднее количество частей в семье	1,00	2,05	1,00	2,00	1,00	2,12	1,00	2,10	1,00	2,10
Средний возраст членов семьи, лет	29,19	30,49	28,16	25,23	26,62	29,55	26,62	28,71	35,39	36,40
На 100 мужчин приходится женщин	98	117	101	108	102	116	100	111	113	139
Среднее количество человек в семье	2,83	4,53	2,83	4,73	3,05	4,58	2,97	4,35	2,53	4,18
В том числе:										
детей	1,18	1,41	1,18	1,45	1,30	1,43	1,23	1,30	0,89	1,14
работающих	1,49	2,08	1,45	2,73	1,59	2,25	1,65	2,39	1,12	1,68
иждивенцев	1,04	1,73	1,17	1,73	1,29	1,74	1,21	1,57	0,86	1,43
пенсионеров	0,29	0,71	0,2	0,27	0,16	0,59	0,11	0,38	0,55	1,07
Доход на 1 человека в семье, прожиточных минимумов	5,19	4,47	4,02	2,83	5,20	4,69	5,92	5,2	1,88	1,67
Жилая площадь на 1 человека в семье, кв. м.	12,19	8,14	8,59	6,57	10,0	7,35	10,2	7,3	12,72	8,95
Сельское население										
Распределение семей по типам (%)										
по количеству семей	82,0	18,0	88,1	11,9	91,3	8,7	92,7	7,3	87,8	12,2
по численности населения	78,2	21,8	83,1	16,9	87,5	12,5	89,1	10,9	82,3	17,7
Среднее количество частей в семье	1,00	2,33	1,00	2,18	1,00	2,12	1,00	2,24	1,00	2,1
Средний возраст членов семьи, лет	25,00	27,46	27,25	29,83	27,62	29,90	25,39	26,34	33,51	36,11
На 100 мужчин приходится женщин	102	123	100	119	100	125	101	112	105	133
Среднее количество человек в семье	3,17	4,02	3,00	4,54	3,04	4,55	3,14	4,89	2,78	4,31
В том числе:										
детей	1,63	1,22	1,29	1,51	1,29	1,67	1,36	1,81	1,06	1,28
работающих	1,31	1,67	1,43	1,85	1,45	1,68	1,62	1,98	1,14	1,64
иждивенцев	1,46	1,61	1,25	1,85	1,28	1,97	1,37	2,15	1,02	1,50
пенсионеров	0,41	0,75	0,32	0,85	0,31	0,90	0,14	0,76	0,63	1,18
Доход на 1 человека в семье, прожиточных минимумов	1,47	1,03	2,59	1,91	3,49	2,46	5,06	2,81	1,31	1,19
Жилая площадь на 1 человека в семье, кв. м.	6,61	4,22	10,69	7,75	10,97	7,72	9,53	6,78	13,89	9,03

Экономический аспект. Размер семьи, количество детей, число работающих, число иждивенцев и пенсионеров — все эти показатели в сложных семьях в среднем выше, чем в простых, что объясняется их структурой: сложные семьи состоят из нескольких простых частей, в каждой из которых могут быть дети, а также работающие, иждивенцы и пенсионеры. При сравнении сложных семей с простыми с целью учета их различий естественно использовать не только средние величины указанных характеристик, но и распределение семей по тем или иным показателям (количеству детей, пенсионеров и иждивенцев). Так, доля сложных семей с детьми составляет 75–82%. По сравнению с простыми их больше в городских поселениях на 4–16%, а в сельской местности, кроме Ямало-Ненецкого

и Таймырского округов, — на 7–11%. В Ямало-Ненецком и Таймырском автономных округах доля сложных семей с детьми меньше, чем среди простых семей, на 3 и 11% и составляет 73 и 61% соответственно.

Доля семей с иждивенцами среди сложных семей больше, чем среди простых, в городских поселениях на 14–29%, в сельской местности — на 10–25% и составляет 74–91%. Больше всего сложных семей с иждивенцами в Эвенкийском округе — около 90%. Выше и доля сложных семей с пенсионерами: в городских поселениях в 2–3 раза, в сельской местности — в 2–5 раз. Особенно выделяется по доле сложных семей с пенсионерами Новосибирская область, где она составляет около 90%. В городах и селах всех рассматриваемых регионов Сибири сложные се-

мьи в среднем беднее простых, они находятся и в более стесненных жилищных условиях. Особенно это заметно в сельской местности.

Различия в социально-экономических и демографических характеристиках простых и сложных семей связаны с тем, что сложные семьи в среднем старше по возрасту, они больше по величине и имеют больше работающих. Вместе с тем в сложных семьях больше иждивенцев, пенсионеров, детей и женщин, и следовательно, доходы и жилая площадь на 1 человека в сложных семьях значительно ниже. С усложнением семьи по структуре, по количеству простых частей изменяется соотношение работающих и иждивенцев, мужчин и женщин, увеличивается количество пенсионеров. Но как известно, пенсионное обеспечение часто ниже прожиточного минимума, а зарплата женщин, как правило, значительно ниже, чем мужчин. Кроме того, социально-экономическое положение сложных семей может усугубляться за счет пополнения их неработающими лицами с более низким образованием и ограниченными, связанными с различными заболеваниями и плохим здоровьем возможностями, а также за счет несовершеннолетних родственников, приехавших на учебу или по каким-то причинам не живущих со своими родителями. Проблемы формирования сложных семей, их жизненного цикла требуют особого исследования.

Состояние в браке. Основное влияние на структуру семьи оказывают демографические события, такие как вступление в брак, развод, смерть одного из супругов. Рассмотрим семейное

состояние членов семьи в возрасте 15 лет и старше в простых и сложных семьях различных регионов Сибири (табл. 2).

Как видим, во всех регионах главным демографическим событием при формировании семьи является зарегистрированный брак. В нем состоят около 56–67% членов городских и 42–69% сельских семей. Исключение составляют сложные сельские семьи Таймырского автономного округа: в них зарегистрированный брак стоит на втором месте по значимости (22,5%), после никогда не состоявших в браке (42,0%). На втором месте по значимости в простых и сложных семьях стоит доля никогда не состоявших в браке. А вот в сложных городских семьях Новосибирской области на втором месте по значимости оказались вдовы (15,8%). Таким образом, значение брака, как и возможность пополнения его доли из совокупности никогда не состоявших в браке, трудно переоценить. Эти категории являются определяющими в формировании семей. В то же время, как показывают отмеченные исключения, происходят процессы, вносящие некоторые коррективы в формирование сложных семей. Главным из них является смерть одного из супругов. В городских поселениях и в сельской местности во всех рассматриваемых регионах в сложных семьях вдовых больше, чем в простых. Существенное влияние на формирование сложных семей оказывают также разводы. Доля разведенных и разошедшихся в сложных семьях больше, чем в простых. Исключение составляют городские

Таблица 2

Распределение лиц, проживающих в простых и сложных семьях по семейному состоянию (1994 г.), %

Состояние в браке	Таймырский АО		Эвенкийский АО		Ханты-Мансийский АО		Ямало-Ненецкий АО		Новосибирская область	
	Простая	Сложная	Простая	Сложная	Простая	Сложная	Простая	Сложная	Простая	Сложная
Городские поселения										
Зарегистрированный брак	60,8	66,7	59,6	61,5	67,5	61,3	69,3	59,9	59,9	55,9
Незарегистрированный брак	5,5	3,5	5,3	10,3	4,9	4,0	4,1	3,7	4,7	3,6
Вдовы	4,8	9,1	4,3	7,7	2,6	8,6	1,9	6,5	7,8	15,8
Разведенные	7,7	5,6	6,9	2,6	5,1	7,4	5,0	9,2	6,5	7,4
Разошедшиеся	0,5	1,0	2,7	0,0	0,7	1,2	0,7	1,0	1,5	2,3
Никогда не состояли в браке	20,7	14,1	21,3	17,9	19,2	17,6	18,9	19,6	19,6	15,0
Сельская местность										
Зарегистрированный брак	45,5	22,5	58,7	43,9	64,5	41,8	69,0	43,5	62,0	49,7
Незарегистрированный брак	10,4	13,0	11,1	9,1	8,9	8,3	5,3	9,6	8,9	7,5
Вдовы	11,7	15,2	3,8	9,1	4,6	13,8	2,5	10,6	8,6	17,1
Разведенные	1,9	2,9	4,6	3,0	2,9	6,2	3,3	4,7	2,3	3,8
Разошедшиеся	1,5	4,3	2,3	5,3	1,1	2,4	0,3	1,3	1,6	2,7
Никогда не состояли в браке	29,0	42,0	19,4	29,5	18,0	27,5	19,6	30,2	16,6	19,2

Таблица 3

Доля семей с разным типом простых частей в сложной семье (1994 г.), %

Тип простых частей	Таймырский АО	Эвенкийский АО	Ханты-Мансийский АО	Ямало-Ненецкий АО	Новосибирская область
<i>Городские поселения</i>					
Брачная пара с детьми и без	81,4	81,8	70,9	73,3	74,0
Родитель с детьми	27,1	9,1	29,3	32,1	29,5
Одиночки	62,7	45,5	64,9	66,2	68,9
Две брачные пары	23,7	45,5	23,3	20,8	20,4
<i>Сельская местность</i>					
Брачная пара с детьми и без	45,1	64,1	52,9	64,0	78,1
Родитель с детьми	37,3	33,3	39,0	31,5	22,8
Одиночки	88,2	64,1	72,1	69,7	76,4
Две брачные пары	2,0	20,5	15,1	19,1	14,8

сложные семьи Таймырского и Эвенкийского автономных округов.

Процессы, связанные с формированием семьи, по-разному проявляются в городах и селах. Это связано с различиями в половозрастных структурах и условиях жизни. Так, в Таймырском автономном округе в сложных сельских семьях доля лиц, состоящих в зарегистрированном браке, в 2 раза меньше, а доля лиц, никогда не состоявших в браке, в 1,5 раза больше, чем в простых семьях. Кроме того, там больше лиц, состоящих в незарегистрированном браке, разведенных и вдовых. В сельской местности этого округа доля сложных семей максимальна, здесь самые большие различия в семейной структуре простых и сложных семей.

На сложность семьи, возникновение ее простых частей влияет весь комплекс отклонений от естественного развития демографических событий, региональная и поселенческая специфика. В сельской местности на сложность семьи основное влияние оказывает снижение брачности и смерть одного из супругов, а в городских поселениях — смерть одного из супругов.

Простые части сложных семей. Анализ состава простых и сложных семей основывается на выделении нескольких типов простых частей. Для простой семьи, которая состоит из одной простой части, и следовательно ее состав полностью описывается структурой этой части, рассматриваются следующие типы: мужчина с детьми, женщина с детьми, брачная пара с детьми, брачная пара без детей и одиночки.

Для сложных семей типы простых частей аналогичны. Одиночки в сложных семьях — это члены семьи, не имеющие незрелых детей и не состоящие в браке. Как правило, это боковые родственники членов основного ядра или прямые родственники, не имеющие незрелых детей (один из родителей мужа или жены). Одиночки, живущие в сложных семьях, могут представлять самостоятельный объект для изучения: либо как основу для возникновения будущей семьи, либо как поле социального разнообразия, включающее в себя родственников, которые не могут жить самостоятельно (боль-

ные, престарелые, малолетние), а также родственников, проживающих временно.

Во всех регионах Сибири в составе сложных семей из двух частей наиболее часто встречаются семьи, состоящие из брачной пары с детьми и одиночек. Только в Таймырском округе среди сельских семей самый распространенный тип простой части в сложной семье — одиночки. Ими могут быть родственники, состоящие в боковом родстве (например, сестры или братья). Наиболее часто встречающиеся типы сложных семей, состоящие из нескольких частей, целесообразно объединить в группы. Выделим семьи, в составе которых есть брачная пара с детьми или без них, родитель с детьми, одиночка, две брачные пары. Каждый из типов в такой группировке несет особую экономическую, социальную и демографическую нагрузку.

В сельской местности по сравнению с городскими поселениями больше сложных семей, в составе которых есть одинокие, а также семьи, где есть родитель с детьми. В городских поселениях по сравнению с сельской местностью больше сложных семей, в составе которых есть две брачные пары. Две брачные пары в сложной семье — это, как правило, семьи, не имеющие возможности разделиться из-за экономических условий. Во всех регионах семьи в основном младшего и среднего поколений. Младшее поколение, вступающая в брак, остается жить в родительской семье. Это также является одной из широко распространенных причин возникновения сложных семей.

Сложные семьи, имеющие самый большой процент неразделенных семей, состоящих из двух брачных пар, наблюдаются в городских поселениях Эвенкийского округа. И как следствие там наименьшая жилая площадь на человека в семье (см. табл. 1). Особое внимание следует обратить на сельские семьи Таймырского автономного округа, где максимальная доля одиночек (88,2%), и сельские семьи Ханты-Мансийского АО, где максимальная доля неполных семей с детьми (39,0%).

Семейные поколения. Распределение членов семьи по семейным поколениям (табл. 4) позволяет исследовать не только структурную слож-

Таблица 4

Распределение по поколениям родителя с детьми в сложных и простых семьях (1994 г.), %

Поколения	Городские поселения					Сельская местность				
	Таймыр- ский АО	Эвенкий- ский АО	Ханты- Мансий- ский АО	Ямало-Не- нецкий АО	Новосибир- ская об- ласть	Таймыр- ский АО	Эвенкий- ский АО	Ханты- Мансий- ский АО	Ямало-Не- нецкий АО	Новосибир- ская об- ласть
Сложные семьи										
Младшее 2-е	52,9	*	48,7	49,6	38,1	50,0	52,9	40,8	40,6	42,5
Среднее	35,3	*	44,4	45,5	50,3	33,3	41,2	47,4	40,6	43,8
Старшее	11,8	*	6,9	4,9	11,6	16,7	5,9	11,8	18,8	13,7
Простые семьи										
Младшее 2-е	13,6	16,7	17,1	20,9	9,6	17,2	8,1	22,3	18,3	10,4
Среднее	58,0	66,7	73,1	72,2	54,2	63,8	75,7	53,9	69,2	45,0
Старшее	28,4	16,7	9,8	7,0	36,2	19,0	16,2	23,8	12,5	44,6

* Небольшая совокупность

ность, но и через родственно-генерационные отношения выделить особенности формирования сложных семей по регионам и по типам поселения. Старшинство семейных поколений определяется относительно существования других поколений и родственных связей в семье. Если семья представлена несколькими простыми частями и они состоят из боковых родственников одного поколения, то для определения старшинства берется возраст поколений. Во всех частях сложных семей, кроме одиночек, не рассматриваются незрелые дети. В группе одиночек незрелые дети, не входящие в ядро (полное или не полное) и являющиеся чьими-то родственниками в этих семьях, включены в младшее 1-е поколение. Это чьи-то дети в возрасте 0–15 лет, по разным причинам не живущие со своими родителями; их средний возраст около 8 лет. Супруги в брачной паре отнесены к одному поколению. Средний возраст младшего 2-го поколения равен 27 годам, среднего — 42 и старшего — 65 годам. Семейные и возрастные поколения согласованы, но не обязательно совпадают.

Важным объектом анализа является часть сложной семьи, представленная родителем с детьми и являющаяся неполным ядром, образованным в результате развода, смерти одного из супругов или невступления в брак. Это наиболее не защищенная в эмоциональном, социальном и экономическом плане часть населения.

Во всех рассматриваемых регионах, кроме Новосибирской области и сельской местности Ханты-Мансийского округа, родитель с детьми в сложной семье максимально представлен младшим поколением. Доля простых частей этого типа уменьшается с увеличением старшинства поколения. Максимальная доля простых частей такого типа относится к среднему поколению. Семья типа “родитель с детьми” младшего поколения чаще входит в сложную семью, становясь ее частью, чем образует отдельную семью. Это

один из факторов, способствующих формированию сложных семей.

Одиночки. Одиночки, живущие в сложных семьях, также представляют интересный объект для изучения, поскольку они имеют возможность отделиться, образовав отдельную семью. Разные поколения, естественно, имеют для этого разные возможности.

Младшее 1-е поколение одиночек — это в основном чьи-то дети в возрасте 0–15 лет, не живущие со своими родителями по разным причинам. Они живут только в сложных семьях. В сельской местности рассматриваемых регионов их доля значительно больше, чем в городских поселениях (табл. 5). Самая большая доля одиночек младшего первого поколения проживает в сельской местности Эвенкийского АО — 30%. Сельские семьи, видимо, более склонны поддерживать родственников и принимать в свои семьи незрелых детей, давая им возможность избежать сиротства, беспризорности или государственного приюта.

Младшее 2-е поколение одиночек имеет средний возраст 27 лет, который соответствует среднему возрасту вступивших в брак⁴ в 1994 г. Молодежь откладывает на более позднее время вступление в брак и не спешит заводить детей. Практически во всех рассматриваемых регионах младшее 2-е поколение чаще входит в состав сложной семьи, нежели живет самостоятельно, образуя простую семью. Самая большая доля их проживает в городских поселениях Эвенкийского автономного округа — около 43%. В городских поселениях рассматриваемых регионов, кроме Таймырского округа, их доля больше, чем в сельской местности. Среди них велика доля приехавших из села на работу, для обучения и получения специальности. Следует отметить, что в Ямало-Ненецком автономном округе доля этого поколения максимальна, как в городе, так и в селе.

Средний возраст среднего поколения одиночек 42 года. Среднее поколение составляют осколки бывших семей, возникшие в результате развода

Таблица 5

Распределение одиночек по поколениям в сложных семьях (1994 г.), %

Поколения	Городские поселения					Сельская местность				
	Таймыр- ский АО	Эвенкий- ский АО	Ханты- Мансий- ский АО	Ямало-Не- нецкий АО	Новосибир- ская об- ласть	Таймыр- ский АО	Эвенкий- ский АО	Ханты- Мансий- ский АО	Ямало-Не- нецкий АО	Новосибир- ская об- ласть
Сложные семьи										
Младшее 1-е	14,6	14,3	9,4	9,5	7,0	26,8	31,4	12,7	19,6	12,7
Младшее 2-е	12,2	42,9	26,3	36,2	14,3	31,0	28,6	22,3	35,9	11,4
Среднее	24,4	14,3	24,9	28,6	12,9	26,8	11,4	24,2	30,4	9,2
Старшее	48,8	28,6	39,4	25,7	65,9	15,5	28,6	40,8	14,1	66,7
Простые семьи										
Младшее 1-е	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Младшее 2-е	10,8	23,8	27,9	29,5	18,2	19,1	22,9	13,9	32,6	4,2
Среднее	66,2	61,9	52,7	59,4	25,8	38,3	47,9	43,3	58,5	20,2
Старшее	23,0	14,3	19,4	11,1	56,0	42,6	29,2	42,9	8,9	75,5

или смерти одного из супругов. Это поколение во всех регионах предпочитает жить самостоятельно, а не входить в состав сложной семьи.

Старшее поколение — это пенсионеры, живущие со своими взрослыми детьми. В связи с постарением населения именно за счет старшего поколения увеличивается доля сложных семей. Во всех регионах Сибири старшее поколение предпочитает жить со своими детьми, образуя сложные семьи, а не жить отдельно. Как правило, такой выбор обусловлен экономическими причинами, состоянием здоровья, боязнью одиночества и желанием помочь в воспитании внуков.

Таким образом, анализ типов семей в регионах Сибири показывает, что с увеличением доли

сложных семей, для которых, в отличие от простых, характерно разнообразие родственных отношений, возникает множество дополнительных проблем. Это и социально-экономические проблемы, возникающие, в частности, из-за отсутствия жилья для отделения простых частей, и медико-геронтологические, обусловленные наличием в семье лиц, которые не могут жить самостоятельно (престарелые и больные родственники), и социально-психологические, связанные с тем, что родственная поддержка и помощь мешают социализации личности, способствуя развитию иждивенческих настроений (особенно у молодежи). Однако все эти проблемы сложных семей — предмет специального исследования.

Примечания и ссылки

¹ Бойко В.И., Гончарова Г.С., Попов С.В., Савельев Л.Я. Семья в Новосибирской области. — Новосибирск, 1996; Они же. Семья в некоторых автономиях Сибири. — Новосибирск, 1997.

² Подробное описание различных типов простых и сложных семей см.: Гончарова Г.С., Савельев Л.Я. Структурные характеристики семей. — Новосибирск, 2002.

³ Волков А.Г., Сороко Е.Л. Типология семей и домохозяйств в России: развитие и анализ (по данным микропереписи 1994 года) // Вопросы статистики — 1999. — № 5. — С. 46.

⁴ Демографический ежегодник. 1995 / Госкомстат России. — М., 1995. — С. 106.

Н.А. Мешков
(г. Москва)

Ю.В. Антарадонов, Е.А. Вальцева, И.И. Тобоев, В.В. Нестерова
(г. Горно-Алтайск)

ДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ В РЕСПУБЛИКЕ АЛТАЙ

Принятие управленческих решений по социально-экономическому развитию региона невозможно без демографического прогноза, без анализа динамики численности населения и его возрастной структуры. В настоящей статье мы остановимся на результатах исследования отдельных демографических показателей численности населения, рождаемости, смертности, средней продолжительности жизни и средней продолжитель-

ности предстоящей жизни за 12–13 лет и прогнозе этих показателей на период до 2005 г.

Динамику численности населения Республики Алтай за 1989–1999 гг. в целом, а также динамику численности сельского и городского населения иллюстрирует рис. 1.

Для рассматриваемого периода характерен значительный рост численности населения в регионе (среднегодовой темп прироста $0,59 \pm 0,34\%$)

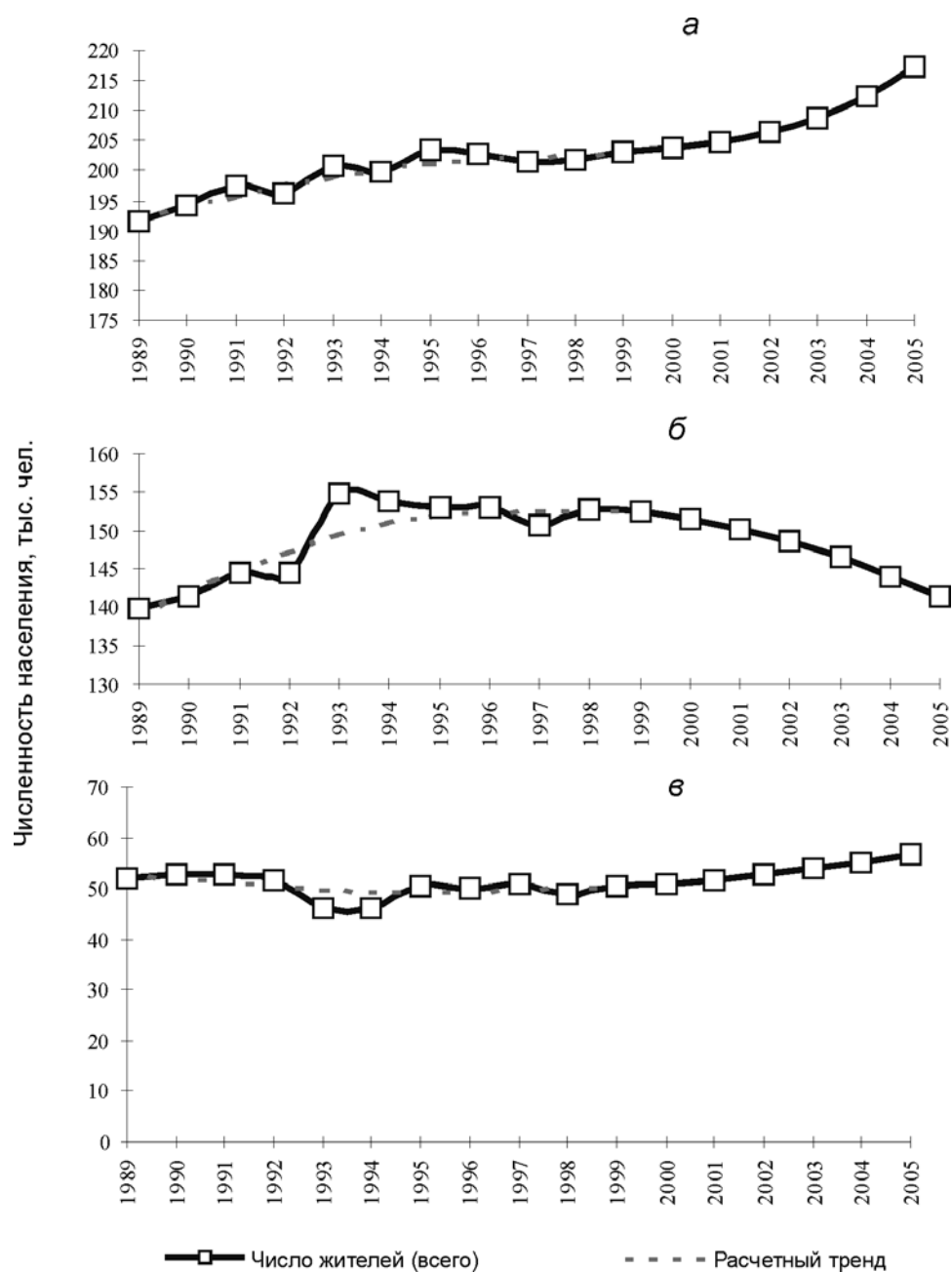


Рис. 1. Динамика и прогноз численности населения Республики Алтай

а — все население; б — сельское; в — городское

с резко выраженными колебаниями в отдельные годы. Наибольшее снижение количества жителей республики наблюдалось в 1992 и 1997 гг. ($-0,61$ и $-0,64\%$), обратная динамика имела место в 1993 и 1995 гг. ($+2,29$ и $+1,75\%$). Этот процесс с высокой достоверностью ($R^2 = 1,0$) аппроксимируется уравнением полинома 4-й степени $y = 0,0014x^4 - 0,0325x^3 + 0,14x^2 + 1,74x + 189,97$. При сохранении основной тенденции численность населения к 2005 г. можно прогнозировать в 217,2 тыс. чел.

В сельской местности максимальный прирост численности населения наблюдался в 1993 г. — около $+7\%$. Начиная с 1994 г. и вплоть до 1997 г. численность сельских жителей снижалась со среднегодовым темпом — $0,63 \pm 0,31\%$. Максималь-

ный темп снижения ($-1,4\%$) отмечался в 1997 г. Полученный расчетный тренд удовлетворительно аппроксимируется ($R^2 = 0,997$) полиномиальной зависимостью $y = -0,197x^2 + 3,6774x + 135,7$. Прогноз по результатам решения полученного уравнения показывает, что численность населения в сельской местности к 2005 г. при общей тенденции к снижению может увеличиться по сравнению с началом 1989 г. до 141,3 тыс. чел.

Городское население в Республике Алтай представлено жителями г. Горно-Алтайска. В целом для периода 1989–1999 гг. характерна тенденция к снижению численности городского населения (среднегодовым темпом $-0,14(0,09\%)$). Наименьшее количество жителей в г. Горно-Алтайске было зарегистрировано в 1993 г., когда

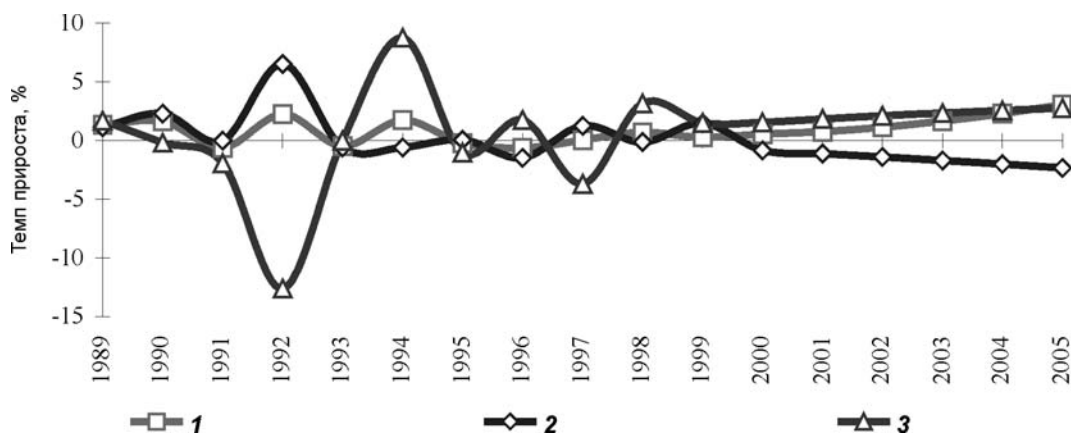


Рис. 2. Динамика и прогноз темпов прироста численности населения Республики Алтай
1 — все население; 2 — сельское население; 3 — городское население

численность населения города снизилась за год на 11,2%. В 1994 г. численность городских жителей оставалась на том же уровне, в 1995 г. возросла на 2,3% и затем вновь незначительно снизилась. Таким образом, начиная с 1994 г. в развитии этого процесса наблюдались постоянные флуктуации около основного тренда, который с максимальным математическим приближением ($R^2 = 0,971$) аппроксимируется полиномом 2-й степени $y = -0,0803x^2 - 1,197x + 53,77$. В соответствии с этим можно ожидать рост числа жителей в городе к 2005 г. до 56,6 тыс. чел.

Как следует из динамики темпов прироста численности населения Республики Алтай в общем и отдельно сельских и городских жителей (рис. 2), наибольшей изменчивостью в анализируемом периоде отличается численность городского населения. Подвижность сельского населения выражена в меньшей степени. Интересно, что резкий спад численности городского населения в 1992 г. сопровождался таким же резким подъемом численности сельского населения, что, по-видимому, свидетельствовало об оттоке городских жителей в сельскую местность в связи со сложным экономическим положением в тот период. В 1994 г. наблюдался выраженный прирост городского населения, но отнюдь не только за счет сельского населения, поскольку отрица-

тельный темп прироста численности населения этой категории был выражен очень слабо. Аналогичная ситуация наблюдалась и в 1997 г., хотя амплитуда колебаний была гораздо слабее, чем в 1992 г. Начиная с 1998 г. наблюдается положительный темп прироста городского населения. И эта тенденция в ближайшие годы может сохраниться. В динамике же сельского населения ожидается снижение его численности, за счет чего прогнозируется стабилизация численности населения республики в целом.

Анализ динамики рождаемости в Республике Алтай выявил стабильную тенденцию к ее снижению со средним темпом $-2,17 \pm 2,01\%$ в год (рис. 3). Самая низкая рождаемость была зарегистрирована в 1996 г. (13,2 ‰). Самое же интенсивное сокращение рождаемости ($-15,48\%$) наблюдалось в 1993 г. Положительная динамика в развитии данного процесса наметилась начиная с 1997 г., максимальный темп прироста был достигнут в 1998 г. — $+8,21\%$. Полученный расчетный тренд этого процесса во времени с оптимальным математическим приближением ($R^2 = 0,998$) аппроксимируется полиномом 3-й степени $y = -0,0012x^3 + 0,16x^2 - 3,17x + 30,13$. В 2005 г. ожидается подъем рождаемости до 19,4 ‰.

В динамике смертности населения наблюдается обратная тенденция (рис. 3). Рост смертности

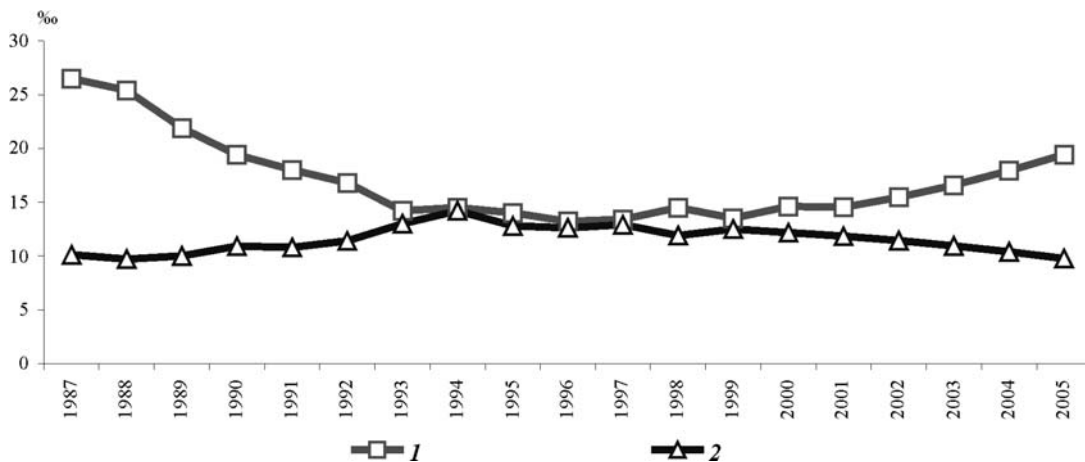


Рис. 3. Динамика и прогноз рождаемости (1) и смертности (2) в Республике Алтай

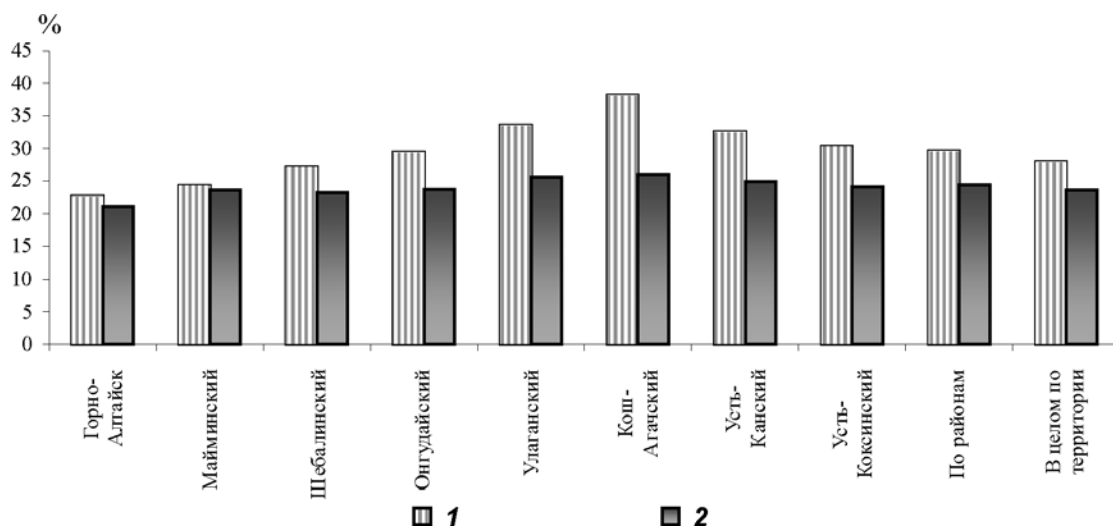


Рис. 4. Тип возрастной структуры населения по районам Республики Алтай (1991–1999 гг.)

1 — возрастная группа 0–14 лет; 2 — возрастная группа старше 55 (60) лет

в анализируемом периоде происходил со среднегодовым темпом прироста $0,72 \pm 2,02\%$. Максимальный уровень смертности был зарегистрирован в 1994 г., а максимальный темп прироста (+14,0%) — в 1993 г. В 1995 г. смертность снизилась почти на 10%. В последующем снижение смертности происходило более медленно. Этот процесс с высокой достоверностью ($R^2 = 0,912$) аппроксимируется полиномом 2-й степени $y = -0,039x^2 + 0,795x + 8,61$. В 2003 г. ожидается снижение смертности до 8,6 ‰, что на 15,3% меньше начального уровня. При условии сохранения сложившихся тенденций рождаемости и смертности есть надежда на положительные перспективы демографического процесса.

Основные демографические характеристики населения Республики Алтай анализировались на материалах 1991–1999 г. О демографическом потенциале республики можно судить, в частности, по соотношению удельного веса возрастных групп 0–14 лет и старше 55 (60) лет (рис. 4). Как показал анализ, в 1991–1993 гг. в г. Горно-Алтай-

ске и Майминском районе преобладало население старшего возраста, т.е. имел место регрессивный тип возрастной структуры населения, в остальных районах — прогрессивный. Начиная с 1994 г. во всех районах и в целом по республике тип возрастной структуры населения оценивается как прогрессивный.

В целом за период для большинства сельских районов, за исключением Майминского, характерно существенное преобладание возрастной группы 0–14 лет, особенно в Кош-Агачском, Улаганском и Усть-Канском районах.

Приведем оценку демографической нагрузки детьми, стариками и суммарной демографической нагрузки в расчете на 100 лиц трудоспособного возраста (рис. 5).

Характер демографической нагрузки со временем изменялся. Так, в 1991–1993 гг. демографическую ситуацию по показателям демографической нагрузки можно было характеризовать как неблагоприятную. Тогда почти во всех районах и в г. Горно-Алтайске отмечалась очень высокая де-

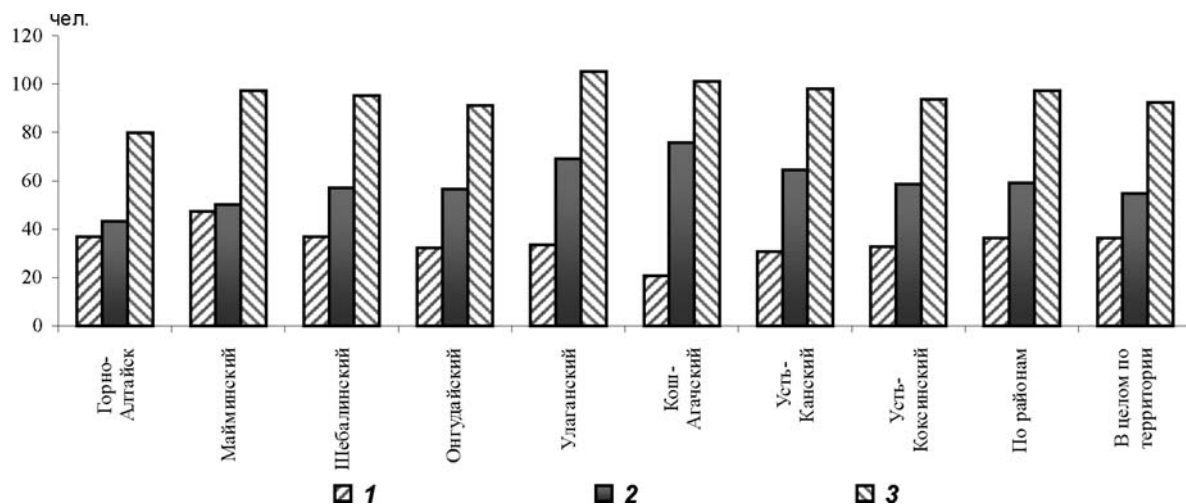


Рис. 5. Нагрузка трудоспособного населения стариками (1), детьми (2) и суммарная демографическая нагрузка (3) по районам Республики Алтай (1991–1999 гг.), чел. на 100 чел. трудоспособного возраста

Распределение районов Республики Алтай по демографической нагрузке за период 1991–1999 гг.

Район	Оценка демографической нагрузки								
	Низкая		Средняя			Высокая			Очень вы- сокая
	Демографическая нагрузка (чел. на 100 чел. трудоспособного возраста)								
	детьми	стариками	детьми	стариками	суммарная	детьми	стариками	суммарная	стариками
г. Горно-Алтайск	43,2				80,0		36,9		
Майминский			50,2		97,2				47,2
Шебалинский			57,1		95,2		36,8		
Онгудайский			56,5	32,3	91,0			105,2	
Улаганский			69,1	33,5					
Кош-Агачский		20,8			101,2	75,8			
Усть-Канский			64,6	30,6	98,0				
Усть-Коксинский			58,6	32,6	93,6				
В среднем по рай- онам			59,0		97,2		36,4		
В целом по рес- публике			54,9		92,5		36,3		

мографическая нагрузка стариками на 100 чел. трудоспособного населения. Исключение составляли Онгудайский район, где эта нагрузка была высокой, и Кош-Агачский район со средней демографической нагрузкой. Демографическую нагрузку детьми почти во всех районах можно считать “средней”, за исключением г. Горно-Алтайска, где она была низкой, и Улаганского района (высокая). Суммарная демографическая нагрузка в целом характеризовалась как высокая, а в Улаганском районе — как очень высокая. В Горно-Алтайске и Онгудайском районе отмечалась средняя суммарная демографическая нагрузка.

В следующем периоде (1994–1996 гг.) показатели демографической нагрузки несколько снизились. Так, нагрузка стариками в Горно-Алтайске, Майминском, Шебалинском и Усть-Коксинском районах была высокой, в Онгудайском и Улаганском районах — средней, а в Кош-Агачском и Усть-Канском районах — низкой. Демографическая нагрузка детьми почти во всех районах была средней, за исключением Кош-Агачского района, где она характеризовалась как высокая, а в Горно-Алтайске и Майминском районе — как низкая. Суммарная демографическая нагрузка во всех районах в этом периоде была средней.

В 1997–1999 гг. существенных изменений не произошло, за исключением Горно-Алтайска и Усть-Коксинского района, где отмечалась низкая суммарная демографическая нагрузка и нагрузка стариками, а в Кош-Агачском районе — очень низкая демографическая нагрузка стариками. В этом же районе оставалась высокой и нагрузка детьми.

Оценки районов республики по демографической нагрузке за период 1991–1999 гг. представлены в таблице.

Как видно из приведенных в таблице данных, низкая демографическая нагрузка детьми характерна для Горно-Алтайска, а высокая — для

Кош-Агачского района (в нем же отмечается низкая демографическая нагрузка стариками). Очень высокая нагрузка стариками выявлена в рассматриваемом периоде в Майминском районе, высокая — в г. Горно-Алтайске и Шебалинском районе, что, по-видимому, сказалось на общей оценке сельских районов и Республики Алтай в целом, хотя в большинстве районов эта оценка была средней. Суммарная демографическая нагрузка характеризуется в основном как средняя, за исключением Улаганского района.

Важной характеристикой популяции является коэффициент старения. Интенсивность этого процесса по результатам анализа за 1991–1999 гг. по Республике Алтай в целом, в том числе по сельским районам и г. Горно-Алтайску, наглядно иллюстрирует рис. 6.

Обращает на себя внимание резкое возрастание коэффициентов старения в г. Горно-Алтайске так же, как и в сельских районах в 1993–1994 гг. Можно предположить, что в этот период происходило пополнение городского населения за счет лиц старших возрастов и частичный отток лиц молодого возраста. Начиная с 1997 г. наблюдается тенденция к омоложению городского населения с одновременным увеличением коэффициентов старения в сельских районах, что свидетельствует о пополнении городского населения за счет молодежи из сельских районов. Как показывают прогнозные расчеты, эта тенденция сохранится и в ближайшей перспективе.

Остановимся кратко на соотношении полов в популяции для разных возрастных групп. Анализ проводился как в целом по Республике Алтай, так и по сельским районам, а также районам, подвергшимся радиационному воздействию, г. Горно-Алтайску. Полученные результаты по возрастным группам от 0–1 года до 15–18 лет представлены на рис. 7.

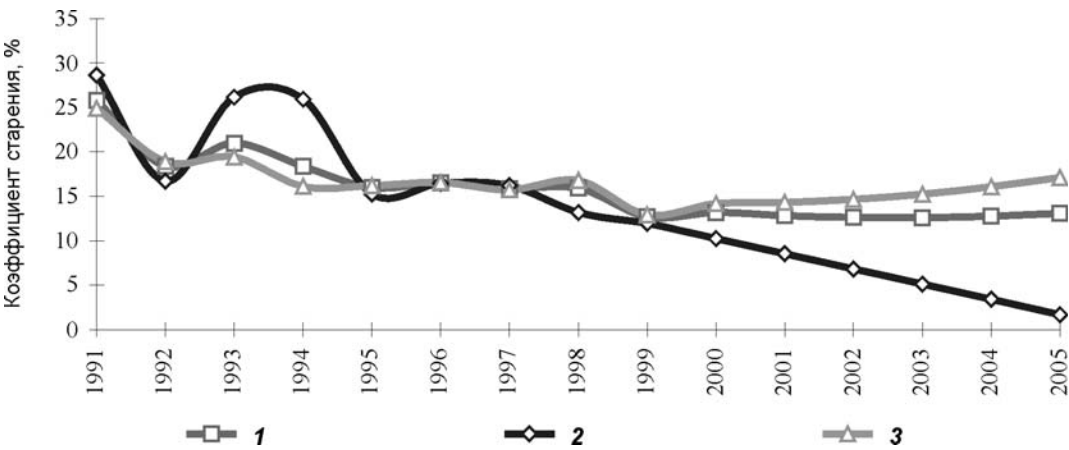


Рис. 6. Динамика и прогноз демографического старения населения Республики Алтай
1 — в целом по республике; 2 — по г. Горно-Алтайску; 3 — по сельским районам

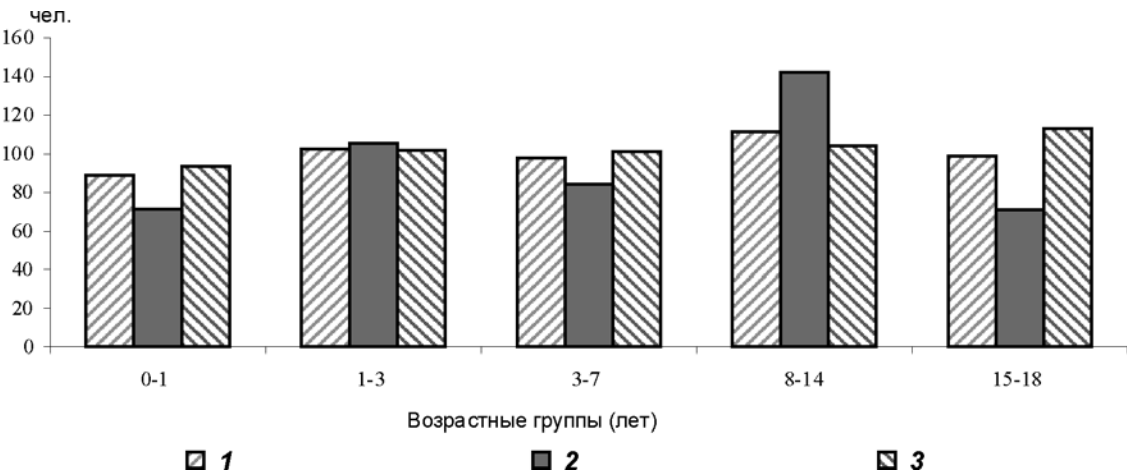


Рис. 7. Соотношение полов в разных возрастных группах населения Республики Алтай
(количество мужчин на 100 женщин)
1 — в целом по республике; 2 — по Горно-Алтайску; 3 — по сельским районам

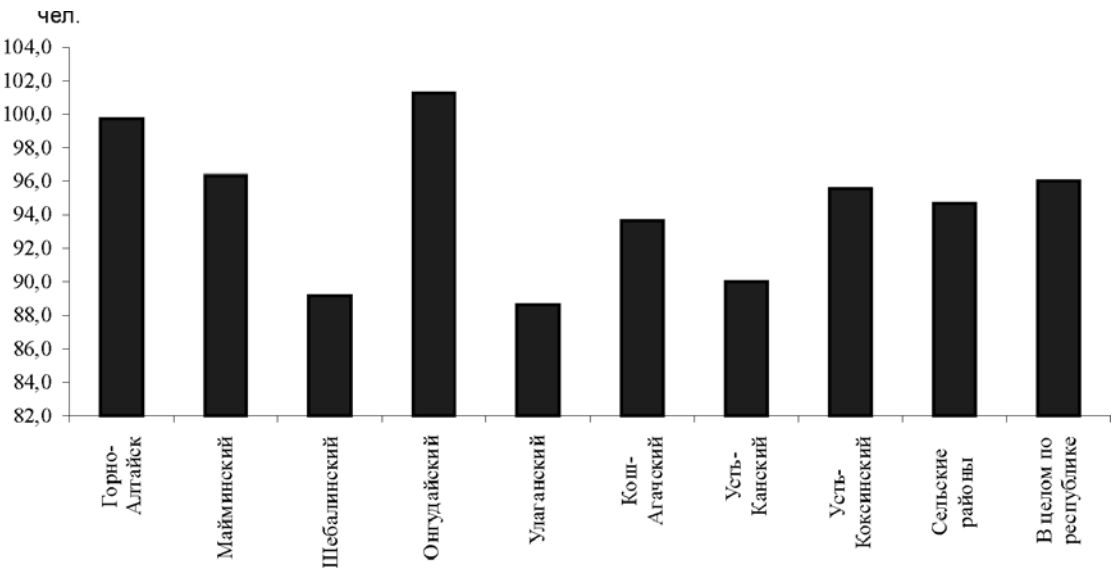


Рис. 8. Соотношение мужчин и женщин репродуктивного возраста в Республике Алтай
(количество мужчин на 100 женщин)

Как видно, в возрастной группе 0–1 год количество мальчиков существенно меньше, чем девочек. Наиболее низкий уровень этого соотношения —

в г. Горно-Алтайске. В следующей возрастной группе (1–3 года) ситуация меняется кардинальным образом: видно явное преобладание мальчиков.

В возрасте 3–7 лет меньшее количество мальчиков в целом по республике обусловлено, по-видимому, низким соотношением в г. Горно-Алтайске (84,3), тогда как в сельских районах в этой возрастной группе преобладают мальчики (101,2). Для возрастной группы 8–14 лет характерно довольно значительное превышение числа мальчиков, особенно выраженное в г. Горно-Алтайске (142,2). В сельских районах оно равно 104,4.

Для возрастной группы 15–18 лет ситуация аналогична группе 3–7 лет: очень низкое соотношение лиц мужского и женского пола в г. Горно-Алтайске, определившее величину этого показателя в целом по республике. В сельских районах количество лиц мужского пола преобладает над количеством лиц женского пола (113,1 и 113,5).

Показателем, определяющим процессы воспроизводства в популяции, является соотношение лиц мужского и женского пола в репродуктивном возрасте. Как следует из приведенных на рис. 8 данных, мужское население репродук-

тивного возраста превышало женское того же возраста только в Онгудайском районе — 101,2. Самые низкие соотношения выявлены в Улаганском, Шебалинском и Усть-Канском районах — соответственно 88,6; 89,2 и 90,0 мужчин на 100 женщин, в целом по Республике Алтай — 96,0. Близок к этому уровню показатель в сельских районах — 94,7. В г. Горно-Алтайске соотношение мужского и женского населения репродуктивного возраста составляет 99,7.

Таким образом, в последние годы в Республике Алтай наметилась тенденция к омоложению популяции в основном за счет снижения коэффициентов старения городского населения. В сельских районах, за исключением Кош-Агачского, Онгудайского и Шебалинского, наблюдается высокий уровень демографической старости. Одним из негативных моментов, влияющих на процессы воспроизводства в сельской местности, является низкое количество мужского населения репродуктивного возраста.

С.В. Соболева, Н.Е. Смирнова
(г. Новосибирск)

СОВРЕМЕННАЯ СОЦИАЛЬНО-ДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ В РАЙОНАХ СЕВЕРНОГО АЛТАЯ

В связи с разработкой стратегий устойчивого развития регионов важное значение придается анализу демографической ситуации в локальных сообществах Сибири и, в частности, с учетом принятых государственных актов в области национальной политики, проблемам коренных народов Сибири. В рамках комплексной программы изучения коренных малочисленных этносов Республики Алтай (грант РФФИ № 01-06-80446, руководитель И.В. Октябрьская) было предпринято социально-демографическое обследование по северным — Чойскому и Турочакскому — районам Республики Алтай.

Важными индикаторами социального благополучия территории являются такие демографические показатели, как численность населения, его половозрастная структура, рождаемость, смертность и продолжительность жизни, территориальные перемещения и т.д., динамика которых в кризисные годы выходит за рамки сложившихся в прошлом тенденций. Это полностью подтверждает десятилетие постсоветского развития сибирских территорий, до предела обострившее социально-экономические и этнодемографические проблемы.

Положение в обследуемых районах рассмотрим на фоне процессов, происходящих в Республике Алтай, а также в Западной Сибири.

Чойский и Турочакский районы занимают 16,7% территории, а их население составляет 11,3% населения республики. При этом плотность населения в Турочакском районе почти в 2 раза ниже, чем в Чойском и в целом по Республике Алтай.

Динамика основных демографических составляющих воспроизводства населения Республики Алтай в 1989–2001 гг. существенно отличалась от динамики в других районах Западной Сибири. На фоне незначительного сокращения населения Сибири численность населения Республики Алтай постоянно возрастала и в целом увеличилась за рассматриваемый период 1989–2001 гг. на 13,6 тыс. чел. (7,1%), составив 205,6 тыс. чел. Из них 25,8% проживало в городе, а 74,2% — в сельской местности. Рост численности населения в республике произошел в основном за счет сельской компоненты населения (9%) и в меньшей степени — за счет городского населения (1,9%). В Западной Сибири, где доля городского населения существенно выше, чем в Республике Алтай, увеличение численности сельского населения не компенсировало сокращения численности городского.

Численность населения в Чойском районе за 1997–2001 гг. увеличилась на 2,6% и на начало 2001 г. составила 9,5 тыс. чел., а в Турочакском районе население сократилось на 1% — до 13,7 тыс. чел. при общей тенденции существенно увеличения сельского населения в республике.

Существенно отличается от республиканской и структура населения Чойского и Турочакского районов по национальному составу. Здесь больше доля русского населения, а также украинцев и немцев (табл. 1), процент же коренного населения по данным переписи 1989 г. в Чойском районе более чем в 4 раза, а в Турочакском в 15,5 раза меньше, чем в среднем по республике.

Таблица 1

Доля основных по численности национальностей в общем составе населения отдельных районов Республики Алтай (по данным переписи населения 1989 г.), %						
Район	Русские	Алтайцы	Украинцы	Казахи	Немцы	Прочие
Всего по республике	60,2	31,0	0,9	5,6	0,4	1,7
Чойский	88,4	7,2	1,4	0,3	0,7	2,0
Турочакский	73,8	2,0	1,7	0,1	1,0	21,4

Современную возрастную структуру Республики Алтай можно назвать сравнительно молодой. Средний возраст населения составляет 32,8 года. Доля населения в возрасте моложе трудоспособного почти в 2 раза выше, чем в возрасте старше трудоспособного (табл. 2). В Республике Алтай по сравнению с Западной Сибирью возрастная структура имеет более прогрессивный характер. В Западной Сибири к группе дотрудоспособного возраста относится около пятой части, а в Республике Алтай — около четверти населения. Однако анализ возрастной структуры в динамике свидетельствует, что для республики характерна тенденция к старению населения. Одновременно с ростом численности и доли населения старше трудоспособного возраста происходило сокращение численности и доли детей в возрасте 0–15 лет.

В Чойском и Турочакском районах соотношение между населением в возрасте моложе и старше трудоспособного не столь прогрессивно, как в республике, хотя и здесь доля возрастной группы 0–15 лет выше, чем по республике и тем более по региону (табл. 2). Однако в рассматриваемых районах меньше, чем в республике и в регионе, доля трудоспособного населения и больше доля пенсионеров. В результате коэффициент демографической нагрузки в Чойском районе равен 0,81, в Турочакском — 0,78, что значительно выше республиканского показателя.

Таблица 2

Возрастная структура населения (2000 г.), %			
Район	Возрастные группы (лет)		
	0–15	16–54 (59)	55 (60) и старше
Западная Сибирь	18,9	65,2	15,9
Республика Алтай	25,4	60,7	13,9
Чойский	26,7	55,4	17,9
Турочакский	26,5	56,2	17,7

В Республике Алтай, как и в Западной Сибири, ухудшается соотношение численности населения по полу. На начало 2000 г. численность мужчин составляла 96,9 тыс. чел., женщин — 107,1 тыс. чел. Если в начале 1996 г. на 1000 мужчин приходилось 1102 женщины, то к началу 2000 г. — 1104.

Одним из существенных факторов изменения численности населения Республики Алтай и его возрастной структуры является миграция. За 1996–2000 гг. население республики увеличилось за счет миграции более чем на 4 тыс. чел., что со-

ставляло 65% общего прироста населения. Для ср.: максимальное значение миграционного прироста населения Западной Сибири. приходится на 1997 г. — 63,3 тыс. чел., а затем он резко сокращается, а в 1999 г. численность населения в Западной Сибири за счет миграции даже уменьшилась на 9,6 тыс. чел.

Сальдо миграции в Республике Алтай постоянно положительное; максимальное его значение было в 1995 г. (1,6 тыс. чел.), в дальнейшем оно устойчиво снижается, приближаясь к исходному уровню 1993 г. — 0,44 тыс. чел. На протяжении всего периода коэффициенты миграционного прироста в республике были в 1,5–2,5 раза выше, чем по региону в целом.

Основное влияние на формирование миграционного прироста населения районов оказывают внутриреспубликанские потоки. Ежегодно из общего числа сменивших место жительства около 60% мигрируют в пределах своей же республики. Если в Западной Сибири отрицательное сальдо миграции сельского населения сложилось лишь в 2000 г., то в Республике Алтай — с 1997 г. сокращение численности населения характерно для семи районов из девяти. К теряющим в миграционном обмене население территориям относятся и Турочакский район, теряющий сельское население более быстрыми темпами, чем по республике в целом. Почти половина (45%) мигрирующих внутри республики выбирает местом жительства г. Горно-Алтайск.

Среди прибывающих в республику из-за ее пределов около 15% составляют мигранты из стран СНГ и Балтии. Наиболее ощутимый миграционный обмен (данные 2000 г.) сложился с Казахстаном (74,2% прибывших), Узбекистаном (7,6%), Украиной (5,6%) и Киргизией (5,2%). Как и пять лет назад, мигранты существенно моложе, чем население республики. В результате возрастная структура населения улучшается за счет повышения доли трудоспособного населения. Особую группу мигрантов составляют вынужденные переселенцы и беженцы. Наибольшее их количество зарегистрировано в 1997 и 1998 гг. Если по республике доля вынужденных переселенцев от общего числа прибывших составляла в 2000 г. 42%, то в Чойском и Турочакском районах — соответственно 28 и 18%. При этом в первом она уменьшается, а во втором — стабилизируется.

Наиболее чуткими к изменениям социально-экономической жизни являются показатели естественного движения населения. В целом по Западной Сибири начиная с 1993 г. наблюдается ес-

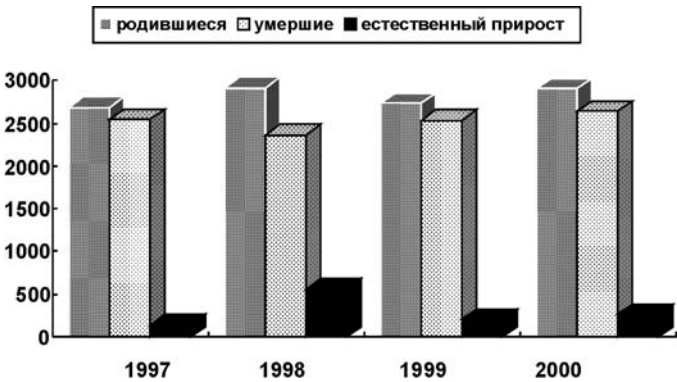
Таблица 3

Динамика естественного прироста населения по отдельным районам Республики Алтай (1990–2000 гг.), %

Район	1990	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000
Западная Сибирь	4,3	-3,4	-4,4	-4,1	-3,9	-3,5	-2,6	-3,8	-4,0
В том числе:									
город	4,1	-3,6	-4,6	-4,1	-3,9	-3,3	-2,4	-3,7	-3,9
село	4,5	-2,8	-4,0	-3,8	-4,1	-4,1	-2,8	-4,2	-4,5
Республика Алтай	8,3	1,2	0,3	1,1	0,7	0,7	2,7	1,0	1,3
В том числе:									
город	2,8	-3,7	-3,5	-2,0	-2,9	-1,9	0,4	-0,7	-0,4
село	10,4	3,0	1,8	2,1	1,8	1,5	3,5	1,6	1,9
Чойский	5,8	—	-2,2	—	—	—	0,74	-1,81	1,79
Турочакский	5,7	—	-3,4	—	—	—	0,14	-0,36	0,07

тественная убыль населения как в городе, так и в сельской местности (табл. 3).

В Республике Алтай близкая тенденция характерна для городского населения, однако в целом естественный прирост сохраняется (хотя значение его начиная с 1993 г. резко упало). В Чойском и Турочакском районах ситуация нестабильна: в отдельные годы величина естественного прироста населения имеет положительное значение, хотя и меньшее по сравнению с республиканскими показателями, а в другие годы — отрицательное значение. Так, в 2001 г. естественная убыль населения в Чойском районе составила 0,5 ‰, а в Турочакском — 4,7 ‰.



Естественное движение населения в Республике Алтай

Таблица 4

Динамика коэффициентов рождаемости в 1990–2000 гг., ‰

Район	1990	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000
Западная Сибирь	13,9	9,6	9,7	9,4	9,2	9,0	9,3	8,9	9,3
В том числе:									
город	13,2	8,9	9,1	9,0	8,8	8,6	8,9	8,5	8,9
село	15,6	11,3	11,0	10,5	10,2	9,9	10,3	9,8	10,1
Республика Алтай	19,2	14,5	14,7	14,2	13,4	13,3	14,4	13,4	14,2
В том числе:									
город	14,4	10,9	12,5	12,1	11,8	11,8	12,6	12,0	12,4
село	21,0	15,8	15,5	14,9	13,9	13,8	15,0	13,9	14,8
Чойский	—	—	—	—	—	—	—	12,1	12,7
Турочакский	—	—	—	—	—	—	—	12,5	14,6

Положительное значение естественного прироста населения в Республике Алтай обусловлено в основном более высокими по сравнению с другими регионами Сибири показателями рождаемости. Начиная с 1993 г. рождаемость стабильно находится на уровне 13,3–14,4 ‰, что примерно в 1,5 раза выше, чем в Западной Сибири. В Чойском и Турочакском районах значение показателя немного ниже, за исключением 2000 г., когда Турочакский район вышел на республиканский уровень. Чойский район имеет один из самых низких показателей рождаемости в республике.

Вместе с тем в Республике Алтай, как и в Западной Сибири в целом, в последнее десятилетие уровень рождаемости снижается (табл. 4). Если в 1991 г. суммарный коэффициент рождаемости (детности) составил в Западной Сибири 1,75, а в Республике Алтай — 2,4, то в 2000 г. он сократился по региону на 43%, а по республике — на 30%, не обеспечивая даже уровня простого воспроизводства населения, когда суммарный коэффициент рождаемости должен быть не менее 2,15–2,17. В Чойском и Турочакском районах снижение показателей рождаемости было несколько меньшим, чем в целом по республике.

Следует обратить внимание, что увеличилась внебрачная рождаемость: за 1996–2000 гг. она выросла на 26,1% в целом по республике, составив 36% от общего числа родившихся против 31% — в 1996 г. Уровень внебрачных рождений в Чойском и Турочакском районах в 1,1 раза выше среднереспубликанского и в 1,2 раза выше показателя, сложившегося в городе. Особую проблему представляет увеличение числа рождений внебрачных детей у несовершеннолетних.

Наряду с уменьшением рождаемости о неблагоприятии демографического развития Западной Сибири и Республики Алтай в последние годы свидетельствует высокая смертность населения, что обусловлено рядом причин, в том числе расширением масштабов бедности, обнищанием населения, упадком государственного здравоохранения, ухудшением санитарно-гигиенической обстановки, ростом насильственной преступности и числа самоубийств и т.д. Кроме того, продолжают действовать и такие отрицательные долговременные тенденции, как несбалансированное питание, отсутствие физической культуры и алкоголизм.

За 1992–2000 гг. общая смертность населения увеличилась в Западной Сибири на 25% и составила в 2000 г. 13,4 ‰, а в Республике Алтай — на 12% (12,9 ‰). При этом уровень смертности сильно дифференцирован по районам: в Чойском районе в 2000 г. он был на 2 ‰, а в Турочакском районе на 1,6 ‰ выше среднереспубликанского уровня.

Основные группы причин смертности — это сердечно-сосудистые заболевания, злокачественные новообразования, а также несчастные случаи, отравления и травмы. На их долю приходится около 80% случаев смертности в республике и регионе, в Турочакском районе — 82%, а в Чойском — 90%. На более высоком, чем среднерегиональный, уровне находится в республике и в отдельных ее районах показатель смертности от болезней органов дыхания.

В структуре причин смертности населения Западной Сибири и Республики Алтай на первом месте стоит смертность от болезней системы кровообращения — 49,2 и 46,4% (данные 2000 г.). В Чойском районе этот показатель выше регионального — 52,4%, а в Турочакском ниже — 39,7%. Смертность от несчастных случаев, отравлений и травм в регионе составляла в 2000 г. 16,6%, тогда как в республике она значительно выше — около 25%, а в Чойском и Турочакском районах — 21,3 и 30,6% соответственно.

В полтора раза превышает Республика Алтай среднероссийский уровень смертности от неестественных причин. Причем каждый второй из погибших по этой причине покончил жизнь самоубийством или стал жертвой отравления алкоголем. Коэффициент смертности от самоубийств в Республике Алтай на 2000 г. составил 94,1 чел. на 100 тыс. жителей и увеличился по отношению к 1999 г. в 1,3 раза. Согласно критериям Всемирной организации здравоохранения, уровень выше 20 считается высоким. А в Республике Алтай этот показатель превышен почти в 5 раз. Особенное

беспокойство вызывает увеличивающееся число самоубийств среди детей, подростков и юношества. За последние 5 лет общая смертность от самоубийств увеличилась на 15%, а среди подростков и юношества — в 1,4 раза.

Число убийств в 2000 г. увеличилось по сравнению с 1996 г. на 12,9% и составило 96 случаев, в том числе 24 человека были убиты в возрасте до 30 лет (25% или каждый четвертый из всех убитых).

Показатели смертности, их динамика и причины различаются по возрастным группам. За 1998–2000 гг. на 20% увеличилась в республике смертность населения в трудоспособном возрасте, что выше, чем по Западной Сибири в целом: каждый третий умерший находился в трудоспособном возрасте. Существенно меньшим становится удельный вес естественных причин и соответственно увеличивается доля неестественных. Так, доля смертности от несчастных случаев, отравлений и травм в группе трудоспособного населения в 2000 г. в Республике Алтай почти в 1,5 раза превышала региональный показатель, составив 57,2%, в том числе в Чойском и Турочакском районах более 60%. Каждый третий мужчина и каждая четвертая женщина погибли от отравления алкоголем, не дожив до 40 лет, 84% самоубийц находились в трудоспособном возрасте.

Если в 2000 г. по трем основным группам причин смертности в Западной Сибири 75% умерших были в трудоспособном возрасте, то в республике (в том числе и в Турочакском районе) эта величина равна более 84%, а в Чойском районе — 97%. Такие расхождения с региональными показателями обусловлены в основном высокой смертностью от несчастных случаев, отравлений и травм.

Наибольший рост показателей смертности и в Западной Сибири, и в Республике Алтай приходится на возрастную группу 40–54 года, а также на группу 16–19 лет (особенно мужчин). Следовательно, основной компонентом роста смертности является смертность молодого и экономически активного населения.

Особенно неблагоприятна картина смертности для коренного населения Республики Алтай. Как в целом по республике, так и в Чойском и Турочакском районах показатели смертности от неестественных причин для этой группы существенно выше, чем для всего населения. Например, в 2000 г. в Чойском районе среди причин смертности коренного населения трудоспособного возраста не было ни одного случая естественной смерти.

Приведенные выше данные свидетельствуют о неблагоприятных тенденциях формирования и использования человеческого потенциала региона и особенно Республики Алтай, что выражается в росте смертности и ухудшении здоровья населения молодого трудоспособного возраста.

Особую проблему на территории Республики Алтай представляет младенческая смертность. В 1990–2001 гг. она была существенно выше регионального уровня, хотя и сокращалась несколько более высокими темпами (по республике в 1,3 раза, по региону — в 1,2). По уровню младенческой смертности Республика Алтай занима-

ет первое место в регионе. В 2000 г. при средне-региональном уровне 15,1 ‰ в республике младенческая смертность составила 23,6 ‰.

Уровень младенческой смертности в Чойском районе в отдельные годы был выше, чем по республике, в другие — ниже; минимальное значение (8,3 ‰) зафиксировано в 2000 г. В Турочакском районе до 2000 г. включительно младенческая смертность была ниже региональной. В 2001 г. значение показателя резко выросло — до 34,7 ‰ в Чойском районе и до 26,6 ‰ — в Турочакском. Следует отметить, что смертность детей в Республике Алтай среди коренного населения на 20–25% выше, чем среди живущих тут же русских.

Существенной компонентой репродуктивных потерь является материнская смертность. Если в Западной Сибири материнская смертность превышает среднероссийский уровень на 30%, то в Республике Алтай — более чем в 2 раза.

Особо следует остановиться на состоянии здоровья населения республики.

За 1996–2000 гг. уровень общей заболеваемости здесь вырос на 15%, а первичной — на 9% (в расчете на 1000 чел. населения). Наблюдается устойчивая тенденция роста по большинству групп болезней, причем наибольшая — по болезням крови и кроветворных органов — в 2,6 раза по сравнению с 1996 г., эндокринной системы, обмена веществ и иммунитета — в 2,2 раза, болезням системы кровообращения — в 2,1, врожденным аномалиям и болезням мочеполовой системы — в 1,7, болезням органов пищеварения — в 1,3, нервной системы и органов чувств — в 1,2 раза. В республике сложилась неблагоприятная ситуация в связи с широким распространением эндокринной патологии (сахарного диабета, ожирения, заболеваний щитовидной железы), особенно среди коренного населения. Озабоченность вызывает рост заболеваемости инсулинозависимым сахарным диабетом среди детей в возрасте до 14 лет — 6 чел. на 100 тыс. чел. населения.

Следует отметить, что при постоянном росте заболеваемости среди взрослого населения ее уровень в 2000 г. по отношению к 1999 г. несколько снизился: среди детей на 1%, подростков — почти в полтора раза (показатели первичной заболеваемости).

Ухудшилась ситуация с социально обусловленной заболеваемостью в республике. В 2000 г. по отношению к 1999 г. на 6% выросла первичная заболеваемость туберкулезом, составив 90 чел. на 100 тыс. чел. населения, что соответствует уровню по РФ. Значительный рост заболеваемости отмечается среди детей и подростков — на 25% (до 75 чел. на 100 тыс. чел. населения) за 1999–2001 гг., что выше среднероссийского показателя РФ в 4,2 раза.

Реальной становится угроза вспышек брюшного тифа, растет пораженность населения республики чесоткой и педикулезом, заболеваемость психическими болезнями и злокачественными новообразованиями (в 2000 г. 1937 и 917 на 100 тыс. чел. населения соответственно). Отмечен значительный рост больных сифилисом: количество со-

стоящих на учете в медицинских учреждениях по сравнению с 1995 г. увеличилось в 3,3 раза, составив 870 чел. на 100 тыс. чел. населения.

Остро стоит проблема наркомании, в том числе среди детей и подростков. В 2000 г. первичная заболеваемость хроническим алкоголизмом в республике составила 107,3 чел. на 100 тыс. чел. населения, наркоманией — 41,6, на диспансерном учете и наблюдении состоит 4826 чел. с различной наркопатологией, что на 4% больше, чем в 1999 г.

Таким образом, рост социально обусловленных заболеваний в последнее десятилетие все в большей степени касается детей и подростков.

В Чойском районе высока первичная заболеваемость как детей, так и по многим классам болезней подростков. В Турочакском районе наблюдается высокая первичная заболеваемость подростков по болезням эндокринной системы, инфекционным болезням и травмам. Практически по всем основным группам болезней неблагоприятно положение среди взрослого населения в Чойском районе, а в Турочакском — по инфекционным болезням, травмам, беременности и родовспоможению.

Серьезной остается и проблема инвалидизации населения Республики Алтай; при этом рост ее показателей на 30% выше роста в среднем по региону. В 2000 г. первично признаны инвалидами 1758 чел. (133,2 чел. на 10 тыс. чел. населения), в том числе в трудоспособном возрасте — 1309 (117,5 чел. на 10 тыс. чел. населения).

Состояние здоровья и уровень смертности населения оказывают существенное влияние на показатель ожидаемой продолжительности жизни — одной из важнейших характеристик уровня и качества жизни. По уровню продолжительности жизни Республика Алтай существенно отстает от среднерегионального. Особенно высоки были потери населения в результате смертности в 1989–1994 гг. За это время ожидаемая продолжительность жизни мужского населения Республики Алтай снизилась примерно на 9 лет, что на 3,6 года больше, чем в среднем по региону. Ожидаемая продолжительность жизни женского населения республики сократилась на 1,8 года.

В 1995–2000 гг. продолжительность жизни несколько повысилась, однако уровень 1989 г. не достигнут. Таким образом, по показателю продолжительности жизни Западная Сибирь и тем более Республика Алтай оказались отброшенными более чем на 10 лет назад. Разрыв в продолжительности жизни женщин и мужчин в республике увеличился за 1992–2000 гг. на 13%, к концу периода он стал выше, чем в среднем по региону.

О неблагоприятных демографических тенденциях в естественном движении населения свидетельствует и снижение на 25% коэффициента брачности: в 2000 г. он составлял 6,8 ‰ (в Западной Сибири — 6,7 ‰), в Чойском и Турочакском районах — 8,4 и 5,8 ‰ соответственно при том, что в первом из них коэффициент брачности увеличился по сравнению с 1998 г. в 2,2 раза, а во втором — в 1,3 раза. Значение коэффициентов разводимости в 2000 г. по сравнению с 1990 г., напро-

тив, увеличилось как в регионе, так и в республике на 25%, но в республике он в полтора раза ниже, чем в регионе, — 3,3 %. И если в Чойском районе разводимость ниже, чем в регионе, то Турочакский относится к районам с высоким уровнем разводимости. В настоящее время около половины мужчин и женщин в течение жизни расторгают брачный союз. На расторжение браков в возрасте 25–39 лет решаются 60% мужчин и 59% женщин.

Таким образом, по ряду демографических составляющих, таких как численность населения, естественный прирост, уровень рождаемости

и смертности, возрастная структура, ситуация в Республике Алтай несколько лучше по сравнению с Западной Сибирью. Что касается продолжительности жизни, младенческой смертности, и смертности, особенно в трудоспособном возрасте, по группе неестественных (в том числе насильственных) причин положение в республике можно назвать критическим. Чойский и Турочакский районы с полным основанием можно отнести к проблемным, так как демографическая ситуация здесь значительно хуже, чем в целом по республике.

Т.А. Троицкая
(г. Горно-Алтайск)

ВЛИЯНИЕ МИГРАЦИИ НА ДИНАМИКУ ЭТНИЧЕСКОГО СОСТАВА НАСЕЛЕНИЯ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ

Народонаселение представляет многообразную, сложную, находящуюся в постоянном развитии, относительно устойчивую социальную совокупность. Отличительная ее особенность в том, что она выступает как многомерно структурированная система. Исследование народонаселения как структурного образования предполагает рассмотрение расового, половозрастного, этнического, экономического, социального, семейно-брачного, религиозного, культурного, языкового, профессионального состава и других структурных элементов.

В качестве объекта нашего исследования выступает динамика этнического состава населения. Существенные изменения этнического состава населения во времени определяются этнической дифференциацией естественного воспроизводства, этнической миграцией и собственно этническими процессами. Из названных факторов остановимся на значимости миграционных процессов в формировании этнической структуры населения Республики Алтай.

Динамика этнического состава населения республики свидетельствует о сильном воздействии народов европейской части России, в частности славянских и особенно русского населения. Имевшее ранее эпизодический характер, переселенческое движение русских на Алтай к середине XIX в. стало более массовым и интенсивным. Первая Всероссийская перепись населения 1897 г. констатировала наличие среди живущих на Алтае 21,1% переселенцев (преимущественно русских), 7,1% оседлых инородцев и 71,8% кочевых племен, наиболее многочисленные из которых алтай-кижи (65,7%), теленгиты или чуйцы (16,6%), туба-кижи или черневые татары (15,6%). Кроме того, здесь проживали киргизы и предста-

вители малочисленных народов Южной Сибири — кумандинцы и телеуты¹.

Основные районы выхода мигрантов — это:

Крайний Север (Вологодская губерния)	0,2%
Малороссийский (Харьковская, Полтавская, Черниговская губернии).....	0,6%
Центрально-Земледельческий (Курская, Орловская, Тульская, Рязанская, Тамбовская, Воронежская, Пензенская губернии)...	11,6%
Нижне-Волжский (Казанская, Самарская, Симбирская губернии)	4,9%
Приуральский (Пермская, Вятская, Уфимская, Оренбургская губернии)	13,1%
Западно-Сибирский (Семипалатинская, Тобольская, Томская губернии).....	52,2%
Восточно-Сибирский (Иркутская, Амурская губернии)	0,2%

Как видим, самый малый процент мигрантов из районов Крайнего Севера и Малороссии, а самый большой из Западно-Сибирского района, главным образом Томской губернии (48,6%)². Необходимо отметить, что значительная доля переселенцев из Западной Сибири — это выходцы из европейской части России, представлявшие вторую волну миграции.

Интенсивное заселение Алтая русскими существенно повлияло на национальную структуру. В частности, Всесоюзная перепись 1926 г. зафиксировала увеличение доли русского населения (52,0%), доля других славянских народов была незначительной: украинцев 0,6% и белорусов — 0,2%. Доля алтайцев уменьшилась, составив 35,7%, при этом сократилась доля теленгитов (до 3,4%), черневых татар или тубаларов (0,01%), кумандинцев (1,4%) и телеутов (0,3%)³.

Таблица 1

Национальный состав населения (по данным переписей населения)*

Национальности	1939 г.		1959 г.		1970 г.		1979 г.		1989 г.	
	тыс. чел.	%	тыс. чел.	%	тыс. чел.	%	тыс. чел.	%	тыс. чел.	%
Все население	162,4	100	157,2	100	168,3	100	172	100	190,8	100
В том числе:										
Алтайцы	39,2	24,2	38,0	24,2	46,8	27,8	50,2	29,2	59,1	31,0
Русские	114,5	70,5	109,7	69,8	110,4	65,6	108,8	63,2	115,2	60,4
Казахи	4,3	2,6	4,7	3,0	7,2	4,3	8,7	5,0	10,7	5,6
Украинцы	1,7	1,0	1,5	0,9	1,4	0,8	1,3	0,8	1,7	0,9
Белорусы	0,3	0,2	0,4	0,3	0,3	0,2	0,3	0,2	0,4	0,2
Немцы	—	—	1,1	0,7	0,6	0,4	0,7	0,4	0,8	0,4
Мордва	1,1	0,7	0,3	0,2	0,2	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1
Татары	0,3	0,2	0,2	0,1	0,2	0,1	0,3	0,2	0,4	0,2
Прочие	1,0	0,6	1,3	0,8	1,2	0,7	1,6	0,9	2,4	1,2

* Горный Алтай в цифрах. — Горно-Алтайск, 1990. — С. 7.

Динамика этнического состава населения республики по данным всесоюзных переписей населения представлена в табл. 1.

Как показывает анализ, численность коренных жителей хотя и возростала, но невысокими темпами и составила в 1989 г. лишь 31% общей численности населения. Количество русского населения почти в два раза превышает автохтонное. Третье место по численности занимала казахская диаспора. Доля прочих народов составляла всего 3%. Тенденции изменения этнического состава населения свидетельствуют о преобладающем влиянии на его динамику миграционных процессов. Если за период между Первой Всероссийской переписью 1897 г. и Всесоюзной переписью 1989 г. население республики возросло в 4,5 раза, а численность коренного народа удвоилась, то численность русских, проживающих на территории Алтая, выросла в 13 раз.

При этом численность русского населения выше в местах его миграционных потоков. Русские преимущественно заселяли город и районы с более благоприятными природно-климатическими условиями. Алтайцы расселены в высокогорной зоне. В приграничном с Казахстаном районе сложилась казахская диаспора.

Регионы иммиграции в Республику Алтай остались традиционными: это европейская часть Российской Федерации и районы Сибири и Дальнего Востока. Так, в 2000 г. в общем миграционном приросте населения республики доля мигрантов из районов Крайнего Севера составила 0,2%, Волго-Вятского — 2,5, Центрально-Черноземного — 0,8, Поволжского — 4,9, Уральско-го — 2,5%. Значительно сократился приток мигрантов из Западно-Сибирского региона (7,9%) и существенно возросла доля мигрантов из Восточно-Сибирского (8,9) и Дальневосточного (10,8%) регионов. Баланс международной миграции со странами СНГ и Балтии представлен следующим образом: миграционный прирост из

стран Средней Азии (Киргизия, Таджикистан, Туркмения, Узбекистан) — 17,9%, государств Закавказья (Азербайджан, Армения, Грузия) — 2,5%, Украины — 3,1%⁴. Своеобразным в последнее десятилетие был миграционный обмен с Казахстаном. В 1991–1992 гг. наблюдалась массовая эмиграция этнических казахов на свою историческую родину. С 1993 г. началась столь же массовая реиммиграция (%)⁵:

1993 г.	41,2
1994 г.	70,3
1995 г.	70,9
1996 г.	66,7
1997 г.	77,2
1998 г.	76,1
1999 г.	76,9
2000 г.	75,5
2001 г.	73,8

В национальном составе мигрантов по-прежнему преобладают русские. Так, в 2000 г. среди народов и этнических групп, переехавших на место-жительство в Республику Алтай, русские составляли 90,1%. Среди иммигрантов из стран СНГ и Балтии 5,1% славянских народов (белорусов и украинцев), 3,0% народов Средней Азии (киргизов, узбеков, таджиков, туркмен) и 17% казахов⁶.

Надо сказать, что и в 1990-е годы миграция оставалась основным источником прироста численности населения республики (табл. 2).

Как свидетельствуют данные табл. 2, доля миграционного прироста в формировании общего прироста численности жителей республики намного превышает долю естественного прироста, за исключением 2001 г., когда миграционный баланс имел отрицательное сальдо.

Под влиянием миграции с преобладанием притока славянских народов из европейской части России существенно менялся этнический состав населения Алтая, его образ жизни. Многовековое совместное проживание на одной территории народов европейского и азиатского конти-

Таблица 2

Влияние миграции на прирост численности населения Республики Алтай*

Показатель	1995 г.		1996 г.		1997 г.		1998 г.		1999 г.		2000 г.		2001 г.	
	чел.	%	чел.	%	чел.	%	чел.	%	чел.	%	чел.	%	чел.	%
Общий прирост	1636	100	183	100	1286	100	1461	100	926	100	733	100	133	100
В том числе:														
естественный	216	13,2	110	60,1	139	10,8	556	38,1	206	22,2	262	35,7	163	122,6
миграционный	1420	86,8	73	39,9	1147	89,2	905	61,9	720	77,8	471	64,3	-30	-22,6

* См.: Республика Алтай в 1999 году. — Горно-Алтайск, 2000. — С. 48–53; Республика Алтай в 2001 году. — Горно-Алтайск, 2002. — С. 71–75.

нентов способствовало взаимопроникновению их культур и мировоззрений, образованию специфической евразийской межэтнической локальной общности. При этом сохранилось и поступательно развивается все этнокультурное разнообразие народов, составляющих данную общность. Изучение особенностей мироощущения, менталитета и этнического самосознания подобной общности послужит основой совершенствования управленческой практики.

Примечания и ссылки

1 См.: Горный Алтай и его население. — Барнаул, 1900. — Том 1, вып. 1. — С. 33.

2 См.: Горный Алтай и его население. — Барнаул, 1900. — Том 3, вып. 1. — С. 28–31.

3 Всесоюзная перепись населения 1926 года. — М.-Л., 1928. — Том VI. — С. 60–61.

4 См.: Миграция населения Республики Алтай в 2000 году: Статистический бюллетень. — Горно-Алтайск, 2001. — С. 4–9, 23.

5 См.: Республика Алтай в 1999 году: Статистический ежегодник. — Горно-Алтайск, 2000. — С. 48–49; Республика Алтай в 2001 году. — Горно-Алтайск, 2002. — С. 71–72.

6 См.: Миграция населения Республики Алтай в 2001 году. — Горно-Алтайск, 2002. — С. 19–22.

Н.А. Тадина
(г. Горно-Алтайск)

СТАРШИНСТВО В ЭТНОСОЦИАЛЬНОЙ СИСТЕМЕ
ГЕНЕАЛОГИЧЕСКОГО РОДСТВА У АЛТАЙЦЕВ*

Главным условием функционирования алтайской этнической общности выступает преемственность генеалогического родства. При этом особое значение придается регулированию социальных связей “старший — младший”. Накопленные в социуме знания и информация о нормах поведения и общения свидетельствуют об уровне развития соционормативной культуры¹. Старшинство, как основная категория, определяет социальную градацию по возрасту, полу, степеням родства согласно родовому принципу.

У алтайцев до настоящего времени сохраняется представление о принадлежности каждого к определенному сеоку² (“сёбк” — буквально “кость”). Термин “сеок” в отечественной науке соответствует понятию “род”. По собранным нами сведениям насчитывается около тридцати сеоков³. Наиболее многочисленными из них считаются “кыпчак”, “майман”, “иркит”, “тодош”, “тёлёс”, названия которых восходят к древности⁴. Постепенно сеок становился специфическим выражением исторически сложившейся культуры этноса.

Принадлежность к сеоку передается по линии отца, поэтому сеок представляет собой союз кровных родственников (причем женщина, выйдя замуж, сохраняет принадлежность к своему роду). Даже не знакомые друг с другом и проживающие в разных районах представители одного сеока (или родственных сеоков) считаются родственниками. Такое представление о генеалогическом родстве народная память сохраняет на протяжении нескольких веков. Уважительное отношение к предыдущим поколениям предполагает, что каждый должен знать имена предков семи поколений как по линии отца, так и по линии матери.

Из поколения в поколение сеок осуществляет внутри этноса функцию социального контроля, выстраивая морально-нормативные положения запрещающего и предписывающего плана. Принадлежность к патрилинейному сеоку определяет норму вступления в брак. Согласно экзогамным правилам, браки между представителями одного сеока или родственных сеоков не допускаются. Нарушение такого обычая (“алышпас”) расценивается как неприличный поступок, дос-

* Работа выполнена в рамках реализации исследовательского проекта, поддержанного РФФИ (№ 02-06-80311а).

тойный осуждения. Родовая экзогамия на протяжении длительного отбора стала исторически обоснованным и необходимым условием генетического здоровья алтайского этноса.

В современных условиях сеок представляет собой важнейшую форму существования этнической общности⁵. В генеалогической группе четко разграничиваются родственники отца и матери. Обычно выделяются четыре родословные линии. Среди них лишь потомки братьев (“акалу-ий-нилүнинг балдары”) принадлежат к одному сеоку. Две другие линии образуют родственники материнского сеока: одну — старший брат и его дети (“акалу-сийындунунг балдары”), а другую — младший брат и его дети (“эжелү-ийни-үлнинг балдары”), с одной стороны, и дети их сестер из разных сеоков — с другой. Четвертую линию составляют дети сестер (“эжелү-сийындунунг балдары”) также из разных сеоков. Очевидно, что в генеалогии родства ориентиром служит сеок.

Во всех родословных линиях, кроме материнской, определяется старшинство по возрасту. К старшему (даже на год) следует обращаться на “вы”. В.В. Радлов в записях отметил почтительное отношение к старикам⁶, считающимся олицетворением житейской мудрости и источником многовекового социального опыта. Обычай взаимоотношения в алтайском обществе выражен в поговорке “Если человек старше (по возрасту) — то почитают (его), если из одного сеока — то роднятся (с ним)”.

Понятие “возраст”, являющееся, по сути, биологическим критерием, имеет социальный характер. Оно наполнено особым смыслом, поскольку несет в себе не столько количественные, сколько качественные характеристики. Поколения выделяются на базе возраста как “старший — младший”, причем различие по полу значения не имеет, оттого обычно в ходу определение “кижи” (“человек”). Статус человека меняется в соответствии с его возрастом. Выделяется несколько возрастных этапов жизни, переход от одного к другому сопровождается скачком в статусе: ребенок (“бала”), молодой человек (“яаш кижиди”), человек средних лет (“орто жашту кижиди”), старый человек (“жаан кижиди”)⁷.

Престижность преклонного возраста есть одно из проявлений концепции человеческой жизни. Наиболее высокий статус у старшего поколения в силу того, что старшие “раньше ступили на Алтай”, “раньше начали жизнь”, “раньше начали пить из чашки”. В руках старшего поколения сосредотачивается вся ритуальная деятельность семьи, родового коллектива и общественное мнение. Ни одно семейное торжество или общественный праздник не проходит без участия старшего, иначе событие не будет иметь социальной значимости, а итог его не приобретет силу закона. Старому человеку во всем отдается первенство: начать ритуал приветствия, открыть трапезу, назвать новорожденного, возглавить стол и пр.

Категория старшинства различается не только по возрастному признаку, но и по отношению к группе старших родственников, поэтому ее целесообразно изучать на фоне родства двух степе-

ней: по крови и по браку. В зависимости от рода каждый выступает по отношению к другому в роли свойственника или родственника, старшего или младшего. Старшими по статусу являются некоторые свойственники, даже младшие по возрасту. К таковым относятся жена старшего брата и муж старшей сестры, к которым следует обращаться на “вы”, потому что они связаны с кровной группой старших родственников.

Определенное место в генеалогической таблице придается старшим представителям, по отношению к которым не следует перебежать дорогу, называть по имени, а необходимо заменять эвфемизмами⁸. Особое почитание старших выражается с помощью терминов родства или свойства старшей категории с добавлением частицы “бис (быс)”, означающей “наш (наша)”. Если старший по возрасту мужчина из сеока отца (или родственного сеока), то к нему обращаются “акабыс”, т.е. “наш старший брат”; если из другого сеока, в том числе сватовского, то — “јестебис”, что означает “муж нашей старшей сестры”. Если старшая по возрасту женщина из сеока отца (или родственного сеока), то ей говорят “эјебис” (“наша старшая сестра”), если из другого сеока, в том числе сватовского, то — “јенгебис” (“жена нашего старшего брата”).

Категория старшинства не различается по возрастному признаку и в отношении материнских родственников, относящихся к особо почитаемой категории старших. К ним, даже к малолетним, следует обращаться на “вы”, используя термины родства старшей категории: “таайым” (“мой дядя по матери”). Напротив, дети матери относятся к младшей категории и являются племянниками (“јесендер”). Между обеими сторонами устанавливались особые отношения согласно правилам и обязанностям, известным как обычай авункулата.

Обычай почитания родственников матери распространяется на всех представителей сеока матери (“таай сөкк”) или сеока матери ее матери (“төс таай”). Выражая особую почитательность, называют “таайыбыс” — “наш дядя по матери”, “таай эјебис” — “наша старшая сестра по матери”. Согласно алтайской традиции бракосочетания, за девушкой сохраняется право отказа или согласия на брак, при этом желательным считается выход замуж за представителя материнского сеока⁹.

Дифференциация по полу является вторым признаком (после возраста) в соционормативной культуре алтайцев. По социальному статусу мужчина считается выше женщины, он выступает, во-первых, главой семьи (при патрилокальности брака), во-вторых, продолжателем сеока и отцом детей-наследников (при патрилинейности рода). Статус женщины зависит от семейного положения и изменяется с ее возрастом. О замужней женщине говорят “кижиде”, что означает “за человеком”, а о женатом мужчине — “кижилү” — “с человеком”.

Старшинство мужских родственников мужа предписывало соблюдение замужней женщиной обычая избегания. Стандарты старшинства обязательные для женщины относительно ее сеока,

сеока матери, по выходе ее замуж переносились на родственников мужа. Любой принадлежащий к сеоку мужа, причем старше его по возрасту, для замужней женщины является “кайны”. Родственники по матери мужа, независимо от возраста, считаются “таай кайны”. Соблюдение обычая избегания между невесткой-женой и старшими мужскими родственниками мужа было взаимным. Предписываемые нормы поведения вклю-

чали комплекс запретов: запрет частых встреч по любому поводу, запрет лицемерия, запрет прямого общения.

Таким образом, в этносоциальной системе генеалогического родства старшинство как первенствующая категория выполняет роль на двух уровнях: в родственной среде это группа таай — материнского сеока, а в общественной — старшее поколение.

Примечания и ссылки

- ¹ Бочаров В.В. Антропология возраста. — СПб., 2000.
- ² Сеок — генеалогическое патрилинейное и экзогамное подразделение, отождествляемое обычно с родом.
- ³ Полевые материалы авторов (тетрадь 2002 г.).
- ⁴ Баскаков Н.А. Очерк развития и формирования алтайского языка и его диалектов // Ученые записки ГАНИИ ИЯЛ. — Горно-Алтайск, 1960. — Вып. 3; Гумилев Л.Н. Древние тюрки. — М., 1967; Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. — М., 1964.
- ⁵ Тадина Н.А. Алтайский сеок как ориентир в этносоциальной системе общения // Аборигены Сибири: Проблемы изучения исчезающих языков и культур: Тезисы международной научной конференции. — Новосибирск, 1995. — С. 234–237.
- ⁶ Радлов В.В. Из Сибири. — М., 1989. — С. 172.
- ⁷ Тадина Н.А. О возрастных степенях и связанных с ними терминах родства и нормах апелляции у алтайцев // Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства. — СПб., 2001. — Вып. 7. — С. 255–265.
- ⁸ Яимова Н.А. Табуированная лексика и эвфемизмы в алтайском языке. — Горно-Алтайск, 1990.
- ⁹ Тадина Н.А. Алтайская свадебная обрядность (XIX — XX вв.). — Горно-Алтайск, 1995. — С. 24–25.

М.П. Чочкина
(г. Горно-Алтайск)

СЕМЕЙНО-БЫТОВЫЕ ОБРЯДЫ АЛТАЙЦЕВ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Результаты изучения алтайских семейно-бытовых обрядов в связи с мифологией и фольклором нашли свое теоретическое обобщение в трудах В.И. Вербицкого, В.В. Радлова, Л.П. Потапова, Т.М. Тощакowej, С.С. Суразакова, В.П. Дьяконовой, Н.И. Шатиновой, Н.А. Тадиной и др.¹

Авторы монографии “Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири” соотносят узловые моменты жизни (рождение — инициация, брак — смерть) “с событиями, касающимися творения мира и сакральными силами, управляющими этим процессом”². Рассмотрение этого трехчленного объединения в качестве инициации, т.е. как обряда перехода и обретения человеком нового статуса, в какой-то мере позволяет объяснить изменения в семейно-бытовых обрядах.

Представления о жизни и смерти человека тесно связаны с идеей умирающей и воскресающей природы. Явления, соответствующие ритму природы, алтаец наблюдал в своей жизни. Родильные, свадебные и погребально-поминальные обряды сопровождали каждый акт рождения, воспроизведения и смерти человека и в традиционных обществах регулировали его поведение.

Обряды, связанные с рождением ребенка, отражают мифологический мотив “Через смерть — к новому рождению”³. Вероятно, когда-то в древности такой обряд подразделялся на ряд ритуалов: разрезание пуповины — “кин кескени”, положение в колыбель — “кабайга салганы”, имянаречение — “ат адаганы”, “койу кочо”, той — “праздник густой перловки”. Известно, что после

обряда положения в колыбель, ребенок переходил в этот мир, после имянаречения получал социальный статус и его уже звали “jаш бала” или “кабай бала” — “колыбельное дитя”. “Кин эне” — повивальная мама была земным перевоплощением Умай эне и становилась одним из самых почитаемых людей в их роду.

Многие обряды за годы Советской власти или трансформированы, или утрачены. Родильные дома почти полностью разрушили институт Кин эне, хотя в последние годы наблюдается почти искусственное восстановление этого обряда. В связи с тем, что детей сейчас в основном кладут на кровати, ритуал “положения в колыбель” тоже почти утерялся, хотя он имел основное мифоритуальное значение — перехода во Вселенную. Из этих обрядов более или менее традиционную форму сохранил “койу кочо” — как праздник имянаречения.

Согласно традиционному мифоритуальному комплексу, когда ребенку исполняется год, таай — дядя по матери — обрезал ему младенческие волосы — “чачын тоорыр” и разрезал путы — “тужак кезер”, после чего ребенок получал статус “эс билинер бала” — “ребенок, начинающий понимать”. Часть волос и часть пут дядя увозил домой. Когда ребенку исполнялось 10–12 лет, его родители должны были выкупить эти предметы. Правда, обрядность “торкулеп”, которая начиналась с ритуала угощения дяди (таай), где ребенок получал назад свои младенческие волосы и часть пут, сильно разрушена.

Особое значение имел обряд “посаждения на лошадь без седла” — “токум кагар”, когда мальчик должен был проехать достаточное расстояние и не свалиться, после возвращения коня седлали, мальчика сажали на ээр — седло, провозглашая его “эр” — “мужчиной”. Для девочек был свой обряд: после определенных испытаний ей заплетали несколько косичек и прикрепляли на косное украшение — “шанкы” и она становилась соответственно “шанкылу бала” — “девочка с шанкы”. Эти обряды почти исчезли, но в последние десятилетия стали возрождаться в несколько измененном виде. В игровой форме они стали проводиться в школах, когда детям исполняется 12 лет: мальчикам дарят плетль, девочкам прикрепляют шанкы — накосные украшения. Роль таайы — дяди или тети по материнской линии — в современных ритуалах почти не прослеживается. Обряд “токум кагар” почти забыт. Многие современные алтайцы не представляют, что мальчик, пройдя только через обряд “посаждение на коня”, становится мужчиной.

Основные функции традиционных обрядов на протяжении веков — магическая (испрашивание плодородия) и охранительная: они должны были обеспечить благополучие в жизни. Обряды регламентировали также семейный общественный быт, хозяйственный распорядок. С изменением общественного порядка, социально-экономических условий и народного мировоззрения магическая функция постепенно ослабевала. Обряд перехода девочек и мальчиков в статус “бойдон — бойлу” — юношей и девушек через обряд “табышкак ойын” — игра в загадку — почти забыт. Этот обряд утерю свою инициационную роль и стал просто развлечением. Изменилась и устная поэзия этих обрядов. Забываются “алкышы” — “благопожелания”, тексты, сопровождавшие эти обряды, сокращаются, магические заклинания исчезают, стираются грани между обрядовым и необрядовым фольклором. Досвадебные игры, имевшие эротический характер (например, “кур узуш” — “разрывание пояса” или “сырга жажырыш” — “прятание сережки”), перешли в игровой репертуар детей, поэзия этих ритуалов забыта, а в сохранившихся элементах утеряна магическая функция.

Если мальчик получал статус мужчины почти в 10-летнем возрасте, то вероятно, свадьба представляла собой инициационный обряд для девушки. Весь комплекс свадебного обряда⁴ предназначался девушке. Жених выполнял пассивную роль. Девушку крадут (удаление от очага отца), помещают в дом брата жениха, затем ведут под занавесом “кожого” в дом жениха, в доме расплетают девичью косу, отстегивают шанкы и разделяют волосы на две равные половинки, переодевают в женскую одежду (чегедек), далее причащают к огню (ус уери). После всех этих церемоний она обретает статус “келин” — “пришедшей женщины”. Родителям невесты и ее ближайшим родственникам преподносят куда, а после согласия принять устраивается уча — угощение, вместо украденного кут — зародыша — восстанавливают символическую тушу овцы или кобылицы.

Свадебный обряд — один из самых устойчивых, но и в него внесено много серьезных измене-

ний: привносятся такие нововведения, как регистрация в загсе, назначение свидетелей, молодежные свадьбы, присутствие незамужних (неженатых) молодых людей (что в традиции приравнивалось к позорным явлениям). Но в отдельных селах Кош-Агачского и Улаганского районов сохранились элементы архаического обряда. Обрядовые свадебные песни “Янар” не теряют свою обрядовую роль, но те же песни уже стали исполняться и вне обряда — в разных конкурсах фольклорных коллективов. Эротические свадебные игры, кроме выбрасывания кости голени (барана) из дымохода (јодо чачары), почти нигде не зафиксированы.

В социалистическую бытность на традиционные обряды смотрели как на пережиток — приветствовались нововведения, но в последние десятилетия проявился негативный характер этих инноваций. Незамужние и неженатые молодые наравне с людьми старшего возраста садятся рядом, нарушая “байланыш” — “все запреты, касающиеся их”. Непомерное приданое невесты, количество подарков, еды, алкогольных напитков на свадьбе, вероятно, связано с улучшением благосостояния народа, но и эти моменты иногда переходят разумные пределы.

Вновь собранные сведения (1990–2000 гг.) о традиционной обрядности позволяют уточнить, насколько сохранились те или иные действия, ритуалы, вербальные тексты, каковы ареалы их распространения, локальные особенности.

Материалы последних экспедиций фиксируют восстановление некоторых элементов традиционной свадьбы. Так, в 2002 г. мы отмечали, что во многих селах Онгудайского, Усть-Канского районов регистрация ведется формально или после всех обрядов, или после обряда причащения к огню, европейские подвенечные платья заменены традиционными или стилизованными “чегедек”. Количество молодежных свадеб уменьшилось.

В целом устойчивую структуру имеет погребальный обряд, в котором “положение в гроб” объясняется как “переход в мир предков” — “ада-обоконин јерине барары”. Этот обряд претерпел лишь некоторые изменения. Официальное медицинское и социальное освидетельствование смерти как бы нарушает традиционные обычаи отношения к умершему, ограждения вокруг могил вносят изменения в обряд.

Частичное возвращение одних и изменение других элементов свидетельствует о том, что при определенных условиях те или иные обрядовые жанры могут воскресать, быть продуктивными и исполнять важные общественные функции.

Стремление сохранить национальное наследие проявляется в организации таких мероприятий-конкурсов, как “Янар” (проводится каждый год, в начале июля в разных районах по очереди), “Эл ойын” (национальный праздник проводится через 2 года), фестивали народной культуры.

Традиция жива, если сохраняются в целостности ее мифологическое и образное начала, исповедуются унаследованные эстетические каноны и художественные формы. Традиция живет, обновляясь во времени, обогащаясь новыми реалиями.

Примечания и ссылки

¹ Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. — М., 1893; Дьяконова В.П. Алтайцы. — Горно-Алтайск, 2001; Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. — М.-Л., 1953; Суразаков С.С. Алтай фольклор. — Горно-Алтайск, 1975; Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. — М., 1985; Тадина Н.А. Алтайская свадебная обрядность. — Горно-Алтайск, 1998; Тоцакова Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX — начало XX в.). — Новосибирск, 1973.

² Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири / Львова Э.Л., Октябрьская И.О., Сагалаев А.М. и др. — Новосибирск, 1989. — С. 148.

³ Каруновская Л.Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком. — Л., 1927. — Т. VI.

⁴ Шатинова Н.И. Алтайская свадебная обрядность. — Горно-Алтайск, 1998.

Л.Н. Мукаева
(г. Горно-Алтайск)

СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ СЕМЬЯ ЮЖНОГО АЛТАЯ В ЕЕ ИСТОРИКО-СОЦИАЛЬНОМ РАЗВИТИИ

Проблемы семьи, брака, внутрисемейных и межличностных отношений всегда занимали ведущее место в социальной истории России. Семья как социальный институт обеспечивает рождение новых поколений, передачу традиционной информации от поколения к поколению, социальную преемственность в обществе. Как структурообразующая система общественной жизни она фокусирует все кардинальные изменения, происходящие в обществе. Отражая социально-экономические и социокультурные коллизии, происходящие в государстве, семья, по выражению западно-европейских историков-демографов, предстает маленьким зеркалом большого общества.

Следует отметить, что в досоветский период историки основное внимание уделяли изучению сословий российского общества, а также общине как важнейшему институту социальной жизни. Крестьянская семья если и рассматривалась, то только как отдельная хозяйственная единица (двор, домохозяйство) внутри системы общинных отношений.

Таким образом, в дореволюционной российской историографии понятия “семья”, “семейство”, “двор” или “домохозяйство” определялись как тождественные. “Семья” и “хозяйство”, как отмечал В. Мухин, воспринимались как синонимы¹. Действительно, жизнь в крестьянской семье означала совместное проживание под патриархальной властью главы семейства, тесное сотрудничество в повседневном труде, “общий кошелек” и полное слияние члена семьи с хозяйством. Исследователь Н.П. Макаров выразил эту особенность российского крестьянства словами “жизнь крестьянской семьи — это жизнь хозяйства”². Как двор, крестьянское хозяйство рассматривает крестьянскую семью дореволюционной России профессор Манчестерского университета Великобритании Т. Шанин³.

В современной социальной действительности основным понятием является “семья”, понимаемая как основная социальная ячейка общества.

В 1965 г. Джон Хайнал, исследуя семью в ее историческом развитии, выделил восточно-европейский и западно-европейский типы семейных отношений⁴. Фактически Д. Хайнал положил начало разработке методологических основ типоло-

гии семьи на различном историческом материале европейских стран. Проблемам типологии семейных структур Нового и Новейшего времени, социальной истории семьи было посвящено несколько представительных форумов. Так, в 1969 г. в университете в Кембридже прошла конференция “Домохозяйство и семья в прошлом”, обсуждавшая вопросы места и роли семейных институтов в европейском обществе. Британский историк П. Ласлет познакомил участников конференции с классификацией семейных структур, которая сразу же была принята международным научным сообществом историков⁵. Классификация ученого включала в себя следующие типы семей:

- 1) семья из одного человека;
- 2) семья из нескольких родственников, которые не образуют брачных пар;
- 3) малая, или нуклеарная, или простая семья, представляющая брачную пару с неженатыми детьми;
- 4) расширенная семья, включающая других холостых или вдовых родственников;
- 5) составная семья, состоящая из нескольких брачных пар.

В российской исторической науке общепринята классификация, составленная историком Б.Н. Мироновым на основе теоретических разработок Д. Хайнала и П. Ласлетта. Она во многом соответствует западно-европейской⁶. Но основываясь на социальных реалиях России, к пятому типу семейных структур Б.Н. Миронов отнес большие патриархальные отцовские и братские семьи. Отцовский тип включал несколько поколений одного предка, образующих от 3 до 5 и более супружеских пар. В отличие от российского крестьянства такая форма большой семьи в странах Западной Европы в Новое время уже не встречалась, поэтому западно-европейские историки ее в отдельный тип не выделяли. Что касается России, то выделенный отцовский тип Б.Н. Миронов отнес к монархической модели семьи⁷. По мнению А. Ахизера, культурная модель отцовского типа семьи послужила социокультурной основой для формирования авторитарной государственности в России, а братская семья является основой соборной государствен-

ности⁸. Согласно выводам исследователей, сложившаяся в русской культуре модель авторитарной семьи исключительна важна для анализа специфики российской государственности⁹.

Основные типы семейных отношений староверов Алтая в принципе соответствуют общепринятой классификации семейных структур. Но специфические условия заселения и хозяйственного освоения Алтайских гор и предгорий, социальное окружение и природная среда обусловили региональную специфику семьи и брака этой группы крестьянского населения Алтайского округа. В частности, в социальной истории южно-алтайского староверия более широко были распространены семьи из одного человека, семейные артели-товарищества и семейно-родственные кланы. Такой состав семьи из одного человека на первом этапе освоения беглыми староверами южно-алтайских гор объясняется особенностями заселения верховий Бухтармы и Аргута. В горы, как правило, уходили молодые мужчины, либо неженатые, либо оставившие свои семьи в прежних местах проживания. Сохранились интересные легенды о драмах, разыгравшихся в горах из-за женщин. Сейчас невозможно выяснить, лежат ли в основе этих легенд реальные факты, но само существование подобных легенд говорит об особенностях социальной структуры горных общин Южного Алтая.

Формирование семей из одного человека объясняется во многом особенностями хозяйственного освоения высокогорного региона. Заселяющее южно-алтайские горы молодое трудоспособное мужское население занималось только промысловой деятельностью, а торгово-промысловая деятельность исключала возможность использования женского труда.

Кроме того, в социальной истории старообрядческого населения юга Западной Сибири распространённым явлением было скитничество. До сих пор в горных деревнях Уймонского края сохранились легенды о знаменитых скитниках наподобие мультинского старца Филарета и др.

Ко второму типу семейных отношений можно отнести беглых староверов, охотников-промысловиков, объединявшихся в артели. Промысловые артели образовывались исходя из экономических соображений, в них сообща использовались охотничьи угодья и осваивались новые территории. Семьи-товарищества — это 2–5 и более холостых мужчин во главе со старшим по возрасту или наиболее опытным. Следует отметить непрочность промысловых артелей-товариществ по сравнению с другими формами семейных отношений.

Быстро развивающаяся экономика горных деревень, основанная на комплексном товарном хозяйстве, привела к усложнению семейных структур. Хозяйство крестьянина-старовера было основано на личном труде всех членов семьи и использовании рабочей наемной силы. Каждый хозяин прежде всего заботился об увеличении числа рабочих рук в семье и укреплял ее при помощи патриархальных традиций и религиозных авторитетов. В старообрядческих сообществах Южного Алтая сложились большие семьи отцовского и братского типов, а также крепкие семейно-род-

ственные кланы, что служило предпосылкой образования крепких зажиточных хозяйств. Но не редкостью была и малая семья, возникающая чаще всего после раздела общего семейного имущества. Дробление крупных семей в горных деревнях Алтая происходило под влиянием в первую очередь социально-экономических факторов.

Размер семьи в старообрядческих обществах Южного Алтая и ее организация зависели прежде всего от особенностей хозяйственной деятельности населения. Среди занятых земледелием преобладали, как правило, большие семьи, а среди занятых промысловой деятельностью или торговлей размеры семьи были меньше. Эти характеристики необходимо учитывать при анализе социального и семейного строя южно-алтайских крестьян, в жизни которых промыслы, такие как мараловодство, горное пчеловодство, охота, рыболовство, сбор кедрового ореха, региональная торговля, всегда играли большую роль.

Следует отметить и принципиальные отличия базовых моделей российского крестьянства в целом и русского староверия. Базовая модель русской православной семьи сложилась к концу XVIII в., т.е. после духовного Раскола и петровских реформ, в том числе законодательных, а также в результате кропотливой, по словам историков, работы Русской православной церкви. Различия в семейных формах крестьян и старообрядцев были изначально обусловлены историческими и религиозными факторами.

В православной семье досоветской России господствовали пуританские взгляды на брак, семью, межличностные отношения, отчасти наблюдавшиеся в сельской среде еще в 80-е годы XX столетия. До революции законную силу имел только церковный брак, для заключения которого требовалось согласие родителей. Число брачных союзов для одного лица в течение всей жизни не должно было быть более трех. По российским законам устанавливалась власть мужа над женой, отца — над детьми. Юридический статус жены определялся статусом мужа. Жена обязана была следовать за мужем на поселение, в изгнание, при переезде. Российское законодательство жестко регулировало статус незаконнорожденных детей. Лица этой категории не могли усыновляться, принимать участие в наследовании недвижимого имущества. Что касается разводов, то расторжение брака допускалось только в исключительных случаях. Таким образом, российские законы ставили женщин и детей в зависимость от мужа и отца, за которыми законодательно признавалось главенство. И их правовое положение определялось социальным статусом главы семейства. Существенным препятствием к браку служило родство или свойство между желающими вступить в брак. Запрещались браки по кровному родству и свойству между одним супругом и родственниками другого до седьмой степени, между родственниками одного и другого — до пятой степени.

Алтайские православные крестьяне-старожилы считали внебрачную связь одним из самых больших нравственных проступков. Вопрос о наказании за нее решался на сельском сходе. Провинившуюся заставляли мести улицу или надева-

ли на голову корзину и водили в таком виде по селу, после чего она не смела показываться на глаза людям. Если в среде алтайских старожилов рождался внебрачный ребенок, то даже внучка такой матери-одиночки считалась плохой невестой¹⁰. Поэтому алтайские крестьяне строго контролировали поведение молодежи, особенно девушек. По существовавшим тогда правилам деревенской морали в крестьянских селениях Алтая молодым людям запрещалось ходить к друг другу домой и оставаться наедине до сватовства¹¹.

Для базовой модели раскольничьей семьи, сложившейся еще до Раскола, было характерно наличие архаических пережитков, большая свобода и более высокий статус женщин и детей внутри семьи, терпимое и даже лояльное отношение к разводам, а также к внебрачным детям. В староверческом социуме юноши и девушки были более свободны в выборе спутника жизни. Более свободным было добрачное поведение молодых девушек-старообрядок. Более того, нормы обычного права алтайских староверов поощряли различные "игрища" молодежи, память о которых сохранилась до конца XX в.

Относительная свобода, предоставляемая в староверческих социумах Алтая самим молодым людям, имела своим следствием широкое распространение тайных браков, или браков "убегом", так они именовались среди раскольников.

У южно-алтайских староверов и других групп староверия исследователи отмечают существующую свободу "любовных связей", в просторечии именуемых "птичьим грехом"¹². Некоторые историки считают, что такая свобода отношений допускалась лишь до брака¹³. Все староверческие сообщества стремились к упрочению семьи как самого важного института своей жизни. Поэтому то, что не наказывалось до брака, осуждалось деревней после его заключения.

Брак, основанный на таинстве церковного венчания, русские крестьяне считали богоугодным делом и, полагая, что семейные узы неразрывны, отрицательно относились к разводу. Но если для православного крестьянского населения России вопрос о разводе стоял достаточно остро, то для староверческого населения Алтая он был малозначим. В первую очередь, это было продиктовано неформальностью брачных отношений, сложившихся в староверческом социуме. Кроме того, в староверческих семьях было иное отношение к женщине: она была более свободна и менее угнетаема мужем. Как отмечали некоторые досоветские исследователи, семейное насилие было присуще только крестьянскому быту православной деревни. Среди же староверия случаев избиения жен не наблюдалось. Так, изучая социальную жизнь алтайских раскольников, С.Л. Чудновский отмечал, что если положение сибирячки в семье было "более завидное, чем российской крестьянки, то роль женщины у староверцев, в особенности у беспоповцев, — еще куда завиднее"¹⁴.

По нормам сложившегося обычного права староверка имела право на развод. Выходя замуж по собственному желанию, она могла уйти от мужа. А так как чувствовала себя в браке свободной, то муж не осмеливался бить ее или под-

вергать истязаниям. (Но были и исключения из этого общего правила.) Браки у староверов носили свободный характер, они не записывались в метрическую книгу при волостном управлении. Это освобождало супругов от прав друг на друга, и при разводе не требовалось никаких формальностей. Каждый из супругов спокойно мог уйти и сочетаться браком с другим человеком. Не будучи закреплены официально, никакими документами, подобные браки расторгались подчас очень легко. Гражданский развод в алтайских староверческих селениях санкционировался общественным мнением. Южно-алтайские староверы довольно легко относились к разводам, не осуждая разведенных людей и создание бывшими супругами новых семей. Основными причинами разводов в староверческих группах алтайского населения были недобросовестность в работе, бесплодие, а также грубое обращение с женщиной. Женщины-старообрядки оставляли своих мужей, когда были недовольны обращением с собой, когда их не устраивало имущественное состояние мужей или же когда супруга желала заключить брак с другим. Следует отметить такую особенность разводов в среде алтайских староверов: мужчины уходили из семьи реже, чем женщины. Это объяснялось чисто экономическими соображениями. Приобретение жены даже богатому южно-алтайскому раскольникову стоило немалых денег. А женщина, уходя от мужа, забирала приданое и материальное и денежное вознаграждение.

В одних случаях при разводе женщина-старообрядка с малыми детьми возвращалась в дом к родителям. При этом она забирала с собой приданое и получала от мужа вознаграждение за время проживания в его доме. Если детей было много, то дом покидал муж, оставляя почти все имущество жене и детям.

Но несмотря на относительную свободу женщины, неофициальность брачных отношений и отсутствие особых препятствий для расторжения брака, разводы в старообрядческих социумах Алтая в начале XX в. были нечастым явлением.

Иное отношение, чем у российского крестьянства, было у староверов и к незаконнорожденным детям. Если российские крестьяне отрицательно относились к внебрачной рождаемости, то в старообрядческом социуме Южного Алтая незаконнорожденные дети росли в семьях на правах законных. Староверы признавали незаконнорожденных детей и относились к ним, как к законным. Это можно объяснить как религиозными воззрениями, так и практичностью староверов. Для семьи еще один ребенок означал дополнительные рабочие руки в доме. Поэтому в старообрядческом социуме не было деления детей на законных и незаконных, своих и чужих. Внебрачные дети в семьях старообрядцев пользовались такими же правами, как и законные, они носили фамилию деда по матери и часто материнское отчество. Таким образом, в старообрядческой среде наличие незаконнорожденных детей не подрывало авторитет ни матери, ни ее родителей и родственников.

Следует отметить и такой интересный обычай южно-алтайских староверов, бытовавший у них в историческом прошлом, как усыновление чу-

жих детей, при этом не только из раскольничьих русских семей, но из аборигенных.

Особо следует сказать о наказаниях, в том числе телесных, в крестьянских семьях. Если для православного российского крестьянства побой детей за проступки и непослушание было обычным делом, то южно-алтайские староверы в воспитании своих детей, как правило, не прибегали ни к телесным наказаниям, ни к окрикам.

Отметим еще один интересный аспект социальной истории семьи алтайских староверов — заключение браков между родственниками. Как указывают исследователи, брачение родственников, нехарактерное для русского православного населения Западной Сибири, имело место у староверов Бухтармы и Уймона. Подобные факты не были простой случайностью. Они были обусловлены недостаточным количеством женского населения и большим числом родственных связей между южно-алтайскими староверами.

Совместное проживание в контактных зонах, таких как Бухтарма и Уймон, русского и нерусского населения имело следствием широкое распространение в этом регионе смешанных браков. Такие браки заключались между представителями разных конфессий, национальностей, разных сословных групп. Бухтарминские старообрядцы заключали браки в основном с казахами, уймонские — с алтайцами, в XX в. с представителями других групп населения. Так, в конце 1920-х годов жители каждой горной деревни в Бухтарме могли назвать семьи, где либо дед, либо бабушка были родом из казахов. Однако никто из каменщиков, имевших среди прародителей казахов или алтайцев, не считали себя принадлежавшими к этим национальностям. По мнению Е.Э. Бломквист и Н.П. Гринковой, эти браки не оказали заметного влияния на семейный строй бухтарминцев¹⁵. Свою роль в этом сыграло то обстоятельство, что обязательным условием при заключении подобных браков было принятие староверия выходцами иных конфессий и культур. В XX в. (в советское и постсоветское время) религиозный фактор потерял свою значимость. Современная

старообрядческая молодежь уже мало считается с религиозными традициями своей конфессии.

Таким образом, староверческая семья на Алтае в досоветское время была более демократичной. Тем не менее в ней до начала XX в. сохранились патриархальные отношения и архаические пережитки.

Однако несмотря на патриархальность семейного строя, члены старообрядческой семьи на Алтае пользовались большей свободой, чем крестьяне Центральной России.

Патриархальность семейных отношений в староверческой семье, основанная на культе семьи, уважении старших, родительском авторитете, была без излишней авторитарности, что и обусловило существование на Южном Алтае своеобразного варианта крестьянского демократизма. Следует отметить более высокий социальный статус женщин и детей во всех южно-алтайских старообрядческих социумах. Семейная социализация предусматривала воспитание предприимчивого инициативного индивида, способного не только выжить в суровой природной и социальной среде, но и обеспечить себе и своей семье высокое качество жизни.

Брачная модель южно-алтайской старообрядческой семьи отличалась и от западно-европейской, для которой были характерны поздние браки, безбрачие. Она более соответствовала общероссийской семье, но со своими особенностями, такими как более раннее вступление в брак, относительная свобода выбора брачного партнера, терпимое отношение к разводам и добрачным связям, отсутствие церковного таинства венчания. При заключении брака большую роль играли материальные и социальные соображения. Эти же традиции прослеживаются и в настоящее время.

Итак, в XVIII–XX вв. при многих общих закономерностях развития крестьянской семьи, характерных для российских регионов, в староверческих социумах Южного Алтая были свои особенности семьи и брака, определяемые условиями практической жизни раскольников, их религиозными воззрениями и нормами обычного права, которые подчас очень сильно отличались от традиций православного крестьянства.

Примечания и ссылки

- ¹ Мухин В. Обычный порядок наследования крестьян. — СПб., 1888. — С. 11.
- ² Макаров Н.П. Крестьянское хозяйство и его интересы. — М., 1917. — С. 71.
- ³ Шанин Т. Понятие крестьянства // Великий незнакомец: Крестьяне и фермеры в современном мире: Пер. с англ. / Сост. Т. Шанин; Под ред. А.В. Гордона. — М., 1992. — С. 11.
- ⁴ Цит. по: Миронов Б.Н. Международный семинар “Формы семейной организации российской и украинской истории в сравнительной перспективе” // Отечественная история. — 2001. — № 6. — С. 198–199.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII—начало XX в.): В 2 т. — 2-е изд. — СПб., 2000. — Т. 1. — С. 219–220.
- ⁷ Там же. — С. 241, 267.
- ⁸ Ахизер А. Специфика исторического опыта России: Размышление над книгой Б. Миронова // Pro et Contra. — 2000. — Т. 5. № 4. — С. 212.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Шелегина О.Н. Адаптация русского населения в условиях освоения территории Сибири: Социокультурные аспекты. XVIII—начало XX в. — М., 2002. — Вып. 2. — С. 40.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Принц А.А. Каменщики, ясачные крестьяне Бухтарминской волости Томской губернии и поездка в их селения и в Бухтарминский край в 1863 г. // Записки РГО. — 1867. — Т. 1. — С. 581.
- ¹³ Ядринцев Н.М. Раскольничьи общины на границе Китая // Сибирский сборник. — СПб., 1886. — Кн. 1. — С. 44.
- ¹⁴ Чудновский С.Л. Раскольники на Алтае // Северный вестник. — 1890. — № 9. — С. 51.
- ¹⁵ Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Бухтарминские старообрядцы. — Л., 1930.

С.П. Суразакова
(г. Горно-Алтайск)

ГОРНАЯ ЭКОНОМИКА И ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ

Специфика экономики горных регионов обусловлена, прежде всего, природно-климатическими особенностями, высотной поясностью территории. Производство на горных территориях редко конкурентоспособно, за исключением производства, не имеющего аналогов в равнинной местности. В Республике Алтай к таковым следует отнести только пантовое оленеводство. Неконкурентоспособность продукции, произведенной в горных регионах, — следствие более высоких затрат и более низкой производительности факторов производства, главным образом земли и капитала, а также более низкой квалификации работников. Соответственно доходы горного населения всегда ниже, чем в более благоприятных равнинных районах. В результате население горных регионов не имеет значительных сбережений, что ограничивает возможности инвестиций в промышленность, в сельское хозяйство и туризм и ведет к стагнации экономики в горных районах.

Различия в уровне социально-экономического развития равнинных и горных территорий в условиях советской плановой системы в определенной степени сглаживались благодаря государственным субсидиям и дотациям. С установлением же новых социально-экономических условий ситуация изменилась. Оказавшись в рыночной среде Республика Алтай, как и любой горный регион, на практике испытала все негативные последствия своего географического положения и природно-климатических условий. Прежде всего это проявилось в снижении уровня жизни и повышении уровня официальной и скрытой безработицы (особенно скрытой).

Как известно, одна из особенностей горных территорий — это неравномерность расселения. Так, при общей численности наличного населения республики на 1 января 2001 г. в 205,6 тыс. чел. плотность населения варьирует от 22 чел./км² в Майминском районе до 0,7 — в Улаганском¹. Неравномерность расселения по территории характерна для титульного этноса. В среднем по республике доля титульного этноса, по данным переписи 1989 г., составляла 31%. Наименьшее ее значение характерно для Турчакского района — всего 2%, а большее — Онгудайского, Улаганского, Усть-Канского и Кош-Агачского районов (71,2; 69,5, 64,0 и 39,7% соответственно). (В Кош-Агачском районе 54,1% населе-

ния составляют казахи.) Следовательно, в северных районах республики проживает в основном русское население, в центральных и южных (за исключением Усть-Коксинского) — алтайцы, теленгиты и казахи.

Различаются ли и насколько условия жизнедеятельности титульного этноса, проживающего в Улаганском, Онгудайском, Усть-Канском и Кош-Агачском районах, от среднереспубликанских?

Экономика Горного Алтая является аграрно-ориентированной, следовательно, преобладающая часть населения и основных фондов заняты в сельскохозяйственном производстве (соответственно 72 и 76%). Сельское хозяйство представлено преимущественно отгонно-пастбищным животноводством, выращиванием кормовых культур, а в отдельных районах (Усть-Коксинском) и продовольственного зерна. Традиционно животноводство представлено овцеводством, козоводством, коневодством, разведением крупного рогатого скота (в высокогорных районах яков, в средне- и низкогорьи — молочно-мясного направления). В последние годы на фоне резкого сокращения поголовья других видов скота бурно развивается пантовое оленеводство.

Промышленность развита слабо, функционируют лишь 2 предприятия легкой промышленности, 3 — горно-рудной и горно-металлургической, 2 — стройиндустрии, а также небольшие производства по переработке природного камня (гранита) и металлообработке, более развита пищевая промышленность, но по сравнению с дореформенным периодом и она значительно уступила свои позиции. Промышленность развита преимущественно в северных районах республики и в г. Горно-Алтайске.

Основные макроэкономические показатели свидетельствуют о низком уровне развития как промышленного, так и сельскохозяйственного производства республики. Объем валового регионального продукта на душу населения составляет по республике в целом всего 12,6 тыс. руб., в том числе промышленной продукции только 1,3 тыс. руб. (Для ср.: в Онгудайском районе — 0,1, в Усть-Канском районе — 0,1, Улаганском — 1,9 (в 2000 г. здесь работал АГМП, который сейчас не функционирует, кроме того, занято в нем было главным образом русское население рабочего поселка Акташ))².

Как следствие республика имеет низкий уровень бюджетной самообеспеченности — 34,4%. Выше всего этот показатель в г. Горно-Алтайске, поскольку здесь наиболее развита налогооблагаемая база. Уровень собственных доходов бюджетов исследуемых районов не превышает 13%.

Анализируя развитие экономики, необходимо отметить неравномерное распределение объема инвестиций в основной капитал. В целом по республике в 2000 г. объем инвестиций в основной капитал составил 663 млн руб. Из них 57,7% — инвестиции в основной капитал производственного назначения. При этом на такие районы, как Онгудайский, Кош-Агачский, Улаганский, Усть-Канский, приходилось всего 26,7% (171 млн руб.) инвестиций в основной капитал. (Для ср.: в г. Горно-Алтайск — 176 млн.)

В целом можно выделить следующие тенденции в социально-экономическом развитии Республики Алтай.

1. Снижение уровня жизни населения республики, большая часть которого живет на грани прожиточного минимума. В районах с высокой долей титульного этноса ситуация значительно хуже, чем в других районах республики, особенно в Онгудайском и Кош-Агачском районах.

2. Дифференциация номинальной заработной платы по районам. Надо отметить, что официальная среднемесячная номинальная заработная плата составляла в среднем по республике 1377 руб., при этом в Онгудайском и Усть-Канском районах этот показатель был ниже средне-республиканского уровня, а в Кош-Агачском и Улаганском районах соответствовал ему. И это в условиях, что в данных районах на заработную плату начисляется дополнительный районный коэффициент как для районов, приравненных к районам Крайнего Севера (70–90%)

3. Наличие скрытой безработицы. Уровень официальной безработицы по республике и ее районам варьируется в пределах 3–4%. Однако, как отмечает департамент занятости населения Республики Алтай, уровень неофициальной (скрытой) безработицы значительно выше. По оценочным данным, уровень скрытой безработицы по республике составляет 39,5%, а в Кош-Агачском, Онгудайском, Улаганском районах еще выше (например, в Улаганском районе — 48%).

4. Низкая обеспеченность жильем. По законодательству Российской Федерации социальная норма обеспеченности жильем населения определена в размере 20 м², в республике обеспеченность жильем на 1 жителя составляет 72% федеральной социальной нормы. Из изучаемых районов обеспеченность жильем на 1 жителя соответствует среднереспубликанскому уровню только в Кош-Агачском районе, в остальных она ниже. Наименьшая обеспеченность жильем в Улаганском районе — 13,5 м², что составляет 37,5% от социальной нормы.

5. Высокий уровень заболеваемости (759,6 случая на 1000 чел. населения) и плохая обеспе-

ченность медицинскими услугами (в среднем по республике приходится всего 3,2 врача на 1000 чел. населения). Наилучшая обеспеченность врачами в г. Горно-Алтайске, поскольку именно здесь находятся все ведущие лечебно-профилактические центры и больницы, самая низкая — в Улаганском районе (0,2 врача на 1000 чел. — в 16 раз ниже уровня по республике). В других исследуемых районах численность врачей на 1000 чел. населения варьирует в пределах 1,1–1,7, что также ниже уровня по республике.

Приведенные выше данные позволяют сделать вывод о том, что титульный этнос в Республике Алтай проживает преимущественно в наиболее социально и экономически отсталых районах.

Причины этого, очевидно, не только в природно-климатических факторах, но и в том, что переход к рыночной системе хозяйствования, вызвавший общий распад системы жизнедеятельности населения независимо от этнической принадлежности и места проживания, проводился без учета этнического менталитета, адаптационных возможностей этнического населения к условиям рыночной деятельности.

Для сравнения рассмотрим ситуацию в Кош-Агачском районе. Здесь проживают в основном казахи и алтайцы-теленгиты. Казахи уже имели исторический опыт рыночных отношений, поэтому процесс включения в рынок для них проходит сравнительно быстрее, чем для алтайцев-теленгитов, такого опыта не имевших. В результате экономическое и социально-политическое положение последних в пределах района значительно ухудшилось. Даже внутри района по показателям уровня жизни, доле безработного населения они уступают казахскому населению. В результате в межэтнических отношениях проявляются некоторые элементы социальной напряженности. В составе выезжающих из района на постоянное место жительства в другие районы республики и в Горно-Алтайск алтайцы-теленгиты составляют более 70%.

Вообще миграция из изучаемых районов свидетельствует о неудовлетворенности титульного этноса своим социально-экономическим положением. Так, из Онгудайского района ежегодно выезжает до 300 чел.

Отмеченные тенденции требуют пристального и подробного изучения, однако уже сегодня следует признать, что необходима система мер, с одной стороны, по ускоренному социально-экономическому развитию этих регионов, а с другой, по адаптации титульного населения к рыночным условиям хозяйствования.

Первое сделать довольно сложно в связи с тем, что Республика Алтай относится к слаборазвитым районам, не имеющим внутренних инвестиционных ресурсов. Выходом из создавшегося положения было бы принятие правительством Российской Федерации решений, во-первых, о разработке и реализации федеральной целевой программы по поддержке социально-экономического развития горных территорий России в целом, а во-вто-

рых, о создании свободной экономической зоны в Республике Алтай, что позволило бы привлекать инвестиции в экономику республики.

Второе сделать гораздо проще, так как разработка и реализация системы мер по адаптации ко-

ренного этноса к рыночной экономике целиком и полностью зависит от правительства Республики Алтай, которое должно принять решение о разработке и реализации соответствующей региональной программы.

Примечания и ссылки

¹ Республика Алтай в 2000 г.: Статистический ежегодник. — Горно-Алтайск, 2001. — С. 363.

² Рассчитано по: Республика Алтай в 2000 г. — С. 363; Районы Республики Алтай: Статистический сборник. — Горно-Алтайск, 2001. — С. 89; Оперативные материалы Министерства экономического развития, торговли и предпринимательства Республики Алтай, администраций муниципальных образований.

Ю.Б. Рандалов
(г. Улан-Удэ)

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ (1990–2002 гг.)

Экономические реформы 90-х годов буквально за 3–4 года развалили и парализовали индустриальный и аграрно-промышленный комплекс республики, оставив без работы и без средств существования десятки тысяч людей.

Положение усугублялось из-за изъянов исторически сложившейся модели экономики республики, таких как преимущественная ориентация на развитие сырьевых отраслей, горно-добывающей промышленности, значительная доля предприятий военно-промышленного комплекса, экономические проблемы, связанные с защитой бассейна озера Байкал. Следует отметить также хроническое отставание социальной инфраструктуры народного хозяйства республики, особенно ее аграрного сектора.

Республика Бурятия, двигаясь по пути рыночной перестройки, переживала те же трудности и катаклизмы, что и вся страна: обвальное разрушение старых экономических связей, хронический спад производства, финансово-бюджетный кризис, снижение уровня жизни населения.

Сокращение производства по важнейшим отраслям народного хозяйства республики за 1991–1995 гг. составило в промышленности 43%, в сельском хозяйстве — 37%, объем капиталовложений уменьшился в 6,3 раза, розничный товарооборот — на 32%, оказание платных услуг населению — на 88%. Резко обострилось положение в аграрном секторе. Достаточно сказать, что почти 2/3 хозяйств не возмещали затрат на производство продукции за счет реализации.

Острый кризис в экономике губительно сказался на материальном уровне жизни населения. В 1995 г. душевое потребление мяса и мясопродуктов в республике сократилось на 30% против уровня 1991 г., молока и молочных продуктов — на 40%, яиц — на 48%, овощей — на 54%. Самое парадоксальное: Бурятия — традиционно мощная сельскохозяйственная житница стала завозить продукцию извне. В 1995 г. за счет завоза удовлетворялось 23% потребности республики в овощах, 47% — в хлебе и хлебопродуктах,

27% — в молоке и молокопродукции и 14% — в мясе. И эта тенденция нарастала: в 1996 г. по сравнению с 1995 г. ввоз мяса увеличился на 6%, молока и молокопродукции — на 7%.

Следует особо отметить изменения структуры традиционного скотоводческого хозяйства. Если в 1991 г. в республике числилось 559 тыс. голов крупного рогатого скота, то на начало 1997 г. — всего 112 тыс. (во всех категориях хозяйств). За это время поголовье овец сократилось с 1384 тыс. до 254 тыс., поголовье лошадей — с 76500 до 38583¹. Разрушались не только пастбищные и утужные угодия — природно-биологические условия, но и социопсихологические основы традиционного хозяйства.

Изменения, происходившие в экономической сфере, крайне обострили социальные проблемы в республике.

К началу 1995 г. более 60% населения республики имело доход ниже прожиточного минимума. Возникла колоссальная дифференциация доходов. К тому же многие месяцы не выплачивались пенсии и заработная плата. Так, суммарная задолженность по заработной плате в 1997 г. составили 536 млрд руб. В 1996 г. в республике официально были зарегистрированы в качестве безработных 10,2 тыс. чел., а скрытая безработица достигла 67 тыс. чел. Масштабы социального бедствия нарастали, угрожая социобиологическому и психофизическому состоянию народа. Впервые за много десятилетий число умерших в республике превысило число родившихся: демографическое сальдо в 1993 г. составило — 1,9 тыс., в 1994 г. — 2,4 тыс. чел., а в 1995 г. — 1,4 тыс. чел. Проявились рецидивы возврата социальных заболеваний, которые были характерны дореволюционной Бурятии как отсталой колониальной окраине. Так, число заболеваний туберкулезом на 100 тыс. чел. населения в 1991 г. составили 39,2, в 1992 г. — 44,1, в 1993 г. — 48,7, в 1994 г. — 62,5, в 1995 г. — 123,0. Аналогичная картина и по другим социальным заболеваниям.

Обострилась жилищная проблема. Обеспеченность жильем в расчете на душу населения в республике остается на уровне 13,6 кв. м. По этому показателю Бурятия занимала предпоследнее место в Российской Федерации. В 1994 г. получили жилье лишь 5% очередников. В целом темпы жилищного строительства за период 1990–1995 гг. резко упали, а финансово-ресурсные затраты на жилищное строительство за 1991–1994 гг. сократились (в сопоставимых ценах) в 5 раз. Между тем введенное в эксплуатацию много лет назад жилье стареет, приходя в негодность.

Объем капиталовложений в непродуцированную сферу в сопоставимых ценах снизился в 1994 г. по сравнению с 1990 г. в 5 раз. Доля предприятий и организаций в связи с их кризисным состоянием в расходах на нужды здравоохранения, образования, сферы культуры и искусства сократилась с 62% в 1991 г. до 20% — в 1993 г.

Из-за сокращения средств на текущие и капитальные затраты в здравоохранение только в 1993 г. закрылись 4 учреждений, 9 амбулаторно-поликлинических учреждений. По числу больничных коек на 10 тыс. чел. Бурятия оказалась на 67-м месте, а по обеспеченности врачами — на 52-м месте среди других субъектов Российской Федерации.

Сокращение расходов на образование повлекло за собой закрытие в 1991–1993 гг. 98 детских дошкольных учреждений (12%), 183 оздоровительных лагерей (33%), на 3,3 тыс. детей (12%) сократилось число участников кружков внешкольных детских учреждений². По доле детей, занимающихся в одну смену, Бурятия заняла одно из последних мест в Российской Федерации. Из-за сокращения финансирования из федерального бюджета и введения платного обучения прием в средние специальные учебные заведения сократился в 1993 г. на 15% по сравнению с 1990 г. Уменьшился прием и на вечерние и заочные отделения вузов.

О социально-культурной деградации в сельских районах республики можно судить, в частности, по газетным материалам.

Так, информация из Еравнинского района республики, опубликованная в газете “Правда Бурятии” (16 янв. 1997 г.), описывает, пожалуй, типичную картину: в колхозе “Победа” Еравнинского района до “реформы” работали Дом быта, два магазина, начальная школа в Хангире, средняя школа в центре, была телефонная связь с отдельными молочными фермами в с. Субруя и Ухури, больница, отделение связи, колхозная гостиница, сельская и школьная библиотеки. В клубе колхоза располагалась сельская библиотека, показывали кино, работники ДК ставили концерты и т.д. Что мы имеем теперь?

Дом быта, колхозная гостиница, телефонная связь с отдаленными гуртами давно забыты. Остался один магазин, колхозный гараж на 12 машин пустует. В 1995 г. закрыты начальная школа в Хангаре, больница в центре колхоза. В конце 1996 г. закрыт детсад, не стало медаптеки. Сократили место киномеханика, уборщицы клуба. С начала нового года закрывается маленькая ко-

пелка, которая обогревала здания детсада и клуба. Так что работники Дома культуры и библиотеки остались практически без помощи. Перестал работать автобус по маршруту “Ульдуга — Улан-Удэ”.

Таковы вкратце итоги первого этапа переходного к рыночной экономике периода, слома модели экономики государственного социализма, либерализации экономики, зарождения предпринимательства, ослабления структур планово-распределительной системы³.

В столь тяжелой ситуации правительство республики приступает к разработке необходимых мер по обузданию инфляции и спада производства, по улучшению социально-экономических условий жизни населения республики.

Примерно с 1996 г. начинается второй этап — этап нарастающих усилий по стабилизации экономики и выхода региона из кризиса. В организационно-политическом плане для борьбы с разрушительным кризисом в экономике и социальной жизни в первую очередь нужны были: а) детальный анализ сложившейся экономической и социальной ситуации в республике; б) создание на этой основе по существу нового, полностью адекватного сложившимся реалиям социального механизма управления; в) разработка научно обоснованных путей преодоления стагнации и выхода на путь устойчивого развития народно-хозяйственного и культурного комплекса республики. В это время принимается ряд законодательных актов и постановлений, способствовавших решению социально-экономических проблем региона. Это, в частности, Указ Президента Российской Федерации (1995 г.) “О дополнительных мерах федеральной поддержки социально-экономического развития Республики Бурятия”, подписание в 1995 г. Договора между органами государственной власти Российской Федерации и Республики Бурятия о разграничении предметов ведения и полномочий, серия соглашений между Правительством РФ и Правительством РБ, Закон Республики Бурятия “Об общих принципах местного самоуправления в Республике Бурятия” (1995 г.).

Еще в 1994 г. правительство республики приступило к разработке и осуществлению Первоочередных мер по стабилизации социально-экономического развития Республики Бурятия, а также Программы социально-экономического развития республики на период 1996–2005 гг. Была принята специальная программа действий правительства Республики Бурятия на 1996–1998 гг.

В послании президента республики в 1996 г. была изложена новая концепция формирования системы управления республикой на переходный период.

Все эти нормативно-правовые и директивно-регуляционные акты положили начало формированию новой системы экономического управления и означали по существу ввод в действие нового государственно-правового механизма для проведения эффективной социальной политики.

В первую очередь речь шла о стабилизации материального производства, создании благо-

приятного инвестиционного климата, условий и потенциала будущего роста и, главное, об обеспечении социально приемлемого уровня жизни населения.

Только за 1994–1996 гг. было принято более 50 правительственных документов, в которых определялись конкретные меры по социальной помощи и поддержке населения.

Благодаря принятию этих мер и прежде всего благодаря труду производственных коллективов в конце 1996 г. кризисные явления удалось обуздать, а в 1997 г. впервые после многолетнего развала был зафиксирован рост производства промышленности республики (100,5%).

Несколько стабилизировалось положение в сельском хозяйстве: объем валовой продукции вырос на 4%, при этом прирост производства зерновых составил 15%, картофеля — 34%, овощей — 33%⁴. Появилась возможность преодоления спада инвестиций в экономику республики. Оживился малый бизнес.

Принципиально важно отметить фактор оздоровления стратегически ведущих отраслей индустрии республики. В течение 1997 г. объемы производства выросли в цветной металлургии, в машиностроении. В частности, увеличил выпуск вертолетов Улан-Удэнский авиазавод, электродвигателей завод “Электромашина”, в Улан-Удэнском приборостроительном объединении возросло производство пылесосов, электробритв. Объем производства на судостроительном заводе увеличился в 2,5 раза. Положительные сдвиги наметились в лесной, деревообрабатывающей и целлюлозно-бумажной, мукомольно-крупяной и комбикормовой промышленности.

В целом следует отметить, что в республике начала складываться многоукладная экономика нового типа, особенно в аграрном секторе. В сельском хозяйстве в начале 1998 г. функционировало 187 хозяйств коллективно-долевой формы собственности, 8 государственных хозяйств и 9760 фермерских хозяйств. Более 20% трудовых ресурсов республики было занято в личном подсобном хозяйстве. Таким образом создавалась своеобразная база для социальной активизации малого бизнеса, предпринимательства и личной инициативы граждан.

В качестве положительного субъективного фактора следует отметить формирующуюся новую систему экономического управления в республике, которая базировалась по сути на новом государственно-правовом механизме. Громадные запасы природных ресурсов, ископаемых богатств, инженерно-технический потенциал, оживление производства в цветной металлургии, машиностроении, горно-добывающей, лесной и других ведущих отраслях создавали реальные возможности по осуществлению масштабных геополитических проектов активного выхода на европейские, центрально-азиатские и тихоокеанские рынки.

Собственно, реальное начало либерализации и децентрализации внешнеэкономической деятельности и возрастанию роли в ней субъектов Федерации в республике было заложено еще

в конце 90-х годов. В 2000 г. Бурятия уже вела внешнюю торговлю с 50 странами мира, в ней были задействованы свыше 450 республиканских предприятий и организаций различных форм собственности. В 1998 г. объем внешнеторгового оборота республики со странами ближнего и дальнего зарубежья составил 111 млн дол. Главными торговыми партнерами республики являются Китайская Народная Республика и Республика Монголия. Анализируя внешнеэкономические связи, президент Республики Бурятия Л.В. Потапов отмечал, что роль совместных и иностранных предприятий, несмотря на их быстрый рост в экономике Бурятии, пока невелика — всего 0,7% общего объема производства и 1% всех занятых в экономике республики⁵, что значительно ниже возможностей региона.

Согласно экспертным оценкам, Бурятия входит в число 20 регионов России, обладающих наиболее высоким ресурсным потенциалом, и в пятерку регионов, имеющих наиболее благоприятный законодательный фон для иностранных инвестиций⁶.

В 1998–2000 гг. тенденции к оживлению хозяйствующих субъектов экономики в республике продолжали действовать. В 1999 г. индекс роста физического объема промышленного производства в республике составил 114,3% (в 1998 г. — 94%). Прирост объемов производства на предприятиях машиностроения и металлообработки составил 5,4%, деревообрабатывающей и целлюлозно-бумажной промышленности — 3,7, топливной, пищевой промышленности — 2,1, цветной металлургии — 1,7, легкой промышленности — 0,6%.

Благодаря улучшающейся рыночной конъюнктуры уменьшилось на 9% число убыточных предприятий. В целом было достигнуто положительное сальдо финансовой деятельности. Консолидированный бюджет республики в 1999 г. был исполнен с превышением доходной части над расходной в размере 131,6 млн руб. (в 1998 г. бюджетный дефицит составил 102,7 млн руб.). В 2000 г. объем промышленного производства вырос на 7,2%.

Производство продукции сельского хозяйства составило 3922 млн руб., или 104,6% к 1999 г. Реализация скота и птицы в хозяйствах всех категорий увеличилась на 11,5%, молока — на 1,6%, поголовье крупного рогатого скота возросло на 0,4%, свиней — на 5,9%.

Объем инвестиций в основной капитал по всем предприятиям составил 2140 млн руб., или 106% к уровню прошлого года. Подрядных работ с учетом объема производства малых и совместных предприятий было выполнено на 1370 млн руб., или 101% к соответствующему периоду прошлого года. В эксплуатацию введено 114 тыс. кв. м жилья.

В 2001 г. объем промышленного производства республики превысил объем предыдущего года на 14,5%, в 2002 г. — на 14,4%.

Особенно значительными были сдвиги с таких отраслях промышленности, как машиностроение и металлообработка, где прирост объема продукции составил 29,4% по сравнению

с 2001 г., полиграфическая (42,4%), пищевая (24,7%), строительных материалов (20,3%)⁷. Инвестиции в основной капитал в 2001 г. увеличились на 24,6% по сравнению с предыдущим годом, но в 2002 г. они снизились на 13,1%. Доходы консолидированного бюджета в 2000 г. увеличились против 1999 г. на 28,4%, но вследствие значительного роста расходов бюджет в эти годы был дефицитным: в 2000 г. дефицит консолидированного бюджета составил 1151,3 млн руб., в 2001 г. — 306,3 млн руб.

Объем производства продукции сельского хозяйства почти во все месяцы 2001 г. (кроме июля, августа) был ниже, чем в предыдущем году, в 2002 г. в течение 5 месяцев (включая сентябрь, октябрь) производство не достигало уровня 2001 г.⁸

В целом же следует констатировать, что и на втором этапе — этапе выхода из кризиса (1997–2002 гг.) — говорить о переломных сдвигах в экономике республики еще рано, поскольку системных факторов, определяющих устойчивый рост экономики еще не сложилось. Фактически продолжалась борьба за социальное выживание.

В тех условиях большое внимание уделялось пенсионному обеспечению. Шла работа по документально-техническому совершенствованию пенсионного обеспечения. В 1997 г. в республике насчитывалось 220 тыс. пенсионеров и 60 тыс. получателей пособий. Месячная потребность на выплату пенсии составила 79 млрд руб. (в номинации до 1998 г.), пособий — 7 млрд руб.

Очень остро стояла проблема погашения задолженности по выплате пособий и пенсий. Задолженность предприятий, учреждений и организаций по республике в Пенсионный фонд составила более 1,5 трлн руб.

В рассматриваемый период социальная политика государства ориентировалась главным образом на решение проблем социальной защиты населения, в первую очередь той его части, которая оказалась наиболее уязвимой в условиях глубокого и затяжного экономического и социального кризиса. Речь идет, в частности, об инвалидах, численность которых быстро увеличивалась: в конце 90-х годов в республике стационарно обслуживалось около 40 тыс. чел. Несмотря на дефицит целевого финансирования, в г. Северобайкальске был открыт общереспубликанский медико-реабилитационный центр для детей-инвалидов, а также его филиалы были открыты в Кижингинском, Заиграевском районах. На основе разработанной большой президентской программы “Семья и дети Республики Бурятия (1996–2000 гг.)” в республике были созданы 11 учреждений помощи семьи и детям на 320 мест, детский приют для беспризорных на 50 мест, в летние месяцы организовывалось свыше 700 детских лагерей для отдыха и лечения больных детей разных категорий.

На поддержку ветеранов войны и труда ежегодно направлялось до 70 млн руб. (в новой номинации). В республике функционировало 11 домов-интернатов, в том числе 6 домов ветеранов, 4 психоневрологических интерната, дом-интер-

нат для умственно отсталых. Начиная с 1994 г. были открыты дома ветеранов в селах Турунтаево, Хоринске, Загорске, Новокижингинске, Бичуре, Новокижингинский центр реабилитации инвалидов, Заиграевский районный и республиканский (г. Улан-Удэ) центры реабилитации несовершеннолетних девиантных групп.

Несмотря на разрушение социальной инфраструктуры, задержки заработной платы работникам бюджетной сферы, ценой огромного напряжения сил и средств в республике в основном удалось сохранить сложившуюся структуру общего, среднетехнического и высшего образования, медицинских профилактических и лечебных учреждений, ведущих театральных, культурно-художественных коллективов и организаций. В республике была разработана и принята новая концепция национально-регионального компонента государственного стандарта образования и государственная программа сохранения и развития языков народов Республики Бурятия. Были организованы более 80 инновационных учебных заведений-гимназий, лицеев, колледжей, комплексных школ и т.д. Качественно изменилось содержание профессионально-технического образования.

Анализируя ситуацию в социальной сфере, в сфере духовных и культурных ценностей народа, необходимо отметить упорство и самоотверженность многих тысяч учителей, медиков, культработников и всех занятых обслуживанием населения, а также активизацию процесса социальной политики правительства республики. Важную роль сыграла реализация концепции реформирования заработной платы и доходов населения, Регионального соглашения между правительством, профсоюзными органами и союзами работодателей, направленных на увеличение доли заработной платы в доходах и повышение оплаты труда на основе развития социального партнерства между рабочими и работодателями. В целях снижения напряженности на рынке труда, повышения занятости трудовых ресурсов правительство разработало генеральную схему создания и сохранения рабочих мест в республике на 2001–2005 гг. За 1998–2000 гг. трудовые ресурсы в республике увеличились более чем на 30 тыс. чел. (в 1998 г. — 602,8 тыс. и в 2000 г. — 638,8 тыс. чел.) и соответственно численность занятых в экономике увеличилась более чем на 25 тыс. чел. Естественно, что выросли денежные доходы населения: если в 1998 г. они составили 8047 млн руб., в 2000 г. — 11617 млн руб. В расчете на душу населения денежные доходы возросли с 630 руб. в 1998 г. до 1247 руб. — в 2000 г.

Главенствующим принципом социальной защиты населения республики является принцип адресности — оказание помощи тем, кто не имеет возможности самостоятельно решать социальные проблемы и нуждается в государственной поддержке. Этот принцип положен в основу республиканских законов “О прожиточном минимуме”, “Об адресной социальной помощи населению республики”, “О детских пособиях”, а также ряда принятых правительством постановлений,

направленных на защиту ветеранов, инвалидов, семей с детьми и т.д. Предусматриваются и такие дополнительные меры социальной помощи населению, как предоставление продуктов питания, различных компенсационных выплат и пособий, материальной помощи и т.д. Такую помощь ежегодно получают около 20 тыс. чел. Решались также вопросы по льготному проезду ветеранов и инвалидов на междугородном автомобильном и железнодорожном транспорте, оплаты жилищно-коммунальных услуг.

Вместе с тем в решении социальных проблем остается много трудностей. Обвал социальной системы республики был настолько глубоким, что преодолеть негативные тенденции не удастся и обусловлены они прежде всего проблемами в экономике республики. Так, итоги 2000–2001 гг. свидетельствуют о явно неустойчивом развитии материального производства: продолжают банкротства предприятий, значительна доля убыточных предприятий, особенно в таких отраслях, как промышленность строительных материалов, материально-техническое снабжение, жилищно-коммунальное хозяйство. Серьезные кризисные явления сохраняются и в сельском хозяйстве. Прирост продукции, о котором говорилось выше, был достигнут за счет индивидуальных, частных хозяйств.

Производство продукции на сельскохозяйственных предприятиях за 1999 г. составило лишь 95,2% объема продукции 1998 г., в том числе продукции растениеводства — 88,5%, животноводст-

ва — 98,4%, а в 2000 г. оно составило 98% к уровню 1999 г. Посевная площадь сократилась по сравнению с 1999 г. на 86 тыс. га⁹. В результате сокращения посевных площадей, низкой экономической заинтересованности сельских товаропроизводителей вследствие ценовой политики и несвоевременности расчетов государства производство в 2000 г. составило всего 73% от уровня 1999 г.

Из-за нерешенности экономических проблем, несмотря на ряд принятых мер, уровень безработицы в республике остается максимально высоким — 74–75 тыс. чел. (по данным Госкомстата республики). Значительна и задолженность по зарплате: на исходе 2000 г. она составила 0,5 млрд руб. В ряде важных отраслей, таких как сельское хозяйство, здравоохранение, образование, культура, наука, уровень заработной платы не превышает прожиточного минимума. В 2000 г. численность населения республики, имеющего доходы ниже прожиточного минимума, составила 46,7%, примерно столько же, сколько и в 1998 г. Следует отметить, что в целом за весь период 1991–2000 гг. заработная плата работающего населения в реальном выражении уменьшилась на 37%, пенсии — на 51%. При этом душевые доходы богатых и бедных слоев населения разнятся в десятки раз.

Чтобы выжить в условиях социального бедствия, люди вынуждены торговать продуктами с личного подсобного хозяйства, дачных участков, добытым лесом, запчастями, стройматериалами и т.д. Теневая экономика втягивает в свою орбиту все большие и большие группы населения.

Примечания и ссылки

- ¹ Республике Бурятия — 75 лет: Статистический сборник. — Улан-Удэ, 1998. — С. 25, 26, 205, 206, 223–230.
- ² Там же. — С. 119–121, 137–140.
- ³ Агалов В.К., Атанов Н.И. Экономика Бурятии на современном этапе // Республика Бурятия — государство в составе Российской Федерации. — Улан-Удэ, 1998. — С. 49.
- ⁴ Бурятия в цифрах: Статистический сборник. — Улан-Удэ, 1990. — Ч. 2. — С. 18, 19, 31–36.
- ⁵ Потапов Л.В. Бурятия: Саморазвитие региональной экономики. — М., 2000. — С. 82.
- ⁶ Там же. — С. 80.
- ⁷ Социально-экономическое положение Республики Бурятия. 2002 г. / Госкомстат РБ. — Улан-Удэ, 2003. — С. 4–5.
- ⁸ Социальное положение и уровень жизни населения Республики Бурятия: Статистический сборник. — Улан-Удэ, 2002. — С. 7–8.
- ⁹ Социально-экономическое положение Республики Бурятия. — Улан-Удэ, 1999. — С. 9, 10, 11.

И.В. Рассадин
(г. Улан-Удэ)

НОВЫЕ ФОРМЫ ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ У ТОФАЛАРОВ В КОЛХОЗАХ И КООПЗВЕРОПРОМХОЗАХ (1930–1960 гг.)

Тофалары являются одним из самых малочисленных тюркоязычных народов Российской Федерации. В настоящее время они живут оседло в поселках Алыгджер, Нерха и Верхняя Гутара Нижнеудинского района Иркутской области РФ. По данным переписи населения 1989 г., их насчитывалось 731 чел. По своему статусу они отнесены к народам Севера. Тофалары — один из древнейших аборигенных народов Саян, издревле живущих в непосредственном соседстве и взаимопо-

нимании с окинскими бурятами и сойотами, а также с нижнеудинскими бурятами. С середины XVII в. они находятся в подданстве России. До конца 20-х годов XX в., когда при советской власти они были переведены на оседлый образ жизни, а на их территории образованы колхозы, тофалары вели кочевой образ жизни, занимаясь охотой и оленеводством, а также разводя небольшое количество табунных коней. В процессе исторического развития они не только освоили су-

ровую горную саянскую тайгу, но и создали уникальную материальную и духовную культуру, отражавшую их хозяйственную деятельность кочевых охотников и оленеводов и позволившую им максимально приспособиться к суровой таежной кочевой жизни. Организация саянского хозяйства имела громадное значение для восстановления и реконструкции исконного промысла тофаларов. Она создала прочную экономическую базу для дальнейшего роста их благосостояния.

Видное место в работе по восстановлению и реконструкции хозяйства тофаларов заняла кооперация. Реальная помощь кооперации видна была во всем. Ассигнование средств на покупку оленей для индивидуального пользования колхозников, на улучшение быта пастухов, на развитие сельского хозяйства, строительство и оборудование школы с интернатом и домов для оседающих тофаларов — все это поднимало авторитет кооперации. Кооперация приучила население к хозяйственному ведению дел и явилась первой школой общественной работы.

В 1930 г. был организован Тофаларский национальный район с административно-культурным центром Алыгджер.

В 1929 г. у тофаларов были созданы первые товарищества по совместному выпасу оленей. В последующие годы в связи с общим хозяйственным и культурно-политическим развитием начался переход к промыслово-оленьеводческой артели и к сплошной коллективизации. В 1930–1931 гг. все тофалары были объединены в трех колхозах: “Красный охотник” (Алыгджер), им. С.М. Кирова (Нерха) и “Кызыл-Тофа” (Верхняя Гутара).

Новая организация хозяйства и коллективизация вызвали подъем охотничьего промысла — основы благосостояния тофаларов. Развивалась и другая важная отрасль — оленеводство. Коллективизация сделала возможной рациональную организацию труда в оленеводстве. Надлежащая подготовка к отелу, отделение маток в особые стада, наблюдение за отелом, установление норм выращивания телят и премиальная оплата труда, ветеринарно-зоотехническая помощь способствовали сохранению молодняка и росту поголовья оленей. Благоприятно сказывались и такие меры, как установление премиальной системы оплаты труда за выпас, организация курсов для пастухов, плановое использование кормовых угодий и пр. Кроме того, сократился убой оленей для потребительских нужд, к которому из-за сокращения охоты тофалары были вынуждены прибегать до революции. Но в 30-е годы обеспеченность тофаларов продуктами питания заметно улучшилась.

Заготовительная работа кооперации способствовала также расширению промысла дичи и сбора кедровых орехов.

Коллективизация разрешила важнейшую хозяйственную задачу перехода исконных кочевников на оседлость, начавшегося в 1927 г. Пунктами поселения были выбраны Алыгджер, Уткум, Нерха и Гутара. Первыми перешли на оседлость тофалары западной группы в Алыгджере и вос-

точной — на р. Уткум (правый приток Ии, к юго-востоку от Алыгджера). Они селились в непосредственной близости от мест охоты, летних пастбищ оленей, луговых угодий и рыбных озер. Позже процесс охватил и гутаринскую западную группу. К лету 1928 г. 20 из 95 хозяйств, а в 1932 г. все хозяйства перешли на оседлый образ жизни. Это не могло не сказаться на развитии охотничьего промысла. В условиях отсутствия на промысле семьи, чума и всего имущества расширялись возможности быстрого передвижения охотников, освоения ими новых угодий и тем самым повышения производительности труда.

Переход на оседлость был неразрывно связан с мерами по реконструкции и развитию хозяйства с организацией рыболовства, животноводства, земледелия и пр. Переходившие на оседлость тофалары получали на условиях долгосрочной ссуды готовые дома. Постройка первых изб осуществлялась русскими плотниками, а тофалары заготавливали и подвозили лес и исполняли подсобные работы. Затем они стали строить дома самостоятельно, среди них появились плотники.

Пример тофаларов ярко показывает коренные различия в социально-экономическом содержании перехода к оседлости до революции и в советскую эпоху. В условиях колониальной эксплуатации оседание, будучи результатом деградации хозяйства и обнищания кочевого населения, обычно не влекло за собой совершенствования типа производства. В советских условиях оседание свидетельствовало о переходе к более высокому типу производства, о его нормальном развитии на более высокой производственной основе¹.

Ради справедливости заметим, что коллективизация в Тофаларии, как и везде по стране, не всегда проходила гладко. Не обошлось без нажима сверху, наблюдались и перегибы, когда обобществлялись не только олени, лошади и коровы, но и, как свидетельствуют очевидцы², все имущество, вплоть до последней курительной трубки. Однако правительство поправило эти перегибы и коллективизация вошла в нормальное русло. Для тофаларских хозяйств, которые до этого катастрофически быстро теряли своих оленей и лошадей и не могли кочевать, открылась возможность выхода из создавшегося бедственного положения; безоленные тофы шли на различные подсобные работы на золотые прииски, нанимались батрачить к своим богачам, в русские и бурятские деревни; шло быстрое расслоение тофаларского общества.

После организации колхозов, членами которых стали все тофаларские хозяйства, у тофаларов возникли новые формы хозяйственной деятельности — коллективные, основу которых составляли прежние отрасли их индивидуального хозяйства — оленеводство, охота и рыболовство, собирательство. В новой, коллективной форме эти виды хозяйственной деятельности сохранили свой товарный характер. Главным образом это касается пушного промысла, поскольку остальные виды деятельности — рыболовство и собира-

тельство — не имели в прошлом товарного значения, обеспечивая лишь внутренние потребности. То же было и с оленеводством, благодаря которому тофы могли кочевать.

После обобществления весь домашний скот тофаларов — домашние северные олени и табунные лошади — стал коллективной собственностью и принадлежал колхозам. В личной собственности остались только охотничьи собаки. В оленеводстве наряду с транспортным направлением, призванным обслуживать охотничий и кедровый промыслы, получило развитие мясное направление. Оленей стали выращивать и сдавать государству в счет мясопоставок. В этой связи были выделены маточные и транспортные стада, а также стада с оленями, предназначенными для сдачи на мясо: их откармливали отдельно. Оленеводство приобрело новый характер — отгонный, когда стада находятся на пастбищах под присмотром специально выделенных пастухов. Этого у тофаларов никогда не было. Не было у них и пастушеских собак. Олени всегда паслись свободно, как и табунные лошади. Пастба оленей под присмотром пастухов была для тофаларов новым видом деятельности. Колхоз организовывал специальные курсы пастухов и телятниц. Во время отела (обычно в мае) в маточные стада направлялись женщины, которые работали какой-то период телятницами: принимали новорожденных телят, заботились о их сохранности, кормили их. Оплата телятниц, как и пастухов, была премиальная, что стимулировало людей к сохранению и умножению оленьего стада. Пастухи были сменными. Семьи их могли находиться вместе с ними, а могли и оставаться в поселке, смотря по обстоятельствам. Колхоз организовывал и зооветеринарную службу, имел своих ветеринаров, в том числе и из лиц коренной национальности. Пастухам были выделены специальные рабочие олени, на которых они объезжали стадо, искали потерявшихся оленей, охотились, ездили в поселки за припасами. На пастбищах пастухи еще долгое продолжали жить в чумах и вести в какой-то мере традиционный образ жизни, именно там сохранялась традиционная материальная культура и наиболее рациональные черты традиционного быта. Лишь в самые последние годы советской власти новые поколения тофаларов стали ставить на пастбищах избушки и жить в них.

В оленьих стадах тофы сохраняли все приемы ухода за оленями и их приплодом, доили важенок, привязывая их к специальным козлам (*дангууш*), а оленят — к специальным жердям (*салбак*), положенным на землю. Чтобы оленята преждевременно не высасывали молоко у важенок до дойки, им надевали специальные телячьи намордники (*моягуи*), какие всегда были у тофаларов в ходу. Когда важенок после дойки отпускали пастись, оленята оставались на привязи, но важенки далеко не отходили от них. Потом важенок держали на привязи, а оленята паслись возле них. Телятницы

присматривали за оленятами и доили важенок. Молоко важенок шло в пищу.

Чтобы собрать оленей в одном месте для подсчета, а главным образом для вакцинации, их загоняли в особые загоны (*чатыр*), которые, как и при кочевой жизни, строили из жердей и тонких бревен. Конструкция этих загонных не изменилась.

В транспортных оленьих стадах паслись олени, которых предполагалось использовать в извозе или раздать охотникам на промыслы. Сюда отбирались наиболее крепкие и рослые кастрированные быки. Слабых, больных и старых выбраковывали и откармливали в отдельных стадах на мясо.

При использовании оленей для верховой и вьючной езды тофы применяли традиционную сбрую, сохранили те же приемы караванной езды, что и прежде.

Табунных коней тоже использовали под седло и вьюк. В первые годы советской власти, особенно пока не было налажено воздушное сообщение, перевозки между тофаларскими поселками, а также между ними и Нижнеудинском осуществлялись на лошадях. В теплое время люди даже и по служебным делам ездили верхом, с караваном, а грузы и почту отправляли вьюками. Специальные каюры водили эти караваны в город и из города. В зимнее же время, когда на реках Тофаларии устанавливался лед, открывался зимник, по которому шли санные караваны, перевозившие людей и грузы. В сани и телеги для езды в летнее время запрягали обычно русских лошадей. В тофаларские колхозы их доставляли из города. Русские кони требовали специального ухода и корма. Держали их в специальных конных дворах. Обслуживанием их были заняты как русские конюхи и шорники, так и тофы, освоившие навыки ухода за этими конями. Конюшни были и у колхозов, и у потребкооперации, и у сельсоветов.

Кроме промыслов колхозы обслуживали оленями и конями всевозможные экспедиции (научные, топографические и пр.), ежегодно проводившие в Тофаларии исследовательские работы. Колхозы давали оленей, лошадей и каюров. Экспедиции платили за это колхозам деньги.

Среди прочих заготовок колхозы имели и план сдачи мяса и молока. "...В начале 1930-х годов перед Восточно-Сибирским краем в целом (а следовательно, и перед колхозами Тофаларии) была поставлена одна из главных задач народного хозяйства — развитие животноводства"³. Для выполнения плана одних оленей было мало. Поэтому колхозы приобрели коров и стали развивать молочно-мясное животноводство. За коровами ухаживали русские женщины-дойрки, которые учили этой работе и тофаларских женщин. Коровье стадо паслось на лугах вблизи поселков. Для колхозных коров и лошадей была организована заготовка сена. Сенокос проходил по правилам и с использованием тех же орудий труда, что и в русских деревнях. Сенокосные луга специально чистили, ровняли, удобряли. Колхозы приобрели конные косилки и конные грабли, что помо-

гало выкашивать большие площади и заготавливать достаточно сена. На сенокосе работали как русские, так и тофы, которые вскоре освоили этот вид труда. Однако сенокосных угодий было недостаточно, что сдерживало развитие мясо-молочного животноводства в условиях Тофаларии. Неслучайно вскоре после войны эта отрасль хозяйства, ставшая для колхозов убыточной, была ликвидирована.

Колхозы имели распаханнные участки земли, на которых сеяли зерновые, кормовые культуры, сажали картофель и иные овощи. Тофы принимали деятельное участие в этих сельскохозяйственных работах, осваивая их, используя полученные знания и навыки на своих приусадебных участках. Однако условия горной местности Тофаларии с ее вечной мерзлотой и неустойчивым климатом не позволяли развивать хлебопашество и огородничество в масштабах, способных давать устойчивый доход. Постепенно в колхозах были свернуты хлебопашество и огородничество. Хотя в личных хозяйствах картофелеводство и огородничество остались, как и выращивание крупного рогатого скота.

Одним из видов хозяйственной деятельности в колхозах была заготовка дров. Для этой цели выделялись бригады колхозников, как русских, так и тофов, которые отправлялись на отдаленные деляны с подходящим лесом, к которому были хорошие подъезды, и валили деревья, используя вначале обычные двуручные пилы, а потом и бензопилы. Сваленные деревья раскряжевывали и распиливали на чурбаки, а затем топорами-колунами раскалывали на плахи. Плахи складывали в поленицы и оставляли их на месте на все лето сушиться. Осенью на телегах, а зимой на санях дрова вывозили в поселки, обеспечивая ими различные государственные организации и собственные службы. Заготовки дров вела и потребкооперация, но в основном для собственных нужд: для своих контор, пекарен, бань и т.п. Школам и больницам, а также учителям дрова предоставлялись бесплатно.

После образования коопзверопромхоза в Тофаларию поступили тракторы и несколько грузовых автомашин, а также дизельное оборудование для лесопилок. Деревья стали трелевать тракторами прямо в поселок на специальные площадки и здесь разделявать. Это значительно облегчило заготовку дров и пиломатериала. Тофы овладели, как и русские, техникой и стали работать на тракторах и на лесопилке.

Из других видов деятельности колхозы развивали различные промыслы, главным образом охотничий и ореховый, ежегодно дававшие стабильный доход, а также заготовку дичи (в основном рябчиков) в зимнее время и сбор ягод и лекарственного сырья. Заготавливали и весенние рога изюбрей — панты. Из охотничьего промысла основной доход давала пушнина. Заготовка мяса диких копытных носила подсобный характер. Подсобный характер носило и рыболовство.

Колхозы и потребкооперация имели заготовительные цехи по переработке на месте полученной сельхозпродукции, в частности по выпуску молочной продукции (масла, творога, сметаны), колбасные цехи, копильни. Однако после ликвидации колхозного стада коров эти цехи были закрыты.

Довоенная деятельность тофаларских колхозов в принципе оценивалась положительно. М.А. Сергеев⁴ уверенно говорит о резком повышении культурного и материального уровня тофов в период коллективизации. Но тем не менее ошибки в организации хозяйственной деятельности тофаларских колхозов были. Так, не учитывались сезонность охотпромысла, колебание поголовья основных промысловых пушных зверей, белки и соболя в зависимости от состояния природных условий. Сильно различался по годам и урожай кедровых орехов. Оленеводство приобрело одностороннее транспортное развитие, обслуживая главным образом экспедиции и туристов летом и охотников — зимой. Ослабла зооветеринарная служба. Стало сокращаться маточное стадо и в целом поголовье оленей. Колхозы стали сдавать их на мясо, поправляя свое пошатнувшееся финансовое положение.

Как свидетельствует Л. В. Мельникова⁵, занимавшаяся исследованием деятельности колхозов Тофаларии, с 1950-х годов положение тофаларских колхозов все более осложняется, почти по всем видам хозяйственной деятельности планы не выполняются. Во второй половине 1950-х годов, чтобы поправить такое положение, были предприняты попытки внедрить такой вид деятельности, как клеточное звероводство (разведение чернобурых лисиц). Но уже в начале 1960-х годов зверофермы пришлось ликвидировать, поскольку колхозы Тофаларии не имели достаточно стабильной кормовой базы. Во второй половине 1960-х годов колхозы оказались банкротами и были преобразованы в Тофаларский коопзверопромхоз. Так, в 1965 г. вошли в состав Тофаларского коопзверопромхоза колхозы “Красный охотник” и имени С.М. Кирова, а в 1967 г. и колхоз “Кызыл Тофа”. За все время существования колхозы Тофаларии так и не определились со специализацией своего хозяйства, которая приносила бы им постоянный доход.

Образованный вновь Тофаларский промхоз продолжил традиционные виды хозяйственной деятельности: охоту и оленеводство, заготовку кедрового ореха и лекарственного сырья.

Наш анализ хозяйственной деятельности колхозов Тофаларии полностью подтверждает вывод Л.В. Мельниковой о том, что “... государственная программа перевода населения на оседлость с введением скотоводческой формы как основы хозяйства и перевода в будущем на хозрасчет изначально была неверной”⁶.

“Скотоводческая форма хозяйства”, как показала жизнь, не состоялась. Более того, был нанесен большой урон традиционному занятию — оленеводству. Его развитие приняло преимущественно транспортное направление.

Перепрофилирование оленеводства привело, по сути дела, к сокращению, а затем и полному уничтожению традиционного вида ремесла — выделки шкур и пошива из них одежды, обуви и нужных бытовых предметов.

Перевод хозяйств на хозрасчет тоже не получился, так как годовые планы не выполнялись

и колхозы постоянно несли убытки. Некоторое время, пока на помощь геологам не пришла авиация, приносило доход разведение лошадей и использование их в геологических экспедициях. Выращивание крупного рогатого скота и содержание звероферм не получили развития из-за слабой кормовой базы.

Примечания и ссылки

¹ Сергеев М.А. Тофалары // Народы Сибири / Под ред. М.Г. Левина, Л.П. Потапова. — М. — Л., 1956. С. 530–539. (Народы мира. Этнографические очерки / Под общей ред. С.П. Толстова.)

² Мурник А.В. В Тофаларском районе: Восточно-Сибирский край // Советский Север. — 1934. — №2. — С. 96–98.

³ Мельникова Л.В. Тофы: Историко-этнографический очерк. — Иркутск, 1994. — С. 224.

⁴ Сергеев М.А. Некапиталистический путь развития малых народов Севера // Труды Института этнографии. Новая серия. — 1955. — Т. 27.

⁵ Мельникова Л.В. Тофы: Историко-этнографический очерк. — С. 258–259.

⁶ Там же.

Е.Е. Шваков, Н.М. Алекова
(г. Горно-Алтайск)

ОСОБЕННОСТИ РЫНКА ТРУДА И ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ ИНВЕСТИЦИОННОЙ ПОЛИТИКИ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ

Рынки труда национально-государственных образований Российской Федерации имеют особый статус и положение. Существенным фактором, влияющим на такой рынок, является взаимодействие на нем нескольких разнонациональных групп населения, существенно отличающихся друг от друга по степени трудовой мотивации, склонности и возможностям реализации трудового потенциала применительно к той или иной сфере деятельности, уровню образования, профессиональной мобильности и т.д.

В связи с этим рынок труда национально-государственных образований РФ необходимо рассматривать не просто с экономической и социально-экономической позиций, а как этноэкономическую систему распределения общественного труда по отраслям народного хозяйства, формам собственности, территории региона в соответствии с критерием комплексности, повышения эффективности использования экономических ресурсов и с учетом субъективных ожиданий независимых субъектов трудовых отношений.

Ожидания работодателей и наемных рабочих являются важнейшим фактором, определяющим состояние регионального рынка труда в национально-государственных образованиях. И если работодателями в большинстве случаев двигают только экономический интерес и целесообразность, то наемными работниками еще и факторы этнопсихологического характера. Особенности мышления и воспитания, национальные традиции и культура человека, выступающего в качестве субъекта рынка труда и олицетворяющего предложение труда, оказывают существенное влияние на его выбор.

В результате на рынке труда национально-государственных образований России складывается

особая система трудовых отношений. Ее специфические особенности, по нашему мнению, заключаются:

- ♦ в наличии этнокоренного населения, имеющего особую национальную социально-трудовую систему реализации трудового потенциала;
- ♦ в специфичности структуры занятости населения (традиционные отрасли занятости) и наличии достаточно устойчивых профессиональных ориентиров отдельных этнических групп;
- ♦ в сложившейся системе взаимодействия этнокоренного населения и населения других национальностей, проживающего на данной территории;
- ♦ в менталитете этнокоренного населения и его способности реализовать себя в рыночных условиях;
- ♦ в наличии различий в уровне квалификации населения автономной территории по национальному признаку (характерно для отдельных национально-территориальных образований);
- ♦ в степени конкурентоспособности населения отдельных этнических групп.

Современное состояние рынка труда Республики Алтай можно классифицировать как умеренно кризисное (табл. 1).

После более чем пятилетнего периода высокой кризисности регионального рынка труда (1996–2000 гг.), когда уровень безработицы в республике значительно превышал все допустимые пределы (в отдельные годы приближался к 20%) и был существенно выше среднего уровня по России, сегодня ситуация стабилизировалась. Уро-

Таблица 1

Динамика уровня безработицы в Республике Алтай в сравнении с Российской Федерацией и Сибирским федеральным округом

Показатель, регион	1993	1995	1997	1998	1999	2000	2001	2002
<i>Общий уровень безработицы</i>								
Российская Федерация	5,9	9,5	11,8	13,2	13,0	10,5	9,1	—
Сибирский федеральный округ	6,0	9,1	13,7	15,2	14,9	12,6	11,3	—
Республика Алтай	9,3	9,9	18,4	18,0	19,1	17,5	9,7	9,6
<i>Уровень зарегистрированной безработицы</i>								
Российская Федерация	1,1	3,3	3,6	2,9	1,7	1,4	1,6	—
Сибирский федеральный округ	0,8	2,6	3,0	3,1	2,9	2,8	2,3	2,8
Республика Алтай	0,8	2,1	4,1	5,3	3,2	1,9	2,6	2,7

вень безработицы в регионе в 2002 г. составил 9,6%, в том числе зарегистрированной — 2,7%, что несколько выше среднероссийского уровня, но в то же время значительно ниже уровня безработицы в соседних регионах, входящих в Сибирский федеральный округ.

Вместе с тем необходимо отметить, что процессы, протекающие в сфере занятости населения республики, существенно различаются по районам в зависимости от структуры общественного производства, развития новых отраслей экономики (туризм) и отдельных производств, рыночной инфраструктуры и других факторов (рис. 1).

Исследование уровня безработицы в разрезе районов Республики Алтай показывает, что практически повсеместно на протяжении последних пяти лет наблюдается снижение уровня безработицы, что свидетельствует о преодолении кризисных явлений в экономике республики. 1999-й год для Республики Алтай стал первым годом, когда валовой региональный продукт превысил показатели предшествующего года. В настоящее время данная тенденция стала для экономики региона устойчивой. Однако в двух районах — Кош-Агачском и Улаганском — уровень безработицы на протяжении последних пяти лет практически не изменился. Развитие данных районов затруднено вследствие их значительной удаленности от административного центра республики и низкой транспортной доступности. Кроме того, необходимо отметить высокий уровень безработицы, намного превышающий уровень безработицы по Республике Алтай, в таких районах, как Чойский, Онгудайский и Турачакский, где после некоторого снижения уровня

безработицы в 1999–2000 гг. за последние два года уровень безработицы вновь значительно вырос. Но динамика уровня безработицы в данных районах определяется в большей степени не только объективными, но и субъективными факторами, в частности изменением позиции Государственной службы занятости населения по приданию населению статуса безработного.

Чтобы исключить влияние случайных факторов и выявить особенности локальных рынков труда Республики Алтай, исследование рынков труда районов республики проводилось с использованием средних за три последних года традиционных показателей рынка труда: уровня безработицы и напряженности рынка труда. В таблице 2

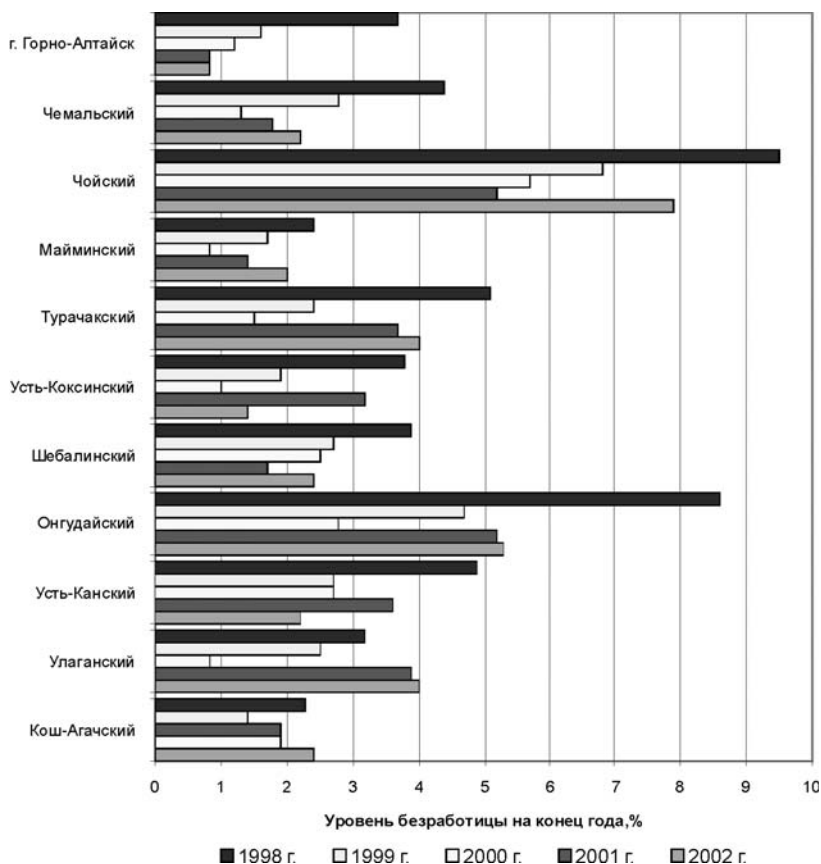


Рис. 1. Динамика уровня безработицы в разрезе районов Республики Алтай

Таблица 2

Типологизация рынка труда муниципальных образований по степени кризисности			
Средняя напряженность рынка труда за 2000–2002 гг.	Среднегодовой уровень безработицы за 2000–2002 гг. (%)		
	Менее 2,0	2,0–3,0	Более 3,0
Менее 5 человек на вакантное место	Усть-Коксинский, Майминский, Чемальский, г. Горно-Алтайск		
5–20 человек на вакантное место		Кош-Агачский Улаганский, Усть-Канский, Шебалинский	
Более 20 человек на вакантное место			Турачакский, Онгудайский, Чойский

представлена типологизация муниципальных образований Республики Алтай по степени остроты проблем, имеющих место на их рынках труда.

К группе районов со стабильной ситуацией на рынке труда были отнесены г. Горно-Алтайск, а также Майминский, Усть-Коксинский, Чемальский районы, где показатель безработицы в среднем годовом исчислении за 2000–2002 гг. составил менее 2% при напряженности рынка труда менее 5 чел. на одно вакантное место. И если стабилизация рынка труда в Горно-Алтайске объясняется стабильным развитием города как административного центра республики, то в районах, входящих в группу, — прогрессирующим развитием туризма. В Майминском районе снижению безработицы способствовали непосредственная близость района к административному центру республики и занятость многих жителей района на городских предприятиях и в бюджетных учреждениях г. Горно-Алтайска.

В группу районов с тяжелым положением на локальных рынках труда входят четыре района республики. Уровень зарегистрированной безработицы в них колеблется в пределах от 2 до 3%, однако, напряженность рынка труда достаточно высокая: на одно вакантное место приходится более 5 безработных. В данной группе районов можно выделить две подгруппы. Первую из них составляют Кош-Агачский и Улаганский районы, приравненные по своему статусу к территориям Крайнего Севера. Значительные финансовые средства, поступающие в данные районы благодаря их статусу, позволили стабилизировать ситуацию на рынках труда. В районах второй подгруппы — Шебалинском

и Усть-Канском — положение на рынке труда улучшилось вследствие восстановления и развития сельскохозяйственного производства.

Наконец, следует выделить группу районов (Турачакский, Чойский, Онгудайский) с высоким уровнем зарегистрированной безработицы и высокой напряженностью рынка труда, где ситуация на рынке труда остается по-прежнему критической.

Исходя из анализа кризисности рынков труда районов и возможностей реализации трудового потенциала проживающего в них населения, а также группировки локальных рынков труда в зависимости от однотипности процессов, протекающих в сфере занятости, можно представить структуру регионального рынка труда (рис. 2).

С учетом особенностей занятости (удельный вес занятых в промышленности, возможности для реализации трудового потенциала и др.) и территориального размещения региональный рынок труда Республики Алтай можно представить как рынок труда городского и сельского населения. Последний в свою очередь подразделяется на рынок труда пригородных районов и рынок труда среднеудаленных и отдаленных районов.

В зависимости от этнического состава проживающего населения региональный рынок труда подразделяется на рынок труда районов, заселенных преимущественно русским населением (г. Горно-Алтайск, Майминский, Чойский, Турачакский, Чемальский и Шебалинский районы), и рынок труда районов компактного проживания преимущественно этнокоренного населения (Онгудайский, Усть-Канский, Улаганский, Кош-Агачский).

Региональный рынок труда		
Рынок труда сельского населения		Рынок труда городского населения
Рынки труда среднеудаленных и отдаленных районов	Рынки труда пригородных районов	Рынок труда г. Горно-Алтайска
Рынки труда преимущественно этнокоренного населения	Рынки труда районов, заселенных преимущественно русским населением	

Рис. 2. Структура рынка труда Республики Алтай

Выделенные группы локальных рынков труда республики в полной мере отвечают требованиям внутренней однородности и вместе с тем дают наглядное представление о специфике регионального рынка труда в целом и его отдельных частей.

При выделении рынков труда города и села мы исходили, во-первых, из их различной роли в общественном производстве, во-вторых, из специфики системы занятости (сезонность производства, квалификационный уровень выполняемых работ, степень внутри- и межпроизводственной мобильности рабочей силы, уровень квалификации рабочих, возможности для реализации трудового потенциала и организации предпринимательства и др.) и, в-третьих, из степени адаптации к условиям рыночной экономики и уровня социальной активности городского и сельского населения региона. Кроме того, в настоящее время одним из важнейших факторов, обуславливающих необходимость раздельного изучения рынка труда городского и сельского населения в республике, является их динамичность. Рынок труда г. Горно-Алтайска развивается стабильно, что способствует снижению уровня безработицы. Для рынка труда сельского населения характерно наличие противоречивых трудно определимых тенденций.

Разделение рынка труда сельской местности на рынок труда населения, проживающего в непосредственной близости от г. Горно-Алтайска, и рынок труда среднеудаленных и отдаленных районов республики обусловлено:

- ♦ структурой хозяйства районов. Так, в Майминском районе расположено большое число промышленных предприятий (в основном перерабатывающей промышленности) и по сравнению с другими районами республики у него больше возможностей для реализации трудового потенциала населения;
- ♦ возможностями сбыта произведенной продукции. Предприятия и частные производители, обеспечивающие нужды города, имеют, по сути, гарантированный рынок сбыта своей продукции. Это обстоятельство является мощным стимулом организации производства, ориентированного на потребности города. Особенно ярко действие этого фактора наблюдается в районном центре Майминского района, являющегося пригородом г. Гор-

но-Алтайска. По мере отдаления от города степень воздействия данного фактора уменьшается, а в отдаленных сельскохозяйственных районах вообще сводится к нулю.

В обязательном порядке должна учитываться при разработке и реализации программ занятости населения и районных программ экономического развития и этническая составляющая рынка труда. Отсюда и необходимость разделения регионального рынка труда с позиций этнического состава проживающего населения.

Как показало исследование, тенденции развития рынков труда Онгудайского, Усть-Канского, Улаганского и Кош-Агачского районов — районов компактного проживания этнокоренного населения — отличаются от тенденции городского рынка труда и рынка труда Майминского, Чемальского и Усть-Коксинского районов, где доля русского населения выше.

Исследование структуры занятого населения Республики Алтай и динамики занятости в разрезе отраслей (табл. 3) свидетельствует, что современное относительно благополучное состояние рынка труда в регионе определяется среди прочих факторов и переливом рабочей силы в отрасли, финансируемые за счет бюджетных средств.

Так, с 1955 по 2001 г. доля занятых в бюджетной сфере возросла практически на 1%, тогда как данный показатель по России составил 0,4%, по Сибирскому федеральному округу — 0,1%. Вместе с тем расширение данного сектора занятости ограничено уровнем бюджетного финансирования, поэтому значительное его увеличение в современных условиях невозможно. В этих условиях единственной сферой занятости становится коммерческий сектор экономики. Доля населения Республики Алтай, занятого в отраслях, производящих товары и оказывающих коммерческие услуги, значительно ниже аналогичного показателя по России в целом и по Сибирскому федеральному округу (разница составляет 9,7 и 9,0% соответственно). Следовательно, региональная политика должна быть направлена прежде всего на развитие данного сегмента общественного производства. В частности, необходимо:

- ♦ обеспечение экономического роста за счет использования резервов производственных мощностей, образовавшихся вследствие масштабного сокращения производства. Хотя но-

Таблица 3

Структура занятого населения в разрезе секторов экономики

	1995 г.			2001 г.		
	Российская Федерация	Сибирский федеральный округ	Республика Алтай	Российская Федерация	Сибирский федеральный округ	Республика Алтай
Отрасли, производящие товары	50,2	49,2	45,9	43,2	42,1	40,3
Отрасли, оказывающие коммерческие услуги	22,5	23,5	17,8	28,2	28,6	21,4
Отрасли, оказывающие услуги с покрытием затрат за счет бюджетных средств	20,2	20,5	26,3	20,6	20,6	27,2
Другие отрасли	7,1	6,8	10,0	9,0	8,7	11,1

минальные оценки таких резервов значительны, реальные возможности их включения невелики. Так, по оценкам Е. Ясина, прирост национального производства в России за счет этого фактора составит не более 10%. При этом необходимы значительные инвестиции в модернизацию и реконструкцию простаивавших производственных мощностей;

- ♦ создание условий расширения производства посредством организационно-экономических мероприятий и механизмов: наведение элементарного порядка в экономическом механизме, расшивка узких мест, создание эффективно действующей институциональной среды рыночной экономики;
- ♦ обеспечение поступательного развития экономики посредством увеличения объема инвестиций в основной капитал предприятий республики. По данным Госкомстата, в 1996 г. капитальные вложения в российскую экономику были близки к 15% от ВВП страны (советская экономика второй половины 80-х годов характеризовалась гораздо большей долей накоплений в национальном доходе, хотя уже тогда страна перешла на режим простого воспроизводства). В настоящее время данный фактор является единственным и неперенным условием создания конкурентной рыночной экономики в России и только его использование обеспечит рост региональной экономики в краткосрочной перспективе и дальнейшую стабилизацию республиканского рынка труда.

В создавшихся условиях крайне важно создание инвестиционного регионального механизма как части общенационального инвестиционного механизма. Формирование такого механизма, как показывает предшествующий опыт России и других государств, осуществляется на двух уровнях — на уровне Федерации и уровне субъектов Федерации. Применительно к современным российским условиям общенациональная инвестиционная политика и инвестиционный механизм как ее составная часть должны строиться на основе таких принципов, как:

- 1) сокращение участия государства в финансировании капитальных вложений в производственный сектор экономики с переориентацией на финансирование социальных программ;
- 2) государственное стимулирование инвестиций через систему гарантий, долевое участие государства в инвестиционном проекте с обязательным внесением получателем инвестиционных средств в сумме, не меньшей государственной доли;
- 3) привлечение средств предприятий (как правило, прибыли) посредством полного освобождения прибыли, идущей на инвестиции, от налогов при обязательном государственном контроле за инвестированием и предоставлением налоговых льгот;
- 4) вовлечение в инвестиционный процесс средств населения;
- 5) активное использование инвестиционных кредитов (поощрение инвестиционных кредитов

посредством щадящего налогообложения банков, участвующих в реализации инвестиционных проектов);

6) привлечение иностранных инвестиций;

7) конкурсность проектов по критериям высокой эффективности и быстрой окупаемости (не более двух лет).

Формирование национальной инвестиционной политики включает разработку инвестиционной стратегии и программы, создание благоприятного инвестиционного климата, разработку комплекса документов, составляющих национальный инвестиционный паспорт.

При этом на федеральном уровне решаются такие задачи в инвестиционной сфере, как:

- создание национальной инвестиционной стратегии;
- создание единой инвестиционной программы;
- формирование благоприятного инвестиционного климата.

Что касается формирования национальной стратегии, то здесь, в первую очередь, необходима разработка комплекса мер по привлечению отечественных и иностранных инвестиций. Проведение активной инвестиционной политики требует создания институциональной системы, обеспечивающей направление инвестиционных потоков на внутренний рынок капитала России. К первоочередным мероприятиям в этой сфере следует отнести:

- таможенную, налоговую и правовую защиту конкурентоспособных отечественных предприятий;
- государственное регулирование (включая при необходимости и ранжирование цен на продукцию естественных монополий, в первую очередь на топливо, электроэнергию, черные и цветные металлы, а также тарифов на железнодорожные перевозки и цен на транспортировку грузов в районы Крайнего Севера);
- обеспечение надежности финансово-денежного обращения;
- создание законодательно-правового механизма гарантий частным инвесторам, как отечественным, так и зарубежным;
- формирование организационно-правовой системы привлечения валютных ресурсов населения;
- формирование современной правовой и информационной инфраструктуры рынка ценных бумаг и акционерного капитала;
- развитие системы ипотечного кредитования;
- включение механизмов возвратного инвестирования производства и сферы социальных услуг с использованием ограниченной денежной эмиссии.

Главная задача национальной инвестиционной программы — определение приоритетов инвестиционной политики, т.е. направлений вложения средств инвесторов. Естественно, что данные приоритеты должны отвечать:

- ♦ требованиям рынка (соответствие направлений использования инвестиционных средств спросу);

- ◆ ожиданиям и предпочтениям инвесторов (особенно иностранным);
- ◆ стратегическим интересам России.

Кроме того, национальная инвестиционная программа должна определять долю участия государства в реализации тех или иных инвестиционных проектов. Государственное участие может осуществляться в форме долевого участия в реализации инвестиционного проекта или предоставления гарантий инвесторам.

Необходимым условием реализации инвестиционной программы является благоприятный инвестиционный климат. Последний зависит, прежде всего, от общеэкономической и политической ситуации в стране. В этой связи логичными является завершение работы по воссозданию единого экономического пространства в стране (формирование единой налоговой, таможенной, инвестиционной политики).

Применительно к региональной инвестиционной политике представляется, что основной и главной задачей региональной власти должна стать разработка региональной инвестиционной программы, так как формирование инвестиционной стратегии — прерогатива сугубо федеральной власти, а на формирование благоприятного инвестиционного климата субъект федерации не способен оказать сколько-либо значительного воздействия.

Важной частью инвестиционной программы в рамках инвестиционной политики региона является разработка:

- регионального инвестиционного законодательства;
- перечня инвестиционных проектов, реализуемых на территории;
- системы мер по привлечению инвесторов;
- функционального инвестиционного механизма (инвестиционная документация, формы осуществления инвестиций) применительно к каждому отдельно взятому инвестиционному проекту;
- институционального инвестиционного механизма (система институтов сопровождения инвестиционного проекта).

Остановимся более подробно на анализе каждой составляющей региональной инвестиционной программы применительно к условиям и особенностям Республики Алтай.

1. Разработка инвестиционного законодательства. В настоящее время инвестиционная деятельность коммерческих организаций в Республике Алтай регулируется Законом республики “Об инвестиционной деятельности в Республике Алтай”, инвестиционная деятельность региона и муниципальных образований — законом о бюджете на соответствующий финансовый год. В сфере инвестиционной деятельности субъекта Федерации и муниципалитета принятие каких-либо принципиально новых законодательных актов представляется нецелесообразным и невозможным вследствие наличия жесткого федерального законодательства, регулирующего данную сферу (Бюджетный кодекс РФ). Требуется лишь принятие нормативных актов, приводящих инвестиционную дея-

тельность территориальных органов власти в соответствие с требованиями федерального законодательства. Инвестиционное законодательство в части формирования инвестиционной политики по отношению к коммерческим организациям требует незамедлительной и существенной корректировки. Основным инвестиционный закон Республики Алтай направлен на формирование системы инвестиций в социальные объекты за счет средств предприятий и организаций, зарегистрированных на территории республики. Принятие данного закона явилось следствием необходимости отмены, ранее действовавшего законодательства, регламентирующего деятельность эколого-экономического региона “Алтай”, поэтому основным элементом анализируемого закона стало формирование механизма осуществления в Республике Алтай инвестиций в социальные объекты с введением нового для российского законодательства в целом понятия “социальный инвестор”. Оказывая в целом позитивное и благоприятное влияние на финансовое обеспечение Республики Алтай, указанный закон не создает условий для осуществления инвестиций в реальный сектор экономики. Отсюда необходимость внесения в законодательство Республики Алтай дополнений и изменений как правового обеспечения механизма инвестирования средств в реальный сектор экономики со стороны коммерческих организаций (предприятий, банков).

2. Разработка перечня инвестиционных проектов, реализуемых и предлагаемых к реализации на территории Республики Алтай. В настоящее время в республике существует достаточное количество разработанных инвестиционных проектов с разной степенью проработки. При разработке инвестиционной программы региона необходимо:

- сконцентрировать инвестиционные разработки в одном институте, отвечающем в целом за реализацию инвестиционной политики в регионе;
- доработать инвестиционные проекты с учетом интересов предполагаемых (желаемых) инвесторов (государство, финансовые группы, частные инвесторы);
- структурировать инвестиционные проекты по отдельным группам, предполагающим разную степень активизации проекта и его продвижения к потенциальным инвесторам;
- учесть особенности занятости населения по этническому признаку.

3. Разработка системы мер по привлечению инвесторов. Ожидаемые масштабы инвестиционных процессов зависят от сложившегося уровня инвестиционной активности в регионе, его инвестиционного потенциала и сравнительной инвестиционной привлекательности для внешнего инвестора, предполагаемой инвестиционной политики государства в отношении данного региона (общая направленность и прямое участие).

Важнейшим элементом системы мер по привлечению инвесторов является создание информационной системы поддержки инвестиционной деятельности. Основными направлениями работы по решению данной проблемы является широ-

кое раскрытие инвестиционного потенциала региона, в первую очередь из перечня неизбежных инвестиционных проектов, посредством участия в инвестиционных форумах и выставках, размещения информации о республиканских инвестиционных проектах и инвестиционном потенциале Республики Алтай в сети Интернет, работа с рейтинговыми агентствами по повышению инвестиционного рейтинга Республики Алтай.

4. Разработка функционального инвестиционного механизма (инвестиционная документация, формы осуществления инвестиций) применительно к каждому отдельно взятому инвестиционному проекту. Каждый инвестиционный проект для представления его потенциальным инвесторам должен быть соответствующим образом описан. В пакет обязательных документов инвестиционного проекта должны входить:

- технико-экономическое обоснование проекта;
- подробный и полный бизнес-план инвестируемого мероприятия;
- проектные документы (при их наличии);
- земельные документы (документы на право собственности, документы по согласованию (выделению) земельного участка, используемого под проект);
- инвестиционная программа проекта с указанием форм и методов участия государства, региона в проекте, участия инвестора, подкрепленная соответствующим пакетом проектных документов.

Данный пункт настоящего перечня предполагает краткое описание сути функционального инвестиционного механизма конкретного проекта, под которым понимается совокупность методов (участие в капитале, ссужение средств) и форм участия инвесторов в проекте (поставка оборудования, нематериальных активов, предоставление финансовых средств и пр.), а также способов контроля инвестором инвестиционного проекта (собственник, управляющий финансовый агент и пр.).

В современных условиях можно выделить два основных типа функционального механизма.

Один из них заключается в создании стартового капитала путем продажи акций действующих предприятий и привлечения инвесторов в масштабные проекты. Его преимуществом является

возможность быстрого привлечения внешних источников финансирования, а к недостаткам следует отнести неизбежное преобладание внешних займов. Следует отметить, что в Республике Алтай нет производств, применительно к которым возможно использование данного механизма, а при организации новых производств неизбежна заниженность реальной цены производственного потенциала и природных ресурсов из-за неопределенности перспектив их использования.

Суть второго типа функционального механизма — определение точек роста экономики, способных дать большую, но “разноскоростную” отдачу, которая постепенно направлялась бы в развитие экономики по мере освоения капитальных вложений.

5. Разработка институционального инвестиционного механизма (система институтов сопровождения инвестиционного проекта).

Важной задачей региональной власти является обеспечение инвесторам условий для реализации инвестиционного проекта. Это достигается посредством создания в регионе института либо закрепления за каким-либо государственным институтом функций сопровождения инвестиционного проекта. Данный институт наделяется реальными полномочиями по решению проблем, возникающих при реализации инвестиционного проекта (всевозможные согласования и получение разрешений, преодоление административных барьеров в реализации проекта). Примером успешного продвижения инвестиционных проектов, основанных на данном принципе, может служить реализация в Республике Алтай инвестиционного проекта по созданию горно-лыжного комплекса на г. Синюха.

В настоящее время Республика Алтай делает первые шаги на пути формирования собственной инвестиционной политики в реальном секторе экономики, определения ее направлений и приоритетов. Разработка методологических аспектов реализации инвестиционной политики может служить основой управленческих и административных воздействий в сфере инвестиций, что обеспечит условия для развития экономики региона и дальнейшей стабилизации ситуации на региональном рынке труда.

С.П. Суразакова, Д.М. Саутканова
(г. Горно-Алтайск)

ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ ЗАНЯТОСТИ НАСЕЛЕНИЯ ПО РАЙОНАМ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ

Система расселения населения зависит от особенностей исторического развития, состояния производительных сил и специализации производства, состава и плотности населения, разнообразия природных условий. Это хорошо видно на примере сельского расселения в горных районах Алтая, обусловленного особенностями рельефа и местного климата, заселенности территории

и распределением пастбищных угодий, наличием ровных площадок, удобных для застройки. Так, с горным земледелием и молочно-мясным скотоводством связано появление крупных сел в Майминском, Усть-Канском и Усть-Коксинском районах, с развитием автомобильного транспорта, совершенствованием Чуйского тракта, ростом внутри-, межрайонных и транзитных межгосу-

дарственных грузоперевозок — крупных сел на основном тракте, таких как Майма, Шебалино, Онгудай, Кош-Агач. В северо-восточных районах на автотрассе, ведущей к Телецкому озеру, возникли крупные села Турочак, Дмитриевка, Артыбаш, в лесосырьевых, Чойском и Турочакском районах, села Каракокша и Иогач. Однако следует отметить, что во всех районах, за исключением Кош-Агачского и Улаганского, преобладают средние и малые по людности поселения с числом жителей 100–500 и 1–100 чел.¹

Густота размещения сельских населенных пунктов по территории республики, за исключением Майминского района, низкая. В центральном Онгудайском районе приходится всего 2 поселения на 1000 км², в Усть-Коксинском — 3, в Турочакском, Чойском, Усть-Канском — по 4, в Шебалинском — 6, в Улаганском и Кош-Агачском — по 0,7 и только в Майминском районе — 19.

Таким образом, население Республики Алтай рассредоточено в десяти районах и городском центре г. Горно-Алтайске. Значительная часть самодельного населения занята в сельскохозяйственном производстве, меньше — в промышленности и на лесозаготовках. Общая численность безработных в Республике Алтай по состоянию на 1 мая 2003 г. составляет 9873 человека, в том числе в сельской местности — 9063 человека (91,8%)².

В среднем по республике уровень безработицы равен 3,7%, но в ряде районов республики — Чойском, Улаганском, Онгудайском, Шебалинском, Усть-Коксинском, Усть-Канском — он выше республиканского: 11,1; 7,4; 5,4; 4,2; 4,0; 3,8% соответственно. В таких районах, как Усть-Канский, Турочакский, Майминский, уровень безработицы ниже республиканского — 3%. Самая же благоприятная обстановка в Чемальском районе и г. Горно-Алтайске (соответственно 0,7 и 1,0%).

Уровень напряженности (число незанятых граждан, зарегистрированных в службе занятости населения и претендующих на одну вакансию) в 2003 г. возрос до 6 чел. на одно рабочее место против 5 чел. в 2002 г.

Если в Онгудайском, Усть-Коксинском районах напряженность на рынке труда несколько выше среднего показателя, то в Усть-Канском, Турочакском, Кош-Агачском, Улаганском разница более существенна (соответственно 12; 15; 23; 30 чел. на место). Самая же сложная ситуация на рынке вакансий — в Чойском районе: 138 человек на одно рабочее место, т.е. превышает зарегистрированный республиканский уровень в 23 раза!

Вместе с тем и внутри сельских районов положение с занятостью населения неоднородно. Так, в среднем около 45% сельских безработных проживает в райцентрах, а в Шебалинском, Майминском, Чемальском, Турочакском районах их доля достигает 55–60%.

Среди безработных в сельских районах республики преобладают женщины — 72,3% по состоянию на 1 мая 2003 г. Самый низкий показатель “женской безработицы” (37,4%) — в Чемальском районе, что обусловлено его спецификой. Ниже республиканского показателя доля безработных

женщин в Кош-Агачском, Улаганском районах (56,4 и 54,3%) и близка к среднереспубликанскому показателю в Усть-Канском, Онгудайском, Усть-Коксинском, Майминском, Шебалинском, г. Горно-Алтайске. Наиболее остро проблема “женской безработицы” стоит в Чойском и Турочакском районах (соответственно 80 и 89,6%).

Следует отметить высокую продолжительность сельской безработицы. По данным на 1 мая 2003 г. она составила в республике: общая 6,9 мес.; женская — 6,7, молодежи — 8,0 мес. Выше республиканского уровня продолжительность безработицы наблюдается в Шебалинском районе (11,0 мес.), Онгудайском (7,9), Чойском (7,5 мес.) Ниже республиканской продолжительность безработицы в Кош-Агачском, Усть-Коксинском, Усть-Канском и Майминском районах.

Обращает на себя внимание достаточно высокий уровень образования сельских безработных. Около 9,8% из них имеют высшее образование, 21,6% — среднее специальное, 20,5% — начальное профессиональное, 42,3% — среднее общее, не имеют полного среднего образования лишь 12,0%.

Различия в занятости населения по районам республики обусловлены прежде всего структурой народного хозяйства, этническим составом населения и рядом других факторов. Однако проведенный анализ позволяет выделить несколько групп локальных рынков труда республики с однотипными процессами, протекающими в сфере занятости.

Так, с учетом доли занятых в промышленности, возможностей для реализации трудового потенциала, а также территориального размещения можно выделить рынок труда городского населения и рынок труда сельского населения, который, в свою очередь, подразделяется на рынок труда пригородных (Майминский, Чойский) районов и рынок труда среднеудаленных (Шебалинский, Чемальский, Усть-Канский, Онгудайский, Турочакский) и отдаленных (Усть-Коксинский, Улаганский, Кош-Агачский) районов.

По этническому составу проживающего населения региональный рынок труда подразделяется на рынок труда районов, заселенных преимущественно русским населением (г. Горно-Алтайск, Майминский, Чемальский, Усть-Коксинский, Чойский, Турочакский), и рынок труда районов компактного проживания преимущественно этнокоренного населения (Онгудайский, Шебалинский, Усть-Канский, Улаганский, Кош-Агачский).

Выделенные группы локальных рынков труда республики в полной мере отвечают требованиям внутренней однородности и вместе с тем дают наглядное представление о специфике регионального рынка труда. Необходимость разделения регионального рынка труда на рынок труда городского и сельского населения очевидна и не вызывает сомнений. Разделение же рынка труда сельского населения в зависимости от непосредственной близости районов от Горно-Алтайска обусловлено степенью индустриализации экономики и возможностями сбыта произведенной продукции.

Самыми ближайшими районами к городскому центру являются Майминский район с численностью трудоспособного населения 14,5 тыс. чел. и Чойский (5,4 тыс. чел.). Численность населения в трудоспособном возрасте в этой группе районов увеличивается из года в год. В 2001 г. по сравнению с 1995 г. увеличение составило в Майминском районе 1300 чел., в Чойском — 500. При этом если в Майминском районе прирост занятого населения составлял 200–220 чел. в год, то в Чойском районе — всего 196 чел. за три года. Фактором же отнесения этих районов в одну группу является степень индустриализации. Доля занятого населения в промышленности в Майминском и Чойском районах 14 и 35% от общей численности занятого населения и увеличивается из года в год.

В Шебалинском, Чемальском, Турочакском, Онгудайском, Усть-Канском среднеудаленных районах численность трудоспособного населения к 2001 г. составляла соответственно 8,4; 5,7; 8,0; 9,3; 9,1 тыс. чел. и постоянно увеличивается. Однако во всех районах этой группы, кроме Онгудайского, уменьшается численность занятых. Так, 2001 г. численность занятых в Шебалинском районе была на 78 чел. ниже, чем в 1998 г., в Чемальском — на 161, в Турочакском — на 45, в Усть-Канском — на 567 чел. (Онгудайский район превысил уровень 1998 г. на 58 чел.). Степень индустриализации здесь ниже, чем в предыдущей группе: в одних районах вообще нет занятых в промышленном производстве, а Шебалинском, Чемальском, Турочакском их доля в общей численности занятых составляет 2,28; 1,6; 7,6%. Для Усть-Канского и Шебалинского районов характерен самый большой процент занятости населения в сельском хозяйстве: 40 и 43% общей численности занятых по отраслям.

В удаленных Усть-Коксинском, Кош-Агачском, Улаганском районах степень индустриализации совсем ничтожна: доля занятых в промышленности Кош-Агачском районе составляет 2,5%, в Улаганском — 3,0%, доля занятых в сельском хозяйстве довольно высока: в Усть-Коксинском районе — 45%, в Кош-Агачском — 44, в Улаганском — 21%. Высокий удельный вес занятого населения в сельскохозяйственном производстве — специфика горной местности.

Таким образом, пригородные районы, где есть некоторое число промышленных предприятий (в основном перерабатывающей промышленности), располагают более широкими по сравнению с другими районами республики возможностями для реализации трудового потенциала населения.

Разделение регионального рынка труда с позиций этнического состава населения позволяет выявить, как воздействует этот фактор на формирование рыночных отношений в сфере труда и на перспективы развития локальных рынков труда.

Так, к настоящему моменту довольно устойчивая структура сложилась в Майминском пригородном районе, а также в Турочакском, Чемальском, Усть-Коксинском, Шебалинском районах, чего нельзя сказать про рынок труда Онгудайского, Усть-Канского, Улаганского, Кош-Агачского районов, т.е. районов компактного проживания этнокоренного населения, и Чойского района.

К коренным малочисленным народам, проживающим в Республике Алтай, относятся тубалары (2664 чел.), челканцы (1689), кумандинцы (519 чел.), компактно проживающие в трех районах: Чойском, Турочакском, Майминском, а также теленгиты (около 16 тыс. чел.), проживающие преимущественно в Кош-Агачском и Улаганском районах. Уровень безработицы в этих районах в 1,5–2 раза выше, чем в целом по региону. Анализ, проведенный районными центрами занятости, показал, что от 80 до 90% представителей коренного населения, проживающих в Чойском и Турочакском районах, фактически являются безработными, так как они в основном заняты на временных, сезонных работах (сбор лекарственных трав, кедрового ореха, папоротника, ягод, черемши).

Вместе с тем социально-экономическое положение коренных народов в регионе остается тяжелым. Многие семьи живут за счет личного подсобного хозяйства, пенсий пенсионеров и пособий на детей. Промышленное производство, переработка сельскохозяйственной продукции в этих селах практически отсутствуют. Новые рабочие места не создаются.

Одной из причин высокого уровня безработицы среди коренных народов в Республике Алтай, как и в других регионах компактного проживания этнического населения, является их занятость в традиционных формах природопользования. Если теленгиты высокогорья Горного Алтая всегда вели отгонно-пастбищное животноводство, то северные алтайцы (челканцы, тубалары, кумандинцы) — это “лесные люди”, которые занимались охотой, рыболовством, собирательством кедрового ореха, ягод и т.д. До 90-х годов прошлого века уже сложился определенный тип гарантированной занятости населения, позволяющий сочетать традиционное природопользование с плановым хозяйством в колхозах и совхозах. Резкий переход к рыночной экономике привел как южных, так и северных алтайцев к ренатурализации хозяйства, которая не вписывается в рыночные отношения. Выход из создавшегося положения видится, с одной стороны, в государственной поддержке традиционных форм хозяйствования коренных народов, а с другой — в адаптации традиционного природопользования к меняющимся внешним условиям. Для этих целей необходима разработка и реализация особой региональной программы занятости коренных народов Республики Алтай.

Примечания и ссылки

¹ Республика Алтай в 2001 году: Статистический сборник. — Горно-Алтайск, 2002. — С. 364.

² Здесь и далее для анализа использованы материалы Департамента занятости по Республике Алтай за период с 1998 г. по май 2003 г.

Н.В. Екеев
(г. Горно-Алтайск)

ТРАДИЦИОННОЕ ПРИРОДОПОЛЬЗОВАНИЕ АЛТАЙЦЕВ: СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Устойчивое развитие Алтайского горного региона (АГР) должно ориентировать не только на охрану его уязвимой природной среды и улучшение жизненных условий местного населения, но и на сохранение его разнообразного культурного наследия как основы самобытных культур проживающих там народов. В частности, при разработке политики и реализации конкретных мероприятий нужно принимать во внимание хозяйственно-культурные традиции местных этнических сообществ, существующие в сфере природопользования. Для этого необходимо активизировать диалог между политиками, экспертами и представителями местных этнических сообществ. В настоящей статье рассматривается состояние традиционного природопользования коренного населения с позиций возможностей его использования в решении проблем устойчивого развития Республики Алтай¹.

1. Население горных районов

Плотность населения. Республика Алтай располагается в центре Алтайского горного региона; более 80% ее территории занимают горы. На начало 1999 г. географическая плотность населения республики составляла 2,2 чел. на 1 км² (203,9 тыс. чел. на 92,9 тыс. км²). Однако этот показатель рассчитан исходя из общей площади, включая и земли, не пригодные для жизни человека из-за экстремальных условий (высоты, сложного горного рельефа, резко-континентального климата, особенно в зимнее время и других факторов). Достаточно сказать, что доля сельскохозяйственных угодий (с преобладанием пастбищ) не превышает 19% всех земель республики. С учетом этого реальная хозяйственная плотность населения республики (без городских жителей) будет равна 8,6 чел./км², а если вычестить из сельскохозяйственных площадей экстенсивные угодья (пастбища, площадь которых 15 тыс. км²) — почти 60 чел.² Таким образом, обжитые горные районы с их ограниченными сельскохозяйственными ресурсами на самом деле достаточно плотно заселены. Земельные ресурсы, особенно вблизи сел, подвергаются чрезмерной эксплуатации, что влечет за собой деградацию ценных угодий и ухудшение среды обитания. Кроме того, следует иметь в виду увеличение численности населения в республике.

Этническое многообразие. Жители Республики Алтай различаются по многим параметрам этнического, лингвистического и религиозного характера. Так, по этноязыковой принадлежности можно выделить славянские и тюркские группы, а по вероисповеданию — христианскую (православную), бурханистскую (синкретическую автотонно-буддийскую) и мусульманскую общины.

По степени пространственной мобильности их можно разделить на две большие группы:

1) жители — представители народов, коренная территория которых располагается вне гор Алтая. Это русские и казахи, а также украинцы, немцы, белорусы, мордва и другие национальности. По данным на 1996 г.³, удельный вес первых двух национальностей составил соответственно 59,4 и 5,5% всего населения республики (201,8 тыс. чел.), а всех остальных — 3,1%;

2) коренное население — алтайцы (32%), в составе которых имеются самобытные этнические группы: теленгиты, тубалары, чалканцы. Согласно постановлению Правительства РФ от 24 марта 2000 г. (№ 255), указанные этнические группы приобрели статус коренных малочисленных народов России. Для большей части алтайцев жизненное пространство ограничено территорией Республики Алтай, поскольку по переписи 1989 г. за пределами республики проживало менее пятой их части (17%).

2. Традиционный образ жизни населения

Алтайские горы — труднодоступная и периферийная территория. Алтайские горы, по меньшей мере, со времени великого переселения народов на запад Евразии (в начале I тыс. н. э.) занимают маргинальное положение. Территория современной Республики Алтай входила в состав различных кочевых империй Евразии с центрами политической и экономической власти, как правило, на востоке (долина Орхона; Монголия) или на юге (долина Или; Синьцзян КНР). В середине XVIII в. она была присоединена к Российскому государству и стала называться Российским (Горным) Алтаем.

Своеобразие географического положения Горного Алтая состоит в том, что на его отрогах сходятся сибирская тайга и центрально-азиатские степи. Отсюда берет начало могучая река Обь, его водные источники питают также реки Иртыш и Енисей. Алтай, как известно, относится к числу древнейших очагов человеческой цивилизации. На его территории имеются памятники всех эпох, начиная с каменного века, энеолита и кончая этнографическим прошлым. В культурно-историческом аспекте Горный Алтай является ареалом взаимодействия трех мировых религий: буддизма, христианства и ислама. На протяжении многих веков он характеризовался как труднодоступная территория, защищенная горными хребтами, где под натиском более сильных соседей находили прибежище различные племена. Сейчас по его горным хребтам проходит государственная граница России с Монголией, Китаем и Казахстаном. Именно труднодоступность и маргинальное положение Алтайских гор, наверное, в значительной мере способствовали сохра-

нению среди его коренных жителей старинных обычаев, религиозных верований, диалектов и методов хозяйствования.

Вертикальное (ступенчатое) землепользование. До коллективизации 1930-х годов у коренных жителей Горного Алтая существовали два основных типа землепользования с соответствующими хозяйственно-культурными традициями⁴. Первый — полукочевой скотоводческо-промысловый тип был характерен для южной горно-степной части, а второй — оседлый скотоводческо-промысловый тип — для северной горно-таежной части. В обоих типах присутствовал скотоводческо-земледельческо-промысловый подтип. Основными видами скота были овцы, лошади, крупный рогатый скот, а также козы, яки и верблюды. С XIX в. стали одомашнивать маралов с целью получения из их рогов ценного лекарственного сырья — пантов. Среди земледельческих культур преобладали ячмень, пшеница и просо. К промыслам можно отнести сезонные виды охоты, собирательство (сбор кедрового ореха, питательных и лекарственных растений) и отчасти рыболовство.

Основу полукочевого типа составляло отгонно-пастбищное скотоводство с сезонными перекочевками в пределах межгорных долин. Существовали две основные формы вертикальной перекочевки с выпасом скота. При одной из них низовья долин использовались как места постоянных зимних поселений с середины или конца августа до середины мая. Вблизи усадеб находились сенокосы, пашни (где позволяли условия) и зимне-весенние пастбища, а на обширных верховьях долин (по-алтайски, таскыл, тонгул) располагались летние поселения и пастбища. Время пребывания на летних пастбищах зависело от климата местности и, как правило, ограничивалось периодом со второй половины мая и до середины или конца августа. Колебания высот зимних и летних поселений были значительными: от 600–700 до 2000–2500 м над уровнем моря. Вторая форма перекочевки была присуща для высокогорных долин (“степей”), ее сезонно-временные рамки такие же, как и для первой формы. Зимние поселения здесь устраивались у подножий гор (в защищенных от ветров логах, вблизи леса и водных источников), а летние — на низинных долинах, около рек и озер. Колебания высот зимних и летних поселений в одних местах (например, долины Кана, Ябогана, Кырлыка) составляли от 1300 до 1000 м, а в других (Чуйская степь) — от 2000 до 1600 м. И при этой форме осуществлялся отгонгулевого скота (быков, нетелей, лошадей) на высокогорные летние пастбища. Маршруты перекочевки, места сезонных поселений, выпасы скота, сенокосение и поливное земледелие регламентировались в соответствии с природно-климатическими условиями и ландшафтами территорий.

В северной горно-таежной части республики хвойные и хвойно-лиственные леса по низкогорью, высокая увлажненность, ограниченные сенокосно-пахотные угодья, отсутствие отгонных пастбищ определили оседлый образ жизни жителей, их занятия стойлово-выгонным скотоводст-

вом (разведение лошадей и крупного рогатого скота), богатым земледелием, охотой, собирательством и рыболовством.

Традиционные культурные и духовные ценности. У коренных жителей Республики Алтай до сих пор сохраняются остатки древних культов и обрядов. Прежде всего следует отметить культ некоторых птиц и животных. Так, определенные запреты налагались в охоте на зайца и кабаргу. Из птиц почитаются лебедь, турпан (ангир), журавль, кукушка, трясогузка. Первые три указанных вида, а также беркут, белоголовый орел (тас), аргали считаются тотемами некоторых родов алтайцев. Существуют обычаи почитания живительной силы молодых деревьев (кедра, сосны, пихты, лиственницы, жимолости) и запреты на их рубку. Существенную роль в религиозных и свадебных обрядах играют береза и вереск. С деревьями связаны различные мифы и легенды. В автохтонных верованиях и обрядах алтайцев заметное место отводится культу родовых божеств, огня, земли-воды, солнца, луны, звезд, созвездий. Своими корнями они уходят в глубокую древность⁵.

Особо следует сказать о культе гор Алтая в традиционной духовной жизни алтайцев⁶. В ореоле святости и почитания — горы Абыган, Адыган, Бабырган, Жал-Мёнгкю, Жаану, Каракая, Чаптыган, Юч-Энгмек и др. А высочайшая вершина Алтая — гора Белуха — Юч-Сюмер (“трехглавая Сумеру”), по алтайской традиции, представляется центром Вселенной. Коренные жители Алтая связывают с горами свои глубочайшие ценности и устремления. Горы ассоциируются с обителью божеств, духов предков и, конечно же, связываются с могуществом сил природы и источником благословения, в том числе воды (дождя), плодородия, общего благосостояния, избавления от недугов. В силу этого горы вызывают чувства восхищения и благоговения. И люди, особенно служители культа — ярлыкчы, стремятся в горы, чтобы получить вдохновение и откровение. Начиная с месяца кукушки (с середины мая) и до начала листопада (сентябрь) на горах совершаются священные обряды.

3. Традиционное природопользование в контексте устойчивого развития региона

Экономические и социальные преобразования 1930–1950 гг. (коллективизация сельского хозяйства, перевод полукочевников на оседлость, образование селений вблизи транспортных путей) привели к трансформации (в отдельных местах — исчезновению) традиционных и сложению новых форм природопользования сельского населения Горного Алтая. Политика советского государства была направлена на образование крупных сельскохозяйственных предприятий — колхозов и совхозов, а также леспромхозов. Но сельское население южных районов (Улаганский, Кош-Агачский, Онгудайский и др.), несмотря на потрясения XX столетия, сохранило основу традиционного хозяйствования — отгонно-пастбищное животно-

водство (мясо-молочное, овцеводство, козоводство, коневодство). Кроме того, развито мараловодство. В северных районах республики (Турачакский, Чойский, Майминский) традиционное природопользование в результате деятельности леспромпхозов практически вытеснено. Однако отдельные его элементы сохраняются до сих пор. Например, сезонные сборы кедрового ореха, ягод, папоротника-орляка, охота и пчеловодство, что присуще и для русской части населения.

Состояние сельской экономики и трудовых ресурсов. В результате экономических реформ постсоветского времени (1991–2000 гг.), сопровождавшихся развалом колхозов и совхозов, резко (на 58%) сократилось общее поголовье скота, главным образом за счет мелкого и крупного рогатого скота, лошадей (табл. 1). Исключение составляют маралы, ибо основная продукция мараловодства — панты — пользуется большим спросом на внешнем рынке и приносит высокие доходы. За указанный период на 27% уменьшились посевные площади под кормовые и зерновые культуры. Однако с 2001 г. наметилась тенденция к росту и поголовья скота, и посевных площадей.

Основное поголовье скота сосредоточено в личных подсобных хозяйствах (43%) и сельхозпредприятиях (43,4%), тогда как трудоемкое производство кормовых и зерновых культур (более 74% посевов) сконцентрировано на сельхозпредприятиях. Крестьянские (фермерские) хозяйства, несмотря на мощную политическую и экономическую поддержку государства, не заняли подходящего

места в сельской экономике, что свидетельствует о противоречивости экономических реформ.

В 2000 г. численность трудоспособного населения составила 117 тыс. чел. (или 57,2% всего населения республики), в том числе экономически активного — 89 тыс. чел. (76% трудоспособных). В сельском и лесном хозяйстве (без учета крестьянских хозяйств) трудилось 12,5 тыс. чел., или 20% населения, занятого в экономике республики. Из них примерно 60–65% — животноводы. По экспертной оценке, среди коренного населения республики удельный вес, занятых в сельском хозяйстве, был примерно в 3 раза выше, чем в среднем по всему населению.

О распределении земельных угодий по землепользователям можно судить по данным табл. 2. Основная часть земельного фонда Республики Алтай является федеральной государственной собственностью. Сельскохозяйственными угодьями распоряжаются преимущественно бывшие колхозы и совхозы, преобразованные в АО, ООО и ассоциации крестьянских хозяйств. В сложном и неопределенном (правовом) положении находятся земельные паи владельцев личных подсобных хозяйств. Некоторые напряжения существуют в пользовании пастбищами, особенно высокогорными (отгонными). В настоящее время (об этом позволяют судить полевые материалы по Онгудайскому району за 2003 г.) значительная их часть находится в пользовании мараловодческих и других экономически сильных хозяйств.

Таблица 1

Динамика поголовья скота и посевных площадей в Республике Алтай*

	1990 г.	2000 г.			
		По всем категориям хозяйств	В том числе		
			Сельскохозяйственные предприятия	Личные подсобные хозяйства	Крестьянские (фермерские) хозяйства
<i>Все поголовье</i> , тыс. голов	1468,2	617,3 (100%)	267,7 (43,4%)	265,8 (43%)	83,8 (13,6%)
Крупный рогатый скот	185,6	117,9	31,0	74,9	12,0
В том числе коровы	74,3	54,9	13,4	35,9	5,6
Мелкий рогатый скот	1156,4	393,4	176,1	157,3	60,0
В том числе овцы	936,3	314,3	160,4	105,4	48,5
Лошади	77,5	48,5	19,4	22,5	6,6
Маралы	21,1	40,1	35,3	0,1	4,7
Олени	8,4	5,2	5,2	—	—
Свиньи	18,4	11,8	0,3	11,0	0,5
Верблюды	0,8	0,4	0,4	0,0	—
<i>Посевная площадь</i> , тыс. га	146,5	106,6 (100%)	79,3 (74,4%)	5,7 (5,3%)	21,7 (20,3%)
В том числе:					
под зерновые культуры	39,0	19,4	17,4	—	2,0
под кормовые культуры	104,9	81,4	61,7	0,0	19,6

* Источники: Республика Алтай в 2000 году: Статистический ежегодник. — Горно-Алтайск, 2001. — С. 180–181, 191–194.

Таблица 2

Распределение земельных угодий в Республике Алтай по землепользователям (на январь 2001 г.), тыс. га*

Землепользователи	Общая площадь	Сельскохозяйственные угодья			
		Всего	Пастбища	Пашни	Сенокосы
1. Сельхозпредприятия, организации и граждане	2768,9	1159,0	956,2	129,0	70,7
В том числе:					
крестьянские (фермерские) хозяйства	136,5	91,0	63,0	17,6	10,4
ассоциации крестьянских хозяйств	94,3	29,9	22,4	5,5	1,9
АО, кооперативы, общественные предприятия и организации	1291,5	423,1	311,4	81,9	28,6
колхозы	870,7	489,0	474,5	2,6	10,9
государственные и муниципальные предприятия и организации	226,8	70,9	54,1	7,8	8,4
НИИ и учебные заведения	149,1	55,1	30,8	13,6	10,5
2. Другие землепользователи**	9,2	7,1	—	5,2	—
3. Гослесфонд	3759,4	234,3	222,4	0,3	11,6
4. Государственный земельный запас	1666,0	224,6	206,5	1,8	15,9
Всего	9290,3	1781,1	1507,7	143,8	125,0

* И с т о ч н и к : Республика Алтай в 2000 году: Статистический ежегодник. — Горно-Алтайск, 2001. — С. 170.
** Владельцы личных подсобных хозяйств, индивидуального жилья, садово-огородные кооперативы.

Владельцы же личных подсобных хозяйств ощущают некоторое стеснение.

Экономический кризис привел к таким негативным последствиям, как: а) поляризация зажиточных и беднейших групп населения, рост безработицы (20,4%) и соответственно — преступности, алкоголизма, наркомании, детской беспризорности, массовых заболеваний; б) натурализация (простое воспроизводство) большинства личных подсобных хозяйств; в) значительная утрата людьми традиционных духовно-нравственных ценностей и усиление потребительского отношения, в том числе к живой природе, а отсюда рост “теневых” видов деятельности — браконьерской охоты (сбыта трофеев), заготовок и сбыта ценных видов растительного сырья и минералов.

Негативную роль играет отсутствие правовых и других реальных механизмов включения традиционных форм природопользования сельского населения в современные рыночные условия.

Люди старшего поколения сохранили представления о традиционной культуре и хозяйстве. Со второй половины 1980-х годов повсеместно наблюдается всплеск интереса к прошлому, возрождение старинных обычаев, жилища, одежды, домашней утвари и орудий труда, а также некоторых традиционных методов хозяйствования. В этом направлении активно работают отделы культуры районных администраций и общественные организации. Так, в республике существуют общественные объединения коренного населения, образованные по этническим признакам, например, объединения коренных малочисленных народов. Кроме того, следует отметить курултай (конгресс) алтайского народа, оздоровительно-экологическое общество “Тенгри”, а также неформальное движение приверженцев “белой веры” (ак јанг). В частности, активно ве-

дут себя священнослужители возрождающихся традиционных автохтонных верований. В плане экологии большой интерес представляет их оздоровительно-лечебная практика с помощью лекарственных трав, целебных источников⁷. Все они в той или степени уделяют внимание сохранению культурного и природного наследия Алтая. При разработке проектов охраны окружающей среды следовало бы прислушиваться к мнению этих и других общественных организаций.

Возможные пути решения проблем. Отметим основные проблемы, заслуживающие пристального внимания при разработке перспектив устойчивого развития Республики Алтай.

Во-первых, это определение (с учетом местных хозяйственно-культурных традиций) оптимальных форм использования земельных и земельно-лесных угодий, особенно пастбищ, на основе упорядочения организационно-правовых форм землепользования и хозяйствования и прежде всего — земельных прав “неорганизованных” сельских жителей, являющихся обладателями личного подсобного хозяйства. С целью уменьшения нагрузок на выгоны и ближние пастбища необходимо установить количество и виды скота (особенно маралов) с учетом природно-климатических условий территорий, сенокосов и посевов в засушливых районах, возможностей восстановления системы их орошения. Особенно следует выделить территории с объектами культурно-исторического наследия (мест концентрации археологических памятников) и традиционно почитаемые горы с целебными источниками и культовыми сооружениями.

Во-вторых, поддержка предприимчивых дворохозяев (и их групп) через кредитование малого бизнеса в сфере производства экологически чис-

тых традиционных продуктов питания, одежды, сувениров и т.д. Объектами кредитования могут стать также местные инициативы по организации 1) коневодства, молочно-мясного животноводства, овцеводства, поливного земледелия; 2) познавательного (рекреационного) туризма на территориях с ландшафтно-культурным разнообразием.

В-третьих, глобальное экологическое значение АГР. Для народов региона появился уникальный шанс не повторять ошибок, допущенных при индустриальном освоении других районов мира, нередко приводящих к экологическим и гуманитарным катастрофам. В рамках федеральных и международных проектов следовало бы решить вопросы с обеспечением организационно-правовой и материально-финансовой основы для организации *экспериментальных территорий* с особым статусом. Речь идет, прежде всего, о территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Республики Алтай, об особо почитаемых (священных) горах с объектами духовно-культурного значения (целебными источниками, культовыми сооружениями) и с уникальным биологическим разнообразием, а также о территориях с объектами культурно-исторического наследия. Создание таких территорий в конечном итоге будет способствовать успешному решению задачи устойчивого развития АГР, охране окружающей природной среды и улучшению уровня жизни местного населения.

К территориям традиционного природопользования коренных малочисленных народов Республики Алтай в северных районах (Турачакском, Чойском) можно было бы отнести территории тубаларов, чалканцев и кумандинцев. Для этого подходят земли их компактного проживания (например, Курмач-Байгольский, Артыбашский сельские самоуправления). Цель создания таких территорий — на основе восстановления черневой тайги способствовать развитию традиционных занятий: охоты, собирательства, рыболовства, животноводства (разведение крупного рогатого скота, лошадей) и ремесел. В южных районах (Улаганском, Кош-Агачском), где живут теленгиты, на базе земель их сельских сообществ можно организовать территории традиционного природопользования с организацией традиционного отгонно-пастбищного животноводства, поливного земледелия и ремесел. На всех территориях традиционного природопользования следует активно поддерживать инициативу местного населения по организации познавательного туризма (знакомство с традиционным бытом, обычаями и достопримечательными местами) и пере-

работке продуктов животноводства, земледелия и собирательства.

Нормативно-правовой базой для организации экспериментальных территорий традиционного природопользования являются федеральные законы “О гарантиях прав коренных малочисленных народов России”, “Об общих принципах организации общины коренных малочисленных народов”, “О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов”, а также “Об охране окружающей среды”.

Что касается проекта придания некоторым горам с объектами природного и духовно-культурного значения статуса “*Особо почитаемых (священных) гор*”, то его можно придать традиционно почитаемым горам. Работу можно начать с гор или участков гор, где имеются известные целебные источники (Адышту, Бугузун, Ак-Кем и др.). Дело в том, что в настоящий момент они подвергаются сильному антропогенному воздействию. В организации объектов природного и духовно-культурного значения могли бы принять участие все заинтересованные стороны: органы местного самоуправления, учреждения медицины, образования, туризма, экологические организации, общины последователей традиционных верований и т.д.

Наконец, следует сказать о проекте создания особо охраняемых *территорий с объектами культурно-исторического наследия*. Горный Алтай, как отмечалось, богат археологическими и другими историко-культурными памятниками. Без них трудно представить местный ландшафт. Коренное алтайское население придает им большое культурно-духовное значение, например, курганы, каменные изваяния, петроглифы считаются творениями их далеких предков. О них сложено много легенд и преданий. В первую очередь такого статуса требуют значительная часть плато Укок, долин Чолушмана, Каерлыка и некоторые другие места с известными археологическими памятниками. По опыту некоторых стран (например, Республики Кореи) там можно создавать своеобразные музейные комплексы под открытым небом для проведения научных исследований и познавательного туризма. Реализация такого проекта станет конкретным примером бережного отношения к культурному наследию.

Итак, хозяйственные и культурные традиции в сфере природопользования представляют собой составной элемент современной социально-экономической жизни народов Алтайского горного региона и могут послужить на благо человечества. Но использовать его надо умело, с учетом реалий XXI столетия.

Примечания и ссылки

¹ Горы Алтая — трансграничная биосферная территория устойчивого развития. Новосибирск, 2002; Горы мира: Глобальный приоритет. — М., 1999; Красная книга Республики Алтай. Особо охраняемые территории и объекты. — Горно-Алтайск, 2000; Проблемы социально-экономического и экологического развития Республики Алтай: Состояние и перспективы. — Горно-Алтайск, 2001. — Ч. 2; Система особо охраняемых природных территорий Алтае-Саянского экорегиона. — Кемерово, 2001; Стратегия социально-экономического развития региона. — Барнаул, 2002.

² Из расчета, что численность сельского населения составляла 152,9 тыс. чел., а площадь 17,7 тыс. км² сельскохозяйственных угодий (см.: Республика Алтай в 1998 году: Статистический ежегодник. — Горно-Алтайск, 1999. — С. 5, 31, 163).

³ Республика Алтай в 1998 году: Статистический ежегодник. — Горно-Алтайск, 1999. — С. 33.

⁴ Екеев Н.В. Социально-экономическое развитие деревни Горного Алтая в 1920-х годах. — Горно-Алтайск, 1988. — С. 45–48.
⁵ Вербицкий В. Алтайские инородцы. — М., 1893; *Алтай кеп-куучындар*. — Горно-Алтайск, 1994.
⁶ Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. — 1946. — №2. — С. 145–160; Токарев С.А. О культе гор и его месте в истории религии // Советская этнография. — 1982. — №3. — С. 1–15; Данилин А.Г. Бурханизм. — Горно-Алтайск, 1993; Шерстова Л.И. Тайна долины Теренг. — Горно-Алтайск, 1997. — С. 183–191.
⁷ Екеев Н.В. Титульный народ Республики Алтай на рубеже веков: Опыт и тенденции в этническом развитии // Республика Алтай (Алтай — Золотые горы): Модели и механизмы устойчивого развития. — Горно-Алтайск, 2001. — С. 44–45.

Н.М. Екеева
(г. Горно-Алтайск)

ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В РЕСПУБЛИКЕ АЛТАЙ

Несомненно, характер развития этносоциальных процессов в субъектах Российской Федерации определяется общей экономической и политической ситуацией в стране. Но вместе с тем каждый регион, в том числе и Республика Алтай, имеет свою специфику, в зависимости от исторического развития, традиционной культуры и мировоззрения.

Республика Алтай расположена в пределах горной системы Алтай и занимает территорию 92,6 тыс. кв. км. Население республики, по данным Всероссийской переписи 2002 г., составляет 202,9 тыс. чел., в том числе сельское население — 149,4 тыс. и городское — 53,5 тыс. чел. За десять лет (1992–2002 гг.) общая численность населения возросла на 2,83%¹.

Значительны и разнообразны природные ресурсы республики. Так, общий объем запасов древесины составляет около 660 млн. м³, из которого 500 млн. м³ — запасы хвойных пород. Флора Алтая насчитывает более 2000 видов растений, из которых свыше 300 имеют пищевую и лекарственную ценность. Около 100 видов растений относятся к группе лекарственных, используемым в качестве сырья для фармацевтической промышленности. По производству ценнейшего лекарственного сырья — пантов марала — республика занимает ведущее место в Российской Федерации.

Одним из важнейших природных богатств Горного Алтая являются водные ресурсы. Доля ежегодно возобновляемых водных запасов составляет 43,3 км³. Гидроэнергетический потенциал алтайских рек оценивается в 81 млрд кВт·ч ежегодной выработки электроэнергии, что составляет около 30% валового гидроэнергетического потенциала рек Западной Сибири².

Располагая таким потенциалом, Республика Алтай тем не менее является традиционно отсталым, депрессивным регионом с несовершенной отраслевой структурой экономики, физически и морально устаревшими производственными фондами, неразвитой производственной, социальной и рыночной инфраструктурой. Находясь до 1991 г. в составе Алтайского края Горно-Алтайская автономная область в правовом отношении была чем-то между областью и районом. Она финансировалась через Алтайский край и фактиче-

ски являлась его сырьевым придатком. В результате область значительно отставала в своем экономическом и социальном развитии. Удельный вес области в народно-хозяйственном комплексе края снижался. Сложилась диспропорция между производством продукции сельского хозяйства и имеющимися мощностями по ее переработке³.

В 90-е годы XX в. под влиянием социально-экономического кризиса, поразившего все сферы жизни российского общества, снизился жизненный уровень населения республики, резко упала рождаемость, повысилась смертность. Состояние здоровья населения оценивается как худшее в регионе. Средняя продолжительность жизни составляет 62,6 года (в РФ — 65 лет), в том числе женщин — 69 лет (в РФ — 72 года) и мужчин — 56,7 года (в РФ — 59 лет)⁴.

Естественный прирост населения снизился с 8,3 ‰ в 1990 г. до 0,7 ‰ — в 2001 г., а в Горно-Алтайске, Майминском, Чойском, Чемальском, Турочакском районах он стал отрицательным. За последние десять лет среднегодовой темп прироста населения составил 0,6%, что близко к депрессивному типу демографической динамики. Правда, в конце 90-х годов наметился небольшой рост рождаемости (‰)⁵:

1995 г.	14,2
1996 г.	13,4
1997 г.	13,3
1998 г.	14,4
1999 г.	13,4
2000 г.	14,2
2001 г.	14,7

В ближайшие 10 лет следует ожидать увеличение рождаемости, потому что в репродуктивные возрастные группы входит более многочисленное, чем предыдущее поколение, население рождения 80-х годов. Но в дальнейшем (второе и начало третьего десятилетия XXI в.) вновь возможно резкое снижение рождаемости и естественного прироста, так как уменьшится численность матерей (поколение 90-х годов XX в.).

Смертность (в том числе детская) при ее общем высоком уровне возросла с 9,7 ‰ в 1988 г. до 14,0 ‰ в 2001 г. (в 1997 г. — 12,9, в 1998 г. — 11,6, в 1999 г. — 12,4, в 2000 г. — 12,9, в 2001 г. — 14,0)⁶. Исследования показали, что состояние здо-

ровья детей и подростков республики значительно ниже, чем в среднем по России (доля детей с нормальным физическим развитием 69,9% против 80–85% в РФ). Имеет место высокий уровень хронической заболеваемости, отставание детского контингента по основным показателям физического развития и биологического возраста от своих сверстников сопредельных территорий. Отклонения в состоянии здоровья выявлены у 66% детей⁷. Основные причины такого положения — более худшие социальные условия и тяжелая экологическая ситуация в регионе как результат ядерных испытаний на Семипалатинском полигоне.

Особое беспокойство вызывает низкая продолжительность жизни и состояние здоровья алтайского и казахского населения, проживающего в высокогорной местности (Улаганский, Усть-Канский, Онгудайский, Кош-Агачский районы) с суровым климатом в условиях дискомфорта (длительные и суровые зимы, резкие перепады температуры днем и ночью, низкое содержание кислорода в воздухе, избыток ультрафиолетовой радиации и т.д.)⁸.

Основными причинами смертности населения являются болезни органов дыхания, кровообращения, нервной системы, новообразования, несчастные случаи, травмы и отравления⁹.

Стремительно увеличивается число социально обусловленных болезней, таких как туберкулез, психические расстройства, алкоголизм, наркомания, растет число убийств и самоубийств.

За последние десять лет изменилась возрастная и трудовая структура населения: уменьшилась на 3,4% доля детского населения и возросла доля лиц старше трудоспособного возраста. Доля лиц старше 65 лет составляет в республике 9,7% (в РФ — 11%)¹⁰.

Стремительно нарастают и такие негативные социальные явления, как массовое обнищание, увеличение числа лиц, живущих за чертой бедности. Так, численность населения с денежными доходами ниже прожиточного минимума в 1999 г. составляла 61% от общей численности населения. По состоянию на август 2001 г. Республика Алтай занимала одно из последних в Сибирском федеральном округе мест по уровню денежных доходов и последнее — по потребительским расходам на душу населения¹¹. Относительно благополучно живут только работники ряда федеральных и республиканских бюджетных организаций — аппарата управления, МВД, финансовых структур. Наиболее социально не защищенными оказались работники учреждений культуры, образования, науки, здравоохранения.

Несомненно, этносоциальная ситуация в Республике Алтай сложилась под влиянием социально-экономических условий, связанных с переходом к рыночной экономике, поскольку своевременно не были выработаны меры по защите населения республики от негативных последствий переходного периода. В результате упал уровень реальных денежных доходов населения, ослабла мо-

тивация к эффективному производительному труду в основных отраслях производства (сельском хозяйстве, промышленности и строительстве).

Алтайцы, как отмечала в свое время советская наука, перешли к социализму, минуя капитализм. Они, как и некоторые другие народы России, не прошли ранние этапы капитализации. Следовательно, они, в отличие от русской части населения республики, не имели достаточного опыта жизнедеятельности в рыночных условиях, опыта предпринимательской деятельности. Абсолютное большинство алтайского населения находится вне процесса урбанизации, т. е. до сих пор живет в сельской местности и в значительной степени сохраняет традиционные формы хозяйствования. Между тем их естественная среда обитания изменилась, а отсюда — неизбежный упадок традиционных занятий алтайского населения: скотоводства, охоты, кедрового промысла, рыболовства. С ликвидацией прежних хозяйственных структур (колхозов, совхозов) иные, более эффективные формы хозяйствования не были созданы. Население вынуждено выживать самостоятельно. Так, произошел отток сельского населения, в основном алтайского, в г. Горно-Алтайск, где можно было найти работу в бюджетных отраслях, что предполагает наличие хотя бы относительно стабильных доходов, и где есть возможность дать качественное образование детям. Многие вынуждены жить за счет натурального хозяйства, надеясь только на собственные силы.

Резко сократился ввод в действие школ, детских учреждений, больниц, клубов. Более 70% школ и более 60% детских дошкольных учреждений не имеют канализации и водоснабжения. Центральным отоплением обеспечены лишь 67% школ и 38% дошкольных учреждений¹². Дети не имеют возможности продолжать образование после школы: средств не хватает даже на то, чтобы выехать к месту обучения.

Возрастает угроза разрушения привычного образа жизни, культуры, системы ценностей. Происходит надлом в психологии населения, потеря жизненных ориентиров, возникла неуверенность в завтрашнем дне, страх перед будущим. Главные ценности их жизни — ненасилие, нестяжательство, неприятие идеологии индивидуализма, единение с природой, коллективизм — не вписываются в современные условия.

Как показали проводимые совместно с сектором этносоциальных исследований Института философии и права СО РАН исследования влияния современных рыночных реформ на этносоциальные процессы в Республике Алтай, самыми острыми экономическими и социальными проблемами являются: снижение уровня жизни населения, спад промышленного и сельскохозяйственного производства, разрушение основ жизни, рост алкоголизма и наркомании, высокий уровень безработицы. Многие считают, что сейчас необходимо перейти от политики патернализма к политике партнерства.

В последние годы Правительство Республики Алтай приняло немало программ, постановлений и иных решений, направленных на поддержку населения, изыскивая дополнительные источники пополнения бюджета. Благодаря этому удалось выполнить ряд социальных обязательств перед населением, в частности, по выплате детских пособий. В 2002 г. Правительство Республики Алтай утвердило Инвестиционную программу в социальной сфере Республики Алтай на 2002—2003 годы¹³. Она предусматривает капитальные вложения в объекты, имеющие особо важное значение для социально-экономического развития региона (объекты здравоохранения, социальной защиты, образования, науки, культуры, спорта). Так, в 2002 г. привлеченные средства были направлены на реконструкцию здания драмтеатра, на пристройку к школе № 13 в Горно-Алтайске, на строительство спального корпу-

са школы-интерната № 1, на строительство нового здания медучилища. Однако запланированные мероприятия не обеспечены финансовыми средствами. Между тем нельзя не отметить распыление средств целевых программ (только по здравоохранению их 11). Вероятно, было бы гораздо эффективнее планировать мероприятия исходя из финансовых и организационных возможностей.

Необходимо на всех уровнях формировать новые подходы к решению социальных проблем: с ориентацией на большую экономическую самостоятельность, на собственные силы, на возрождение традиций во всех сферах жизни — природопользовании, хозяйстве, внутрисемейных отношениях и т.д. Перспективным видится развитие малого бизнеса. На финансовую поддержку малого бизнеса в республике в 2002 г. было выделено 11 млн руб., освоено же всего 2,6 млн руб.¹⁴ А одними декларациями положение не поправить.

Примечания и ссылки

¹ Республика Алтай в 2001 году: Статистический ежегодник. — Горно-Алтайск, 2002. — С. 58; Российская газета. — 2003 г. — 25 апреля. — С. 6.

² Суразакова С.П. Социально-экономическое положение Республики Алтай и проблема выбора модели развития // Социально-экономическое развитие Республики Алтай, международное сотрудничество в Алтайском горном регионе и перспективы развития транспортной системы на юге Западной Сибири. — Горно-Алтайск, 2001. — С. 8–9.

³ Тюхтенев С.С. Республика Алтай — субъект Российской Федерации. Проблемы ее становления и развития // Актуальные проблемы конституционно-правового становления Республики Алтай. — Горно-Алтайск, 2002. — С. 8.

⁴ Троицкая Т.А. Устойчивое развитие и качество населения: диалектика взаимодействия // Республика Алтай (Алтай — Золотые горы): Модели и механизмы устойчивого развития. — Горно-Алтайск, 2001. — С. 74.

⁵ Республика Алтай в 2001 году. — С. 76.

⁶ Там же.

⁷ Михайлова С.А. Состояние здоровья детей и подростков, проживающих на территории Горного Алтая // Республика Алтай (Алтай — Золотые горы): Модели и механизмы устойчивого развития. — С. 303.

⁸ Малчинов Н.М. Проблемы районирования условий жизнедеятельности населения горных территорий Южной Сибири // Там же. — С. 306–307.

⁹ Республика Алтай в 2001 году. — С. 176–177.

¹⁰ Минаев А.И. Динамика демографической ситуации в Республике Алтай // Проблемы социально-экономического и экологического развития Республики Алтай: Состояние и перспективы. — Горно-Алтайск, 2001. — Ч. II. — С. 13; Троицкая Т.А. Устойчивое развитие и качество населения: диалектика взаимодействия. — С. 74.

¹¹ Социально-экономическое положение регионов Сибирского федерального округа в январе-сентябре 2001 года. — Горно-Алтайск, 2001. — С. 51.

¹² О положении в Республике Алтай: Доклад главы РА, председателя правительства М.И. Лапшина на девятой сессии Госсовета — Эл Курултай 13 марта 2003 года // Звезда Алтая. — 2003. — №39. — С. 1.

¹³ Там же. — С. 3.

¹⁴ Постановление Правительства Республики Алтай №266 от 16 сентября 2002 г.

М.С. Каташев
(г. Горно-Алтайск)

ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В ВОСПРИЯТИИ ЖИТЕЛЕЙ ГОРНОГО АЛТАЯ В КОНЦЕ 1980-Х ГОДОВ

Специфика экологических проблем в регионе обусловлена его природными особенностями и сложившейся отраслевой структурой экономики. В свою очередь ухудшение состояния природной среды ведет к снижению показателей качества жизни населения, социального самочувствия людей.

Понять, осознало ли общество опасность появления новых угроз, связанных с ухудшением состояния окружающей среды, и в какой степени,

позволяет изучение экологического сознания населения. Восстановить картину экологического сознания в исторической ретроспективе позволяет метод контент-анализа — рейтинговое изучение экологических проблем по материалам прессы.

Представление о социально-психологическом климате и роли экологического фактора в общественно-политической жизни в Горном Алтае могут, в частности, дать дискуссии по экологическим проблемам, развернувшиеся в 1987–1989 гг., и публи-

кации газеты “Звезда Алтая” — единственного в то время русскоязычного издания в области.

По степени информативности газетные материалы можно разделить на: 1) статьи специалистов, 2) публикации журналистов газеты, 3) письма читателей.

Статьи специалистов представляли собой сжатые научные работы небольшого объема, содержавшие анализ проблемы в доступной для читателя форме.

Журналисты в своих публикациях стремились донести свое видение проблемы, воздействуя на чувства и эмоции читателя. Их задача заключалась в том, чтобы сформировать общественное мнение, сделать проблему публичной и обсуждаемой.

Письма читателей — наиболее чувствительный индикатор социально-психологического климата. Их авторы — простые обыватели — проявляли обеспокоенность состоянием среды своего проживания. И читатели, и журналисты акцентировали внимание на наиболее болезненных и острых экологических проблемах. Вместе с тем подборку писем и статей в газете организовывала редакция, и часто публикации на экологическую тему отражали мнение областного руководства.

В 1987–1989 гг. в общем потоке писем, поступивших в редакцию газеты “Звезда Алтая”, сообщения на экологическую тематику составляли 7,6–7,8%. Тема экологии занимала 6-е место, уступая по количеству писем проблемам жилья, транспорта, торговли, связи, сферы услуг — наиболее важным областям жизнедеятельности и быта человека. Можно констатировать, что экологические потребности занимали заметное место в иерархии социальных запросов населения.

За три года (1987–1989) в газете “Звезда Алтая” была напечатана 361 публикация по экологической тематике. При этом если за 1987–1988 гг. число публикаций было относительно стабильным — 83–87 соответственно, то в 1989 г. их число достигло 191, превысив показатели предыдущего года почти в два раза. Особенно возросло число писем читателей — в 3 раза, что свидетельствует о растущей обеспокоенности населения состоянием окружающей среды.

Изменение характера публикаций газеты также указывает на стремительную экологизацию общественного сознания: за 1987–1989 гг. доля статей специалистов в общем объеме публикаций снизилась с 51,8 до 24%, в то время как журналистских публикаций увеличилась с 22,9 до 30,0%, а писем читателей — с 25,3 до 46,0%. То есть если в 1987 г. в освещении экологических проблем преобладали статьи специалистов, то с 1988 г. — письма читателей.

При этом строительству Катунской ГЭС было посвящено 105 публикаций, последствиям деятельности леспромпхозов — также 105, вопросам загрязнения окружающей среды областного центра — 48, проблемам браконьерства, незаконного сбора ценных трав, последствий “дикого” туриз-

ма — 38, сельскохозяйственного загрязнения вод и санитарного неблагополучия сельских населенных пунктов — 31, исчезновению колхозных лесов вследствие незаконных порубок — 19, экологическим последствиям сельскохозяйственного производства — 9, ядерным испытаниям на Семипалатинском полигоне — 6.

Особенно увеличилось число публикаций по вопросам строительства Катунской ГЭС и последствий деятельности леспромпхозов в 1989 г., что подчеркивает возросшую актуальность указанных проблем для населения. Учитывая, что руководители области были заинтересованы в создании собственной энергетической базы на территории Горного Алтая и выводе лесных ресурсов из ведения краевых ведомств, неудивительно, что вопросы строительства Катунской ГЭС и функционирования леспромпхозов газета освещала с позиций областного руководства. Однако тактика редакции со временем менялась.

Дискуссия по проблемам строительства Катунской ГЭС началась в октябре 1986 г. В это время на турбазе “Катунь” проходила научная конференция по экологическим проблемам Катунского бассейна в связи с его энергетическим освоением. Были выработаны рекомендации, адресованные проектировщикам и планирующим ведомствам, а разобраться по спорным вопросам предлагалось беспристрастным организациям. 1 декабря 1986 г. в газете “Правда” была опубликована статья «О “дешевых” киловаттах реки Катунь», в которой строительство ГЭС рассматривалось с критических позиций.

В 1987–1989 гг. редакция газеты “Звезда Алтая” вела пять рубрик, посвященных строительству Катунской ГЭС. Надо сказать, что в большинстве материалов высказывалась поддержка строительства. При этом основное место занимали статьи специалистов — 47,4%, в то время как удельный вес писем составил 33,6%, статей журналистов — 19%. Однако в 1989 г. количество статей специалистов уменьшилось почти в 2 раза по сравнению с 1987 г., их удельный вес в общем объеме публикаций сократился с 32 до 7%. А вот количество публикаций журналистов увеличилось в 3 раза, а писем читателей — в 32 раза. Удельный вес материалов журналистов увеличился с 6 до 8%, а писем читателей — с 1 до 17%.

Такие изменения в структуре публикаций на тему строительства Катунской ГЭС свидетельствуют, прежде всего, о стремительной политизации данной проблемы в общественном сознании. В частности, сокращение количества статей специалистов в 1989 г. и резкий приток писем и журналистских статей объясняется возросшей активностью противников строительства Катунской ГЭС.

Изменилось и содержание статей специалистов. Если в первое время их содержание носило информационно-познавательный характер, то с расширением агитационной деятельности противников строительства ГЭС публикации приобрели конфронтационный стиль и оборонитель-

ную направленность. Больше внимания стало уделяться критике позиций противников строительства ГЭС, опровержению их доводов. После 12 июня 1989 г., когда решением Государственной комиссии проект строительства был отклонен, в общем числе публикаций стали преобладать материалы противников строительства ГЭС: по статьям специалистов — 60%, по журналистским публикациям — 80%, по письмам читателей — 50%.

Все это отражалось на формировании национального самосознания коренного населения. Ведущую роль в этом сыграли представители алтайской интеллигенции, независимо от их позиции — противников или сторонников сооружения Катунской ГЭС. Национальная интеллигенция выражала как надежды, так и опасения, связанные со строительством ГЭС. И “почвенники”, и “технократы” отстаивали свои взгляды, аргументируя их интересами алтайской нации. В этническом самосознании возникло противопоставление “мы — они”. Противники строительства ГЭС усматривали угрозу в деятельности министерств, сторонники наделяли образом врага представителей “зеленых” организаций из крупных городов. Закрепившиеся стереотипы послужили стимулом к самоорганизации этноса, мобилиующим фактором в становлении национального движения.

Лидером по количеству публикаций в газете на экологические темы была и проблема последствий деятельности леспромпхозов. В течение десятилетий в лесном хозяйстве Горного Алтая закрепился экстенсивно-сырьевой тип хозяйствования с ориентацией на вывоз необработанной древесины за пределы региона. Во второй половине 1980-х годов лес вырубался в среднем со 7395 га лесопокрытой площади в год. Нельзя не отметить деструктивную деятельность лесозаготовителей по отношению к природе. Это — и факты трелевки древесины, разрушавшей почвенный покров, и мелиорация рек, использование малых речек и ручьев в качестве лесовозных дорог, рубка леса в водоохранных и орехопромысловых зонах, захламливание территории порубочными остатками, вследствие чего изменялся гидрологический режим рек, сокращалась фауна, исчезали лесопокрытые массивы. Проблема леса волновала население и северных таежных, и южных высокогорных сел.

В течение 1987–1989 гг. по вопросам лесного хозяйства было опубликовано 105 статей и писем, или 29,1% от общего объема публикаций по экологической тематике. При этом доля публикаций по проблеме выросла с 31,25% в 1987 г. до 57,79% в 1989 г. Особенно значительным был рост числа писем читателей — в 4 раза за три года.

Дело в том, что прямое подчинение лесной промышленности Горного Алтая краевому ведомству отрицательно сказалось на состоянии лесных ресурсов региона. Поэтому устремления областных властей, стремившихся переподчи-

нить отрасль из краевого в областное ведение, находили поддержку среди всех слоев населения. В данном случае областные власти находились в более выигрышном положении, чем по проблеме Катунской ГЭС. Поддержка общественного мнения облегчала достижение цели, что определило активно-наступательный характер публикаций: они иллюстрировали последствия деятельности лесозаготовителей и преподносились в острой эмоциональной форме.

Горный Алтай — традиционно сельскохозяйственный регион. Удельный вес сельского населения в области к 1989 г. составлял 75% от его общей численности. Агропромышленный комплекс является базовой отраслью экономики региона. Естественно, что проблемы экологии села — хозяйственно-бытовое загрязнение вод и населенных пунктов, истощение сельских лесов, эрозия почв, истощение сельхозугодий, химизация — не могли не волновать людей.

Источниками загрязнения вод в сельской местности служили объекты животноводческой отрасли, частный сектор, складские помещения. И хотя уровень содержания органических и вредных веществ в реках не превышал ПДК, факты загрязнения имели слишком частый и повсеместный характер и не могли остаться незамеченными для населения.

Негативное воздействие на лесной покров оказывал выпас скота. За десятилетие (1980–1990 гг.) площадь деградированных насаждений вследствие выпаса скота и потрав лесокультур увеличилась на 61%.

Всего по экологическим проблемам села было опубликовано 65 статей и писем, при этом доля писем читателей составила почти 45%. В 1989 г. число публикаций на эту тему возросло по сравнению с 1987 г. в 3 раза. Причем в 1988 г. на первое место вышла проблема загрязнения вод, а в 1989 г. — истощения колхозно-совхозных лесов. Дело в том, что на 1989 г. пришелся пик активности кампании против деятельности леспромпхозов, что и отразилось в массовом сознании.

Экологические последствия сельскохозяйственного производства оказываются прежде всего в поле зрения специалистов. Удельный вес публикаций по этому аспекту проблемы составил 16% от напечатанного на тему экологических проблем села. В основном это статьи специалистов и журналистов.

Четвертое место по количеству публикаций по экологической тематике — за проблемой загрязнения окружающей среды г. Горно-Алтайска. Техногенному воздействию подверглись все элементы природной среды города: микроклимат, атмосферный воздух, наземные воды, почвенный покров, но более всего оно проявилось на состоянии водной и воздушной среды.

Источниками загрязнения воздуха являлись городские котельные и автотранспорт. Кроме того, сказывалось неблагоприятное расположение города. Горно-Алтайск находится в долине,

окруженной горами, что всегда препятствует свободной циркуляции воздуха и ведет к скоплению вредных веществ в приземной атмосфере. Зимой положение ухудшается тем, что холодный воздух опускается вниз, препятствуя рассеиванию выбросов. Поэтому коричневый “смог”, висящий над городом в зимнее время, — привычное явление. В 1989 г. в воздушной среде города отмечалось превышение ПДК по пыли в 2,7 раза, двуокиси серы — в 2,8 раза, окиси углерода — в 1,3, двуокиси азота — в 1,8 раза. Загрязнение приземной атмосферы города ведет к росту легочных заболеваний. В начале 1990-х годов Горно-Алтайск имел самые высокие в области показатели по заболеваемости органов дыхания.

Источниками загрязнения городских водоемов были предприятия промышленности, транспорта, жилищно-коммунального хозяйства, частного сектора, но больше всего многочисленные свалки бытового мусора, расположенные по берегам рек. Вплоть до 1988 г. промышленные предприятия не имели очистных сооружений. Основными загрязнителями водной среды являлись нефтепродукты, фенолы, нитратные вещества, взвешенные вещества. По данным городской санэпидемстанции, в 1989 г. уровень концентрации нефтепродуктов в реке Майма превышал ПДК в 1,5–2 раза, взвешенных веществ — в 2–2,5 раза. Городские реки относятся к числу сильно загрязненных водоемов.

Решение экологических проблем Горно-Алтайска затруднялось из-за неразвитости инфраструктуры и социальной сферы, отсутствия газопровода, слабости энергетической базы, использования устаревших видов топлива (дров и угля).

Недовольство горожан состоянием среды проживания отразилось на страницах газеты. Число публикаций на данную тему интенсивно увеличивалось: за 1987–1989 гг. их рост составил 6,6 раза, удельный вес в общем объеме возрос в 6,7 раза. Наибольшее количество писем пришлось на 1989 г., причем около 40% из них имели коллективное авторство. Данное обстоятельство свидетельствует об активном проявлении экологического сознания горожан. Горноалтайцы выражали серьезную озабоченность экологическим состоянием города.

Довольно заметными на общем фоне были публикации на тему браконьерства и бытового загрязнения рекреационных территорий — 10% от общего числа публикаций по экологической тематике, что характеризует природно-географическую специфику региона.

Особенно возросло количество публикаций (в 2 раза) в 1987–1988 гг., а в 1989 г. вообще отмечен спад количества писем. Данные показатели противоречат общей тенденции динамики публикаций по экологической тематике. Видимо, указанные проблемы уже не представляли интереса

для населения. К тому же, к концу 1980-х годов в связи с обострением общественно-политической ситуации в стране, изменился стереотип “врага природы”: фигуры хищника-браконьера и туриста-“дикаря” отошли на задний план, уступив место представителям действующей “командно-административной системы”.

В стороне находилась тема ядерных испытаний на Семипалатинском полигоне. Количество публикаций по ней составляло всего 6, и все они приходится на апрель–июль 1989 г. Им предшествовали три публикации в краевой газете “Алтайская правда”, послужившие причиной молниеносного распространения тревожных слухов. Содержание статей в “Звезде Алтая” носило успокоительный характер, специалисты стремились доказать людям безвредность подземных ядерных взрывов для их здоровья.

Итак, динамика публикаций по экологической тематике в газете “Звезда Алтая” за 1987–1989 гг. свидетельствует об их увеличении (в 4,3 раза) и прежде всего писем (в 6,7 раза).

Особенно выделяется 1989 год, на который приходится 52,9% от всего объема опубликованного на экологическую тему. Причем доля писем в редакцию составила 62,6% от их общего числа. Активизация экологического сознания жителей Горного Алтая, отмеченная в 1989 г., происходила на фоне резкого обострения кризисной ситуации в стране.

Самое большое количество публикаций связано с вопросами строительства Катунской ГЭС и деятельности леспромхозов (58,2%). Областная власть проявляла прямую заинтересованность в озвучивании данных проблем. Но как показывает анализ, начиная с 1988 г. позиции противников строительства Катунской ГЭС в регионе упрочились.

Интенсивно увеличивалось число публикаций об экологическом неблагополучии г. Горно-Алтайска (в 6,6 раза), что свидетельствует о ее остроте и актуальности этой проблемы в восприятии жителей города. Горожане проявляли растущую озабоченность состоянием окружающей среды своего непосредственного проживания. Традиционно же освещаемые темы — браконьерство, “дикий туризм” — потеряли актуальность.

Анализ публикаций в газете “Звезда Алтая” по экологической тематике в 1987–1989 гг. свидетельствует об ухудшении социального самочувствия жителей региона, об осознании ими неблагополучия своей окружающей среды. Однако на активизацию экологического сознания людей в значительной степени повлиял внешний фактор, а именно стремительно развивавшаяся политизация общественной жизни. В целом можно сказать, что освещение в газете экологических проблем в значительной степени отразило восприятие жителями экологической ситуации и повлияло на формирование социально-психологического климата в Горном Алтае.

Перссон-Фишер Ульрика
(г. Уппсала, Швеция)

РЕСПУБЛИКА АЛТАЙ И ЕЕ НАЦИОНАЛЬНЫЕ МЕНЬШИНСТВА*

Представьте себе прекрасную долину в окружении тайги и гор, покрытых лесом. Жаркий летний день, и 100 000 человек, собравшихся на фестиваль. Большой парад, люди в красивой традиционной одежде. Традиционные дома с традиционным скошенным перекрытием. На сцене — традиционная музыка, танцы, а также старинные сказания и представления шаманов. Все чувствуют коренных жителей — алтайцев. Называется фестиваль Эл Ойын — Фестиваль Всех Народов. Проводится он летом в Республике Алтай, на юго-западе Сибири, в Российской Федерации...

Что такое “национальное меньшинство”? Существует ли какое-то “меньшинство” на Алтае? Или там множество “меньшинств”? А может быть, таковых вообще здесь нет? Я еще вернусь к этим вопросам о Республике Алтай, в которой я проводила свои исследования летом 2002 года**, но сначала — небольшое пояснение.

Когда вы будете читать этот текст, у вас может возникнуть вопрос: “Что это? Совсем не об этом следовало бы говорить антропологу. Все это скорее из другой области: политики, управленцы, ученые рассуждают о таких вещах, им и обосновывать решения по этому поводу”. Или, возможно, сложится впечатление, что эти вопросы слишком поверхностны и легковесны, и вы бы предпочли узнать что-нибудь конкретное о культуре, стиле жизни, обычаях коренного населения Республики Алтай. Да, конечно, описание жизни и культурных особенностей имеет большое значение, и именно об этом обычно говорят антропологи. И тем не менее я бы хотела обратить ваше внимание на то, что культура и особенности жизни народа не могут быть поняты, если не понят более широкий контекст, в котором этот народ существует.

Коренное население Республики Алтай одновременно является частью населения нации-государства — Российской Федерации — в котором большинство представлено этническими русскими, причем та же ситуация наблюдается и в самой Республике Алтай. Более того, коренное население испытывает на себе эффекты того, что ученые, представители администрации, политики говорят и думают о нем, а также тех программ, которые для него разрабатываются. Эти факторы предопределяют своеобразные границы того, что коренные народы Республики Алтай могут делать и думать, как жить. Внешние факторы сужают диапазон возможностей коренных народов, и они вынуждены приспосабливаться к данным условиям. И здесь я попробую проанализировать один из примеров того, как это происходит.

Концепт “меньшинство”

Меньшинства Республики Алтай? Что значит *меньшинство*? Концепт “меньшинства” представляется простым, естественным и однозначным: это численно меньшая группа в сравнении с численно превосходящей ее. Но не все так просто. “Численно уступающая группа” — еще не все, что подразумевается под данным концептом. Например, белокожее население Южной Африки во времена апартеида представляло собой численное меньшинство, но назвать этих белых “меньшинством” вряд ли корректно. Концепт меньшинства часто подразумевает ситуацию маргинализации — политической, экономической или символической — как, в частности, обстояло дело с чернокожим населением в Южной Африке при апартеиде, несмотря на его численное превосходство. Быть “меньшинством” — значит быть уязвимой, притесняемой группой в отличие от более сильного влиятельного “большинства”. Отсюда — требования особых привилегий и прав для “меньшинства”. И группы, считающие себя “меньшинствами”, часто ведут борьбу за получение этих прав и привилегий через соответствующие организации. В последнее время это стало обычной практикой, в том числе и в России.

Следовательно, концепт “меньшинства” должен рассматриваться в политическом и экономическом контексте. Смысл этого понятия встраивается в существующую ситуацию, поэтому такое значение имеет то, как определяется “меньшинство” и какими должны быть характеристики группы, чтобы она могла претендовать на статус “меньшинства”. Концепт “меньшинства” социально сконструирован, и важное место в этой конструкции отводится аспекту власти. “Большинство” — группа, которая не является притесняемой и уязвимой, группа, наделенная властью, часто выступающая в роли того, кто решает, какие из других групп получат статус “меньшинств”, а какие — нет, а также какие права, экономическую помощь и какого рода признание получают эти “меньшинства”. При таком положении дел “большинство” наделяет “меньшинства” правами и привилегиями до тех пор, пока это не представляет для “большинства” какой-либо угрозы. В определенном смысле претензии на статус “меньшинства” — это способ выражения не имеющими власти группами требований особых прав, привилегий, экономической помощи и символического признания. Примерами таких “особых прав и привилегий” являются права на землю, охоту, рыболовство, уменьшение налогов, доступ к получению образования и медицинской помощи и т.д. Поскольку все претендующие группы не могут

* Перевод О.В. Пак (О.В. Колесниковой).

** Я хотела бы поблагодарить Swedish Riksbank Foundation за помощь в проведении исследования.

быть признаны “меньшинствами”, то между ними постоянно ведется борьба за право на этот статус, который является дефицитным ресурсом, открывающим доступ к другим редким ресурсам, материальным или символическим.

Таким образом, между отдельными группами ведется непрерывная борьба за право считаться “меньшинством”. Кроме того, существует противостояние между “меньшинством” и “большинством”. Следовательно, концепт “меньшинства” не может рассматриваться как нейтральный или естественный. Он конструируется в специфическом социальном, экономическом и политическом контекстах.

Категория “малочисленные народы Севера”

Как и в прошлом, сегодня в России близким по смыслу к концепту “меньшинство” является понятие “малочисленные народы Севера”. Эта категория, ставшая привычной с советских времен, используется до сих пор. Она также является социально сконструированной. В советское время концепт “малочисленные народы Севера” использовался для обозначения двадцати шести групп аборигенного населения. Эти “малочисленные народы Севера” считались отстающими, испытывающими потребность в помощи и поддержке, поэтому в отношении них разрабатывались специальные программы развития, им предоставлялись льготы. Советское государство стремилось трансформировать их образ жизни из состояния “примитивного коммунизма” в состояние социализма. Во имя этой цели советское государство вкладывало в развитие малочисленных народов Севера значительные ресурсы. Последствия такой государственной политики в отношении коренных народов были ощутимы. Считать их благоприятными или негативными — вопрос спорный и неоднозначный, и я не ставлю своей целью дать на него ответ. Но я с уверенностью могу сказать, что произошли *глубокие* перемены в жизни и культуре этих народов, и они во многом связаны с тем, как советское государство конструировало образ этих групп, а также с той политикой, которая осуществлялась в их отношении. Коренное население Алтая в советское время не рассматривалось как “малочисленный народ Севера”.

Сегодня понятие “малочисленные народы Севера” продолжает использоваться, а группам, имеющим этот статус, уделяется особое внимание, так что этот концепт продолжает играть свою роль в политическом и экономическом контекстах. И хотя понятие “меньшинства” не ограничивается понятием “малочисленные народы Севера”, последняя категория широко используется и прочно ассоциируется с темой меньшинств в России. Дискуссии, которые возникают на тему коренных народов, их прав, привилегий, признания, до сих пор тесно связаны с категорией “малочисленные народы Севера”. Фактически почти все “меньшинства” относятся в Российской Федерации к “малочисленным народам Севера”.

Таким образом, в России до сих пор сохраняет свою актуальность и ценность статус “малочисленные народы Севера”. Принадлежать к этой категории населения России — значит обладать редким, ценным ресурсом, который может открыть доступ к другим дефицитным ресурсам.

Далее я остановлюсь на некоторых аспектах категории “малочисленные народы Севера” в связи с коренным населением и ситуацией в Республике Алтай, а также опишу ряд последствий, вытекающих из формального определения этой категории и показывающих, что эта категория не является ни естественной, ни нейтральной, а представляет собой социально нагруженную конструкцию.

“МАЛОЧИСЛЕННЫЕ народы Севера” и Республика Алтай

Прежде всего, рассмотрим аспект “малочисленные народы Севера”. И в советское время, и сегодня этот аспект “малочисленности” был и остается центральным в дискуссиях о меньшинствах. Если полагать, что “малочисленный” подразумевает только численно меньшую в сравнении с численно большей группой в сообществе, тогда коренное население Республики Алтай, без сомнений, является “малочисленным”. В республике 60% населения — это этнические русские и только 30% — коренные алтайцы. Такая ситуация характерна для этого региона вот уже около ста лет.

Но дело в том, что “малочисленный” подразумевает не только эту сравнительную численную “малость”, и коренное население Республики Алтай не признается официально как “малочисленный народ”. В Федеральном законе 1999 г. “О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации” концепт “малочисленный” имеет точное определение. Утверждается, что “малочисленными народами следует считать народы, проживающие на территории, традиционно занимаемой их предками, сохраняющие традиционный жизненный уклад, экономические системы и приспособления и *насчитывающие меньше, чем 50 тысяч человек*” (статья 1, параграф 1. Курсив мой. — Авт.). Таким образом, “малочисленный” в российском контексте определяется как насчитывающий меньше чем 50000 человек. Что же с коренным населением Республики Алтай? Оно насчитывает 60000 человек! А разница в 10000 человек слишком велика для того, чтобы считаться “малочисленным народом”!

Но почему именно 50000? Я не знаю. Это политическое решение, следствием которого явилось исключение коренного населения Республики Алтай из группы “малочисленных народов”. 50000 — это произвольно выбранное число, не имеющее каких-то естественных оснований. Возможно, этот выбор обусловлен риском включить в “малочисленные народы” чересчур много групп, что обходилось бы государству слишком дорого в смысле финансовой и другой поддержки этих народов.

А поскольку предпочтение отдано концепту “малочисленный” в сравнении с “меньшинством”, то во внимание не принимается тот сравнительный аспект последнего, предполагающий противопоставление двух групп: “меньшинства” и “большинства”. Концепт “малочисленный” — категория абсолютная, безотносительная. Кроме того, выбор этой категории исключает также аспект маргинализации, поскольку если бы маргинализация выступала каким-то критерием, то коренное население Республики Алтай, возможно, считалось бы “меньшинством”. Как можно заметить, наиболее значимые политические и административные посты занимают отнюдь не коренные алтайцы. Относительно более благополучные районы на севере республики и единственный город Горно-Алтайск, который и является столицей, по большей части заселены этническими русскими. А в более бедных сельских районах южной части республики большинство населения составляют коренные алтайцы.

Итак, категория “малочисленный” совсем не представляется ни естественной, ни нейтральной. Это социальный конструкт, который исключает коренное население Республики Алтай из группы “малочисленных народов Севера”.

“Малочисленные НАРОДЫ Севера” и Республика Алтай

Обратим внимание на аспект “малочисленные народы Севера”. В советской этнографии была разработана теория этносов и национальностей. Термины “этнос” и “национальность” имеют значение, приблизительно схожее с тем, что для антрополога из Западной Европы вроде меня значат концепты “народ” (“a people”) или этническая группа (“an ethnic group”). Очень подробно и скрупулезно разработанная в советское время теория этносов имела точное объяснение того, какая группа представляет собой нацию, какая является этносом, а какая может претендовать только на статус субэтноса или субсубэтноса. Советской наукой были описаны и представлены некие объективные критерии для этой классификации, которые далеко не всегда совпадали с самоидентификацией людей. И такой подход к пониманию групповых классификаций до сих пор сохраняет свои прочные позиции в российской науке и практике, что я могу заключить из опыта своих наблюдений в Республике Алтай. Так, местные этнографы в разговоре со мной отмечали, что не существует народа “маймалар”, что маймалары не являются отдельной группой, что они представляют собой только одну из субсубгрупп. Однако позже я встретила женщину, которая уверенно сказала мне: “Я маймаларка”. И это только один из примеров того, как порой не совпадают точки зрения ученого и обычного человека.

Считается, что в Республике Алтай проживает только один коренной народ — алтайцы. И не принимается во внимание, что когда в 1922 г. было создано соответствующее административное образование, то на данной территории про-

живало как минимум шесть различных групп коренного населения: алтай-кижи, тубалары, кумандинцы, челканцы, теленгиты и телеуты. Алтай-кижи были и остаются самой большой из групп, остальные считаются просто “алтайцами”. Меньшие группы было принято рассматривать как субгруппы, а не как отдельные народы. Такая ситуация имеет место и сегодня.

Само понятие “алтайцы” появилось в речи миссионеров в 1870 году, а позже стало использоваться учеными и администрацией. И создается впечатление, что как минимум до начала XX в. понятие “алтайцы” не употреблялось коренными жителями или отдельными группами населения данной территории для самоидентификации. Конечно, можно возразить, сославшись на то, что все это имело место слишком давно, и, возможно, сейчас коренное население Республики Алтай определяет себя именно “алтайцами”. Однако совпадает ли существующая научная классификация населения Алтая с его самоидентификацией — вопрос, требующий дальнейшего изучения.

Во время своей экспедиции на Алтай я наблюдала, как некоторые группы вели активную деятельность за утверждение и признание их особой идентичности: не по принадлежности к группе “алтайцев”, а в соответствии с более детальным групповым делением коренного населения. В частности, кумандинцы и телеуты требовали признания того, что являются отдельными народами и потому не могут восприниматься только как “алтайцы”. В настоящее время они получили статус “малочисленных народов Севера”. Таким образом, им удалось добиться официального признания их отдельными народами, что, конечно, отличается от простого причисления их к “алтайцам”. Имея статус “малочисленных народов Севера”, они получили доступ к соответствующим льготам, например таким, как скидка с налога для развития национальной промышленности.

Считают ли себя алтайцами другие коренные жители Республики Алтай, или, в первую очередь, они относят себя к каким-либо иным, меньшим группам? Как люди определяют и оценивают свою идентичность, почему? Это вопросы, требующие дальнейших эмпирических исследований.

Тем не менее я укажу еще на один важный момент. Будучи на Алтае, я заметила некую тенденцию подчеркивать именно “собирательную” идентичность — алтайское единство. Эта тема возвращается нас к фестивалю Эл Ойын, который я описывала вначале. На протяжении всего праздника акцент делался на алтайском единстве: “Все мы — алтайцы”. Да и проводился фестиваль с целью славить Алтай и единство алтайцев. Тенденция стимулировать алтайское единство исходит от политической и экономической власти республики, а также местной интеллигенции. В перестроечные времена продвижение алтайского единства значительно набрало силу. Однако эти объединительные попытки сталкиваются с усилиями отдельных групп коренного населения утвердить иную, свою особую идентичность.

Данный конфликт, как я думаю, напрямую связан с политической и экономической ситуацией в регионе. Республика Алтай получила свой сегодняшний статус десять лет назад, когда распался Советский Союз. Этот статус имеет большое значение в контексте политических и экономических проблем постсоветского общества и может расцениваться как нечто, что обеспечивает стабильность и политическую и экономическую независимость, а также гарантирует республиканской элите соответствующие посты. Кроме того, существуют опасения по поводу того, что экономические интересы близлежащего Алтайского края, более далеких соседей (Кемерово, Новосибирска), а также Москвы потребуют активного использования естественных ресурсов Горного Алтая. Поэтому республиканский статус так важен: он позволяет умерить притязания заинтересованных соседей, а также предотвратить строительство железной дороги между Китаем и Россией, которая, если проект осуществится, пройдет по территории республики. Бытует мнение, что в случае появления русско-китайской дороги Горный Алтай станет всего лишь коридором, и последствия этого проекта расцениваются как далеко не самые лучшие.

Осенью 2002 г. в России проводилась Всероссийская перепись населения, в которую, помимо прочего, был включен вопрос о национальной принадлежности. Лето стало для Республики Алтай временем страхов и опасений по поводу вероятности потерять свой статус, если полученные результаты переписи окажутся “несоответствующими”. Дело в том, что для сохранения своего статуса Республика Алтай должна иметь алтайское население, а не группы кумандинцев, челканцев, тубаларов, теленгитов или телеутов. В связи с этим можно было наблюдать, как местные власти прилагали все усилия к тому, чтобы коренное население “почувствовало” свое “алтайское единство” и указало в переписи “алтайскую” национальность. В частности, Эл Ойын был организован центральной властью республики, которая вложила в этот фестиваль немало ресурсов. Его посетило 100 000 человек, что составляет половину населения всей республики. Телевидение и радио тоже не остались в стороне, активно информируя аудиторию о происходящем на Эл Ойын. Легко понять, что фестиваль оказал большое влияние на решение коренного населения по поводу выражения своей идентичности: и в переписи, и в повседневной жизни. Кроме того, правительство республики посылало в деревни людей, которые должны были убеждать селян регистрироваться в переписи именно как “алтаец”, а не “тубалар”, например.

Если бы группы кумандинцев, челканцев, телеутов, тубалар и теленгитов могли считаться отдельными народами, они могли бы рассчитывать на статус “малочисленные народы Севера”, поскольку каждая из этих групп насчитывает гораздо меньше, чем 50 000 человек. Тогда эти группы коренного населения могли бы получить признание, льготы, особые права. Но тогда возникла бы угро-

за стабильности республики. Эта ситуация выражает конфликт интересов, в котором аспекты власти и маргинализации оказываются не так уж важны. Значение имеет именно сам конфликт интересов, безотносительно к тому, есть ли у опасения потерять республиканский статус достаточные основания или нет. Вопрос “Кто ты?” на Алтае не является политически невинным. И то, как понимается концепт “народ”, оказывается совсем не нейтральным и естественным, а социально сконструированным в специфическом политическом и экономическом контекстах. Таким образом, в зависимости от разных точек зрения, можно сказать, что в Республике Алтай нет ни одного или есть одно или же несколько национальных меньшинств!

“Малочисленные народы СЕВЕРА” и Республика Алтай

Перейдем к третьему аспекту понятия “малочисленные народы Севера”. Дискуссии о правах меньшинств в России, ведущиеся политиками, учеными, местными и федеральными организациями, очень тесно ассоциируются с Севером, даже Арктикой и Приполярьем. “Север” упоминается раз за разом, как только речь заходит о меньшинствах. Например, Российская федеральная организация, которая занимается вопросами коренных народов, называется Российской ассоциацией коренных народов Севера. Международные организации (такие как, например, Арктический совет или Форум северных исследований) и ученые, изучающие проблемы меньшинств, также в случае с Россией обращают свое внимание именно на “Север”. Просмотр библиографической базы данных показывает, что большинство доступной международной научной литературы по вопросам меньшинств в России посвящено изучению северных районов. Проблема меньшинств практически синонимична проблематике Севера. Эта “северная риторика”, как кажется, подразумевает гораздо больше, чем просто географическое местоположение. Она выступает критерием или неотъемлемым качеством того, что значит быть “меньшинством”.

Что же насчет Республики Алтай? Она расположена в юго-западной Сибири и граничит с Казахстаном, Китаем и Монголией. Когда вы попадаете в эту часть России, то оказываетесь на юге страны. Я не думаю, что этот регион может рассматриваться как “Север”. Фактически Республика Алтай находится на той же широте, что и Бельгия. Отсюда напрашивается вывод, что Республика Алтай должна быть исключена из дискуссии на тему меньшинств, поскольку та слишком тесно связана с проблематикой Севера. Тем не менее, как я уже упоминала, кумандинцы и телеуты официально оказались в числе “малочисленных народов Севера”. Могу добавить, что мне даже было предложено изучать проблемы Севера именно в Республике Алтай.

Почему и зачем используется эта “северная риторика”? Данный вопрос также требует отдельного исследования, но очевидно, что такое

тесное переплетение проблематики меньшинств с проблематикой Севера не может быть ни нейтральным, ни естественным — это факт социального конструирования, позволяющего включать в число меньшинств одни группы и исключать другие. Я не вижу никаких рациональных оснований для того, чтобы так тесно связывать проблематику меньшинств с Севером, а не рассматривать ее в контексте всей России. Конечно, северные районы России требуют особого внимания в

силу специфики окружающей среды, разработки природных ресурсов, процессов деградации и т.п. Но это не имеет прямого, однозначного отношения к проблемам меньшинств, это не одно и то же. В такой ситуации коренные народы Республики Алтай, возможно, будут вынуждены воспринять “северную идентичность”, чтобы не оказаться исключенными из дискуссии о меньшинствах. Насколько удастся им чувствовать себя северянами? Вопрос пока остается открытым.

* * *

В своей статье я стремилась показать, что совершенно обычная, но политически и экономически важная категория “малочисленные народы Севера” не является ни естественной, ни нейтральной, а представляет собой факт социального конструирования. Кроме того, я старалась описать, какие последствия порождает этот конструкт для Республики Алтай. Коренное население республики официально не является “малочисленным”, поскольку насчитывает более 50 000 человек. Ситуация осложняется еще и тем, что не имеет однозначного решения вопрос, какие груп-

пы считать “народами”, “этнотами”, а какие — только “субэтнотами”. И наконец, устойчивое ассоциирование проблематики меньшинств с Севером, по определению, исключает Горный Алтай из дискуссии на тему меньшинств.

Такие концепты, как “меньшинства”, “малочисленный”, “народ”, “Север” конструируются в специфическом социальном контексте, и их использование не может не влиять на реальность, в которой живут люди. Как мне кажется, ситуация с коренным населением Республики Алтай в этом смысле показательна.

Б.А. Мышлявцев
(г. Новосибирск)

ОТНОШЕНИЕ К ЗЕМЛЕ У СОВРЕМЕННЫХ ТУВИНЦЕВ (на примере Монгун-Тайгинского кожууна)*

Введение частной собственности на землю в многонациональной России затрагивает не только экономическую и социально-политическую сферы жизни общества, но и религиозные, мировоззренческие установки населяющих ее народов. Отношение к родной земле, к природе и соответственно нормы природопользования в каждой культуре имеют свои особенности. Эти различия становятся еще ярче, когда речь идет о традиционных (или недавно бывших таковыми) и индустриальных обществах. Поэтому при проведении экономических преобразований важно учитывать специфику в понимании сущности понятия “собственность на землю”, чтобы избежать негативных последствий.

В данной работе рассматривается отношение современных тувинцев к земле и введению частной собственности на нее (на примере Монгун-Тайгинского кожууна Республики Тыва) во взаимосвязи с традиционными экологическими и религиозными представлениями. При этом автор основывается на материалах, полученных в ходе многолетних исследований, в том числе и материалах экспедиционной поездки 2002 г., когда было опрошено 10 жителей Монгун-Тайги. Беседы с информаторами проводились на тувинском и русском языке.

Вопросу об отношениях “человек — природа” применительно к тувинской культуре уделяли достаточно большое внимание такие исследователи XIX–XX вв., как Г.Н. Потанин, В.В. Радлов, Г.Е. Грумм-Гржимайло, Л.П. Потапов, С.И. Вайнштейн и др. Мы не будем останавливаться подробно на историографии вопроса, но исходя из результатов исследований предшественников, отметим, что практически все они указывают на отсутствие резкой противопоставленности между человеком и природой, на сакральность отношений “человек — родная земля”, закреплявшейся проводившимися до 1940-х годов коллективными молениями (*дагыыр*), обращенными к духам-хозяевам местности (*тайга-ээзи, даг-ээзи, суг-ээзи* т.д.). Отношения собственности на землю являлись также предметом научного изучения. Большинство авторов и, в частности, Л.П. Потапов¹ склоняются к мнению, что для этого института характерно переплетение феодальных и родовых прав на пользование земель. Однако вопрос о том, какой же смысл сами тувинцы вкладывали в понятие “собственность”, как они относились к различным видам собственности, обойден вниманием исследователей.

Для традиционного мировоззрения тюркских народов Сибири отмечается отсутствие резкой

* Работа выполнена при поддержке РГНФ (проект № 02-06-00-201).

противопоставленности между человеком и природой. Природа и человек взаимодействуют друг с другом не в рамках отношений “господство — подчинение”, а, скорее, в рамках привычной для данных культур системы родства². На этих отношениях базируется и жизнь социальная. Следовательно, социум и природа представляют собой единую систему. Для воззрений современных монгун-тайгинцев на отношения “человек — природа” характерна высокая степень традиционности. Тесная связь практически всех жителей двух имеющихся в районе поселков с родственниками, ведущими традиционный образ жизни, обеспечивает устойчивую трансляцию соответствующих представлений и среди людей, оторванных от традиционного образа жизни. Этому же способствует и изоляция района (около 12 часов пути до столицы Республики Тыва г. Кызыла), а также отсутствие в кожууне русского населения. Кроме того, в последние годы в Туве трансляция соответствующих представлений осуществляется и на государственном уровне. Во многих школах республики ведется предмет “Народная культура и обычаи”.

Большинство опрошенных информаторов не были согласны с утверждением “человек — царь природы” [*бойдустун хааны кижидир*]. По их мнению, человек и природа не противопоставлены друг другу, человек является такой же частью природного сообщества, как и другие живые существа. Типична реакция на эти утверждения:

“Как это человек — царь природы? Не может он быть царем. Человек живет вместе с природой”.

“Человек — дитя природы. Человек от природы не отделим”.

“Человек живет вместе с природой, как звери и птицы. Отличается он от них интеллектом. А душа у них одинаковая, только человек наделен умом”.

Это согласуется с выводом авторов монографии “Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек и общество” о том, что в мировоззрении тюрков “непреодолимой грани между человеком и природой не существовало”³. Менее распространено мнение, что природа создана Богом [*Бурган*] для человека, поэтому он может пользоваться ее богатствами по своему усмотрению. Такое мнение, в частности, разделяют тувинские христиане-протестанты (протестантская община насчитывает в Монгун-Тайге около 20 чел.).

Следует отметить также представление о нескончаемости природных благ. Некоторые считают, что эти блага не могут кончиться ни в каком случае:

“Дерево стареет, другие вырастают. Поэтому богатства закончиться не могут”.

“Богатства природы всегда будут. Даже несмотря на то, что человек делает, несмотря на загрязнение — не закончатся”.

Некоторые отмечают в то же время необходимость соблюдения определенных правил природопользования:

“Богатства природы не могут закончиться. Если охотиться в свой сезон — все будет нормально. Нельзя охо-

титься в то время, когда тарбаганы рожают. А так тарбаганы никогда не кончатся, потому что рожают каждый раз много детенышей”.

“Богатства природы не могут закончиться. С чего бы это? Даже если много охотиться — звери не кончатся. Мы знаем, когда нужно охотиться, знаем нужный сезон. А если охотиться не во время — тарбаганов может стать меньше. Если, например, придут чужие люди и будут охотиться не в сезон, мы их будем ругать. Мы знаем, что на горе Монгун-Тайга нельзя зверей убивать. Оттуда они к нам приходят”.

(Частое упоминание тарбаганов [сурков] в приведенных выше примерах связано с тем, что эти животные являются основным объектом охотничьего промысла монгун-тайгинских тувинцев.)

“Деревья на дрова можно брать только сухие, мертвые”.

Приведенные выше высказывания вытекают из представлений о цикличности бытия, о всеобщем восстановлении и обновлении после завершения определенного цикла. Менее распространено мнение, что “богатства природы могут закончиться.”

Для большинства монгун-тайгинских тувинцев всех возрастов, независимо от уровня образования (автор беседовал на эту тему с несколькими десятками человек), характерна вера в реальное существование духов — хозяев гор, местностей и воды (*тайга, даг, чер, суг ээлери*). Их реальное существование считается очевидным, вера в этих духов не воспринимается как религиозность:

“Я в Бога не верю. Не пойму, как люди могут верить в Христа или Будду. Их же никто не видел. Как можно верить какой-то книге? Это все сказки. А Хозяин тайги, конечно, есть, его постоянно люди встречают, и сам я видел”.

Информаторы описывают многочисленные случаи встречи людей с этими духами. Они описываются или как обычные люди в национальной одежде, или как великаны, или как звери, отмеченные признаком инаковости:

“Хозяин тайги может явиться в виде горного козла, тогда он будет с одним глазом, одним рогом, чтоб его узнали”.

Отмечается также связь между духами, родной землей и человеком, многие верят в реальность близких отношений между “Хозяйкой тайги” и понравившимися ей охотниками. Такие случаи “бывают и в наше время, только такой охотник никому об этом не расскажет, иначе он может умереть или лишиться удачи”. Местом обитания “Хозяйки тайги” и сакральным центром района является гора Монгун-Тайга. Эта гора и ее Хозяйка воспринимаются как источник благ для жителей данного района, поскольку ею определяются погодные условия в районе (часто в ответ на те или иные действия людей). На тесную связь Хозяйки именно с местными жителями указывают представления о том, что “когда в район приезжает много чужих, Хозяйка гневается, от этого портится погода”. Блага, даруемые Хозяйкой, считаются лишь на жителей данного района (“на всех их не хватит”). Земля и все, что на ней произрастает, мыслятся как “собственность” Хо-

зьяки Монгун-Тайги. Люди лишь пользуются этой землей, при этом они не должны этого делать с целью обогащения. За такие действия Хозяин может наказать человека:

“Одна женщина собирала много ягод, столько ей самой не нужно было, она их, наверное, хотела продать. И вот в августе пошла куда-то далеко за ягодами, и тут началась метель и она замерзла, так была наказана”.

Такие стойкие представления в корне меняют саму постановку вопроса о частной собственности. Подобные представления являются традиционными, они зафиксированы и исследователями прошлого. Интересно, что они оказываются идентичными и у “простого люда”, и у “аристократии”, т.е. людей, бывших, по мнению советских исследователей, собственниками земли, подобно феодалам средневековой Европы. Так, Г.Е. Грумм-Гржимайло описывает случай, когда жители Хемчика продали русским асбест и были наказаны нойоном (князем). При этом наказаны они были вовсе не за то, что покусались на собственность нойона: “Кемчикский да-ноян Хайдуп приговорил стариков к ста ударам, а молодых только к шестидесяти за продажу русским асбеста, чем, будто бы, они прогневали богов, которые в отместку за разрушение гор и послали холодную весну”⁴. Наказывая подданных, нойон не имел цели поставить торговлю асбестом под свой контроль и получать таким образом прибыль. Он хотел, чтобы такой торговли не существовало вовсе. Представляется, что основным мотивом действий Хайдыпа было недопущение вывоза богатств родной земли, принадлежащих духам-хозяевам, за пределы его кожууна. Простые хемчикские тувинцы также были недовольны тем, что за счет их земли обогащаются чужестранцы и сложили такую песню:

*Приезжают к нам люди из чужой стороны
И stanовятся здесь богатыми, всех кормит Кемчик!
Мы же, мы по-прежнему остаемся здесь бедными.*⁵

Интересно, что в советское время в этом районе был построен асбестовый комбинат (в г. Ак-Довурак), который фактически прекратил свою работу вследствие межнационального конфликта 1990 г. Непосредственной причиной конфликта на комбинате послужила разница в зарплатах квалифицированных “приезжих” и неквалифицированных “местных”. При этом ситуация воспринималась примерно так, как в приведенной выше песне: “Какие-то люди приехали, за счет нашей земли обогащаются, оскорбляя при этом духов гор, а мы с этого ничего не имеем, кроме проблем (ухудшение климата, болезни и т.д.)”. Можно предположить, что с полномасштабным восстановлением комбината “Туваасбест”, как и комбината “Тувакобальт”, подобные конфликты возобновятся.

У монгун-тайгинцев достаточно распространены подобные описанным выше представления о том, что “чужестранцы” наживаются на богатствах их земли, причем для самих местных жите-

лей от этого нет никакой пользы, а есть, скорее, только вред.

“К нам приезжают туристы, иностранцы, они рвут у нас ценные лечебные растения, а у нас на самом деле все растения лечебные, и продают их у себя очень дорого, за счет этого обогащаются. А иначе зачем бы они к нам приезжали так издалека? А у нас потом из-за этого портится погода, Монгун-Тайга сердится”.

“Раньше у нас всего было много — мяса, шкур, но все это вывозили и вывозили за Саяны, в Россию, и у нас ничего не осталось, теперь живем бедно”.

В отношении земли и природы вообще монгун-тайгинские тувинцы продолжают придерживаться и других традиционных обычаев и воззрений. В частности, продолжает сохраняться представление о земле как о матери (“дээр — адам, чер ием”, “небо — отец, земля — мать”). Если требования времени заставляют обычай нарушать, это делается не бездумно — происходит определенная рефлексия культуры. Например, по представлениям тувинцев, в землю нельзя втыкать нож и другие острые предметы — это ее оскорбляет. Однако в большинстве районов и в дореволюционное время существовало земледелие и вспашка земли оскорбительным для земли действием не считалась. В Монгун-Тайгинском кожууне из-за сурового климата земледелием не занимались и не занимаются. Автором зафиксированы там представления о том, что вспашка поля или копка огорода оскорбляют землю. Однако большинство при этом замечают:

“Но сейчас время другое, и во многих районах люди живут только за счет огорода. Жить ведь как-то нужно, поэтому теперь это землю не оскорбляет, она простит”.

По мнению многих, землю оскорбляет раскапывание тарбаганных нор. Такая практика раскапывания осенью нор со впадшими в спячку животными широко распространилась в последнее время вследствие экономических трудностей. Подобная “охота” считается “нечестной” (“у тарбагана ведь нет шансов”) и оскорбительной для земли. На землю нельзя опираться руками — этот обычай соблюдается весьма строго. Нельзя загрязнять землю мусором и т.п. В отличие от городских жителей, монгун-тайгинцы действительно этого не делают.

Мнения опрошенных о том, может ли быть за отдельным человеком или семьей закреплен определенный участок земли, разделились примерно поровну. Часть считает, что этого допускать нельзя:

“Почему будут только они пользоваться? У нас люди свободные, каждый живет, где хочет, это его дело. Например, летник у нас всегда был возле [монгольской] границы. Теперь мы решили перейти сюда, в Дорт-Холь. Кто нам может запретить? У нас здесь стоит юрта, если другие захотят, тоже поставят рядом, мы им ничего не скажем. А если пастбища будет не хватать, они и сами не придут”.

Другие считают, что “если хозяин будет хороший, пусть только он пользуется, для земли хозяин нужен”. Однако при этом речь не идет о частной собственности. Речь идет именно о пользовании. На вопрос о свободной купле-продаже земли подавляющее большинство ответило категориче-

ски отрицательно. Наиболее типичной, повторяющейся почти дословно у многих информаторов, была следующая реакция:

“Как можно землю продавать? Земля — это мать. У нашего народа есть только земля. В родной земле заключена наша свобода. Если продадим землю, все станем рабами”.

(Семантическая пара “продажа родной земли — рабство” является для монгун-тайгинцев высокостереотипной, автору неоднократно встречался с ней во время бесед с информаторами любого возраста.)

“Как это, кто-то купит землю, а я не могу туда пойти? Это все равно, что гостю скажут — это не твоя юрта, поэтому ночевать ты в ней не можешь”.

“Как можно продавать землю? Так делают только американцы, они не уважают землю”.

“Нельзя продавать, не мы землю создали, а она нас”.

Особую тревогу у опрошенных вызывал тот факт, что правом на покупку земли могут обладать и иностранцы. Некоторые согласные с самой возможностью купли-продажи земли выдвигали существенную оговорку: правом на ее покупку должны обладать только местные жители. (То же касается и охоты в расположенном на территории района заповеднике. Как отмечали респонденты, только у местных жителей должно быть право охотиться там, но не у приезжих). Некоторые вообще отрицали возможность купли-продажи земли:

“У себя в районе мы такого не допустим. Мы не разрешим продать нашу Монгун-Тайгу”.

Для многих людей вообще не понятна сама сущность купли-продажи земли, цель этого процесса. Приведу в качестве показательного примера разговор на эти темы, состоявшийся весной 2001 г. с хозяевами юрты в м. Кара-Хову.

Автор: Почему вы именно здесь решили сделать летник?

Информатор (девушка 1976 года рождения): Наверное, место здесь удобное, поэтому родители его выбрали.

А.: Но как-то закреплено, что именно вы здесь живете?

И.: Зачем, все и так ведь знают — мы здесь уже давно живем, поэтому и имеем право.

А.: А если другая семья захочет здесь поставить юрту?

И.: Ну и пусть ставят, мы почему будем против?

А.: А они должны будут у вас разрешение спросить?

И.: Нет, просто, наверное, придут, познакомятся и все.

А.: А если кто-нибудь другой эту землю купит?

И.: Пусть тоже приходит и живет.

А.: Нет, он купит не для того, чтобы жить. Он, например будет сам жить в городе, а вам сдавать землю в аренду, чтобы вы платили. Что вы тогда будете делать?

И.: Как это мы будем ему платить? Мы же здесь давно живем, а он только придет.

А.: Ну а если будут заставлять платить за землю?

И.: Тогда мы продадим скот и уйдем жить в город.

А.: И что там будете делать?

И.: Не знаю. Ничего.

Интересно сравнить это отношение к собственности на землю и современную практику выбора места жительства кочующими тувинцами аналогичными явлениями в дореволюционной

Туве, описанными Л.П. Потаповым: “Рядовой тувинец не мог занимать или менять по своему усмотрению кочевья и пастбища... Хошунный князь (...) единолично указывал, кому, где и когда кочевать (...)”⁶.

Л.П. Потапов делает вывод, что князья в Туве являлись единоличными собственниками земли. Однако автору данной работы представляется более вероятным объяснение таких прав князей их властью над личностью входившего в кожуун человека. С этим и была связана возможность князя ограничивать свободу поселения людей и хозяйственного использования земли. В советское время с уничтожением класса феодалов такие права перешли к партийному руководству и руководителям колхозов и совхозов. С разрушением этой системы образовался “вакуум власти”, который позволил людям начать использование земли в соответствии с традиционными представлениями. Впрочем, и в советское время, по словам респондентов, чабан сам мог выбрать себе маршрут кочевания и место жительства. Таким образом, из сравнения положения в дореволюционной и в современной Туве можно сделать вывод, что изменилось не отношение людей к земле и ее использованию, а социальные условия, влияющие на практику этого использования (произошла трансформация институтов власти). Сложившаяся в современной Туве политико-экономическая ситуация делает землю достаточно малопривлекательным объектом владения для политической элиты, в связи с этим контроль за использованием земли для этой элиты не имеет существенного экономического смысла и фактически не осуществляется.

Таким образом, вследствие сохранения тувинцами Монгун-Тайги традиционных представлений о взаимодействии человека и природы, о существовании духов — хозяев местностей, о неразрывной связи человека и родной земли доминирует резко негативное отношение местного населения к возможности свободной купли-продажи земли в их районе. Это связано во многом с представлениями о недопустимости обогащения за счет земли и об отрицательном отношении духов-хозяев земли к использованию земли “чужаками” (при этом этническая принадлежность “чужаков” не имеет принципиального значения). Многие люди готовы согласиться с правом определенной семьи (из числа местных жителей) на постоянное пользование закрепленным за ней участком. Однако такое пользование с трудом можно связать с юридическим понятием собственности. Допуская преимущественное сельскохозяйственное использование земли одной семьей, респонденты категорически не согласны с запретом на посещение территории посторонними, на охоту, на пользование находящимися на том или ином участке водоемами и т.д. По некоторым данным можно судить, что такое же отношение бытует и в районах, где культура сохраняет свою традиционность в меньшей степени.

Примечания и ссылки

- ¹ Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. — М., 1969. — С. 106–109.
² Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. — Новосибирск, 1990. — С. 11, 35.
³ Львова Э.Л. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. — Новосибирск, 1989. — С. 18.
⁴ Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. — Л., 1926. — Т. III, вып. I. — С. 163.
⁵ Там же. — С. 99.
⁶ Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. — С. 107, 109.

Е.К. Даваа
(г. Кызыл)

ХОЗЯЙСТВЕННО-КУЛЬТУРНЫЙ ТИП ТУВИНСКОГО ЭТНОСА КАК СИСТЕМНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Отечественные ученые, основываясь на положениях марксизма о единстве исторического процесса и закономерностях развития человечества по ступеням развития культуры и смены способов производства, в 50-е годы XX в. выработали концепцию о культурных общностях в виде хозяйственно-культурных типов. Одними из первых идею о хозяйственно-культурных типах высказали С.П. Толстов и М. Г. Левин.

На материалах археологии и этнографии Северной Азии эту тематику разрабатывали А.М. Золотарев, А.П. Окладников, Н.Н. Чебоксаров. Идея хозяйственно-культурной дифференциации человечества отражена в работах Б.В. Андрианова и других исследователей.

Хозяйственно-культурная классификация основывается на этнографических методах исследования хозяйства и культуры и используется при изучении этногенеза народов и их этнической истории, истории хозяйства, материальной и духовной культуры, проблем, связанных с этническими процессами, культурных и исторических отношений между народами.

В настоящее время под “хозяйственно-культурными типами” (ХКТ) понимают “определенные комплексы особенностей хозяйства и культуры, которые складываются исторически у различных народов, находящихся на близких уровнях социально-экономического развития и обитающих в сходных естественно-географических условиях”¹.

М.Г. Левин и Н.Н. Чебоксаров подчеркивали, что “1) один и тот же хозяйственно-культурный тип может сложиться у разных народов и в разных, даже отдаленных друг от друга областях при условии одинакового уровня развития производительных сил в сходной географической среде; 2) различные типы на той или иной территории имеют определенную историческую преемственность — на основе одного типа в известных исторических условиях развивается другой; 3) особенности культуры, характерные для каждого типа, определяются в первую очередь направлением хозяйства в данных географических условиях”².

В Туве на протяжении ряда веков сформировались три основных хозяйственно-культурных

типа (ХКТ), отличавшихся традиционно-бытовой культурой.

Так, большую часть территории Тувы — ее центральные, западные и южные районы населяли кочевые скотоводы горно-степной зоны. Жившие здесь тувинцы получили в литературе название западных. Они составляли около 95% коренного населения Тувы (по данным конца XIX — начала XX в.). Их хозяйство основывалось на пастбищном скотоводстве (мелкий и крупный рогатый скот, лошади, верблюды) с сезонными “вертикальными” перекочевками. Значительная часть населения занималась также орошаемым земледелием, спорадической охотой, собирательством и рыболовством. Основным жилищем служила решетчатая войлочная юрта. Эти и некоторые другие хозяйственно-культурные особенности были характерны также для тех сохранявших традиционные формы скотоводческого быта частей монгольского, бурятского, кыргызского и хакасского народов, которые жили в сходных горно-степных районах Южной Сибири и Центральной Азии.

Бассейны верхних течений рек Бий-Хем и Каа-Хем в Восточной Туве населяли охотники-оленоводы горно-таежной зоны. В научной литературе они получили название восточных тувинцев, или тувинцев-тоджинцев. В конце XIX — начале XX в. они составляли около 3% коренного населения Тувы. Это около 400 хозяйств. Основу их хозяйственной деятельности составляли круглогодичный охотничий промысел на мясных животных, главным образом копытных, и сезонный — на пушных, а также кочевое скотоводство с круглогодичными “вертикальными” перекочевками. Оленеводство было выючно-верховым, с доением, а при крайней необходимости, в тяжелых условиях — и с забоем домашних оленей на мясо. Очень важную роль играло сезонное собирательство, а также спорадическое рыболовство. Жилищем служил чум, который летом крыли выделанной берестой, а в холодное время года обработанными шкурами копытных. Одежду шили главным образом из шкур диких животных. Эти и некоторые другие хозяйственно-культур-

ные особенности были характерны также для тофаларов, камасинцев, части дархатов, живших в сходных природных условиях Саян. Поэтому данный хозяйственно-культурный тип получил название горно-таежного саянского подтипа ХКТ охотников-оленьеводов тайги.

В пограничной области Восточной Тувы на стыке горно-степной и горно-таежной зон в среднем течении рек Бий-Хем и Каа-Хем (сумыны Кол и Белбей) двумя компактными группами жили кочевые и полукочевые охотники-скотоводы горной таежно-степной зоны. Здесь в конце XIX — начале XX в. насчитывалось около 250 хозяйств, или около 2% всех тувинцев. Их хозяйственная деятельность базировалась на охоте и пастбищном скотоводстве (в основном лошади и крупный рогатый скот), причем для одних хозяйств ведущую роль играла охота, для других — скотоводство. Преобладание одного из этих двух видов хозяйственной деятельности зависело от обеспеченности скотом и колебалось в отдельные годы в ту и другую сторону. Охотничий промысел велся круглый год, а на пушных животных — сезонно. Многие занимались собирательством, в меньшей степени — рыболовством. Основным жилищем служил чум, круглый год крившийся берестой, иногда кусками коры лиственницы. Небольшая часть охотников-скотоводов вела полукочевое хозяйство, имея на зимниках постоянные срубные, нередко юртообразные жилища. В их культуре сочетались черты, близкие как таежным охотникам-оленьеводам, так и горно-степным скотоводам. Сходные хозяйственно-культурные особенности были в определенной мере присущи и жившим в Саяно-Алтае и сопредельных районах на границе тайги и горных степей алтайцам, бурятам, монголам, хакасам — горный таежно-степной саяно-алтайский подтип ХКТ охотников-скотоводов³.

Однако следует подчеркнуть, что несмотря на важное теоретическое и практическое значение, понятие “хозяйственно-культурный тип” оказалось на периферии исследовательского интереса тувинских исследователей. Менее всего разработанным оно оказалось в социальной философии. Понятие “хозяйственно-культурный тип” еще только становится специальным предметом социально-философских исследований.

Между тем включение категории “хозяйственно-культурный тип” наполняет систему традиционной культуры новым содержанием, показывает локальные варианты, органически соединяя совокупность хозяйственно-производственных навыков и экономику в общественном производстве с многообразием природной среды.

Когда в 70-е годы XX в. на методологии системного подхода родилась новая научная дисциплина — синергетика, изучающая процессы организации и реорганизации сложных систем, ее основоположники, работающие в сфере физики и математики, Т. Хакен, И. Пригожин, И. Стенгерс сразу же обратили внимание, что законы самоорганизации развивающихся систем имеют не частный, термодинамический, а общий характер,

непосредственно проявляющийся и в развитии социокультурных систем⁴.

Представители школы теории систем считали понятие “система” не только ключевым, но и универсальным. Так, на макроуровне в качестве системы может рассматриваться человеческое общество в целом, на мезоуровне — национальное государство, региональное объединение, на микроуровне — локальные объединения, ассоциации, фирмы, семьи, компании и т.д. Более того, подобными терминами могут быть обозначены и такие принципиально различные сферы, как экономика, политика, культура, религия и т.д.

Позитивная роль системного анализа хозяйственно-культурного типа может быть сведена к следующим основным моментам. Во-первых, понятия и принципы системного подхода к хозяйственно-культурному типу выявляют более широкую познавательную реальность по сравнению с познавательной реальностью отдельных наук. Во-вторых, системный подход содержит в себе новую схему объяснения, в основе которой лежит поиск конкретных механизмов целостности объекта.

Программа исследования хозяйственно-культурного типа как системы охватывает три направления анализа: предметный, функциональный и исторический.

Предметный анализ предполагает решение задач двоякого рода: выяснение того, из каких компонентов разных уровней — подсистем и элементов — состоит изучаемая система, и выявление связей, соединяющих эти ее компоненты. В соответствии с данным подходом хозяйственно-культурный тип представляется системой, подсистемами которой являются (1) хозяйство и (2) культура.

Традиционное хозяйство основывается на межличностных отношениях как доминирующем типе социальности. Это значит, что человек участвует в хозяйстве как член определенной первичной общности и это его участие в трудовой деятельности, распределении, потреблении обусловлено занимаемым им местом в социальной иерархии. Мотивы хозяйственной деятельности, придаваемые ей смысл и ценность, зависят от того, с какой социальной позиции рассматривает индивид эту деятельность. Например, отношение к хозяйству у раба, свободного общинника, зависимого крестьянина определяется различными факторами. Профессия, ремесло, приобретенный уровень квалификации характеризуют человека так же, как и занимаемое им место в социальной иерархии.

Такая сложная система, как следует из теории систем, должна иметь в своем составе два “механизма”, необходимых для ее эффективного функционирования, — сознание и самосознание. Дело в том, что для обеспечения жизнеспособности такого класса систем необходима информация и о происходящем вовне ее, в среде, в которой функционирует и развивается данная система, и о ее собственных состояниях. В хозяйствен-

но-культурном типе эти потребности удовлетворяют мировоззрение и искусство.

В истории человечества выделяются три основные формы мировоззрения: мифология, религия, философия. Мировоззрение и искусство взаимно рефлексивны и обладают способностью выстраивать целостную, системную картину мира, тем самым выполняя в хозяйственно-культурном типе роль сознания и самосознания.

Функциональный анализ включает в себя анализ хозяйственно-культурного типа как полифункциональной системы. Отметим основные функции хозяйственно-культурного типа: сохранение и воспроизведение опыта этноса, познавательную, регулирующую, интегрирующую, адаптивную, символически-знаковую, коммуникативную, нормативно-регулятивную.

Вместе с тем следует различать два уровня функционирования социокультурных систем как наиболее сложных из класса функциональных систем: внешний, действительно связывающий систему со средой, и внутренний, раскрывающий поведение каждого компонента системы в его взаимодействиях с другими в ее собственном пространстве. При этом существует диалектическая связь “внутреннего” и “внешнего”: внутреннее функционирование зависит от внешнего и наоборот.

Таким образом, хозяйственно-культурный тип можно определить как систему, которая, с одной стороны, характеризует хозяйственно-производственную технологическую сторону способа производства, а с другой — его конкретное этнокультурное выражение, этнологический облик общественной системы в целом и социально-экономических укладов в частности.

Хозяйственно-культурный тип является сложной, исторически организовавшейся, точнее, самоорганизовавшейся системой. Вообще процессы самоорганизации могут иметь место только в системах, обладающих высоким уровнем сложности и большим количеством элементов, связи между которыми имеют не жесткий, а вероятностный характер. Процессы самоорганизации выражаются в перестройке существующих и образовании новых связей между элементами системы. Отличительная особенность процессов самоорганизации — их целенаправленный, но вместе с тем и естественный, спонтанный характер.

В наше время во всех сферах общества и культуры приходится иметь дело с целостными, сложными системами, которые оказываются доступными познанию, преобразованию, управлению, проектированию именно в силу своей целостности и потому не допускают привычного аналитического расчленения и оперирования каждой частью порознь, так как система есть нечто большее, чем сумма составляющих ее частей и качеств, — она приобретает новое, системное качество.

Можно утверждать, что традиционный хозяйственно-культурный тип тувинского этноса является открытой, функциональной, диссипативной, нелинейной системой, структурообразующим фактором которой является кочевое скотоводство.

Системно-генетический подход позволяет преодолеть однолинейную марксистскую трактовку динамики традиционных хозяйственно-культурных типов как прогрессивного процесса восхождения с одной ступени на другую. Синергетическая идея нелинейного развития исходит из диктуемого фактами представления о единстве и закономерном характере развития хозяйственно-культурного типа при то более, то менее широком спектре путей его движения от одного уровня самоорганизации его бытия к другому.

Большое влияние на этническую историю тувинцев оказал период тюркских каганатов. Некоторые древнетюркские племена, войдя в состав исторических предков тувинского народа, во многом обусловили его этнокультурный тип. Именно в тюркский период сформировалось этническое ядро тувинцев, укрепились основы языковой и хозяйственно-культурной общности будущей тувинской народности.

Нелинейность развития хозяйственно-культурной системы означает, что в любой момент времени в точках смены хода развития — в точках бифуркации — может произойти смена пространственно-временной организации объекта. Так, в монгольскую эпоху произошло значительное изменение хозяйственно-культурной системы. Была разрушена созданная многовековым трудом система оросительных каналов, в связи с чем значительно сократилось земледелие, упало самобытное художественное ремесло и производство металлических изделий. Была утрачена древнетюркская руническая письменность на основе енисейского алфавита.

В XVII–XIX вв. развиваются экономические связи тувинцев с русским населением, которые имели влияние на формирование хозяйственно-культурных типов тувинцев. Русско-тувинские связи впервые официально устанавливаются в начале XVII в., в период государства Алтын-ханов.

Русский этнос представлял собой более сложный социальный организм по сравнению с тувинским этносом, традиционным по характеру социальной структуры. Их взаимодействие приобрело многоуровневый характер. Говоря о взаимодействии русской старожильческой и традиционной культуры тувинцев, необходимо подчеркнуть комплиментарный характер их взаимоотношений. Взаимодействие на этом уровне носит равноправный характер. Обе стороны взаимодействия можно определить как субъектов этого процесса.

Анализируя взаимодействия представителей тувинского этноса с теми представителями русского населения, которые являются носителями процессов модернизационного характера, следует говорить о субъект-объектных отношениях, имевших асимметричный характер. Эти отношения были обусловлены разницей стадийного развития и сопровождались негативным воздействием на традиционную культуру тувинцев.

Период нестабильности (XIX в.) можно назвать точкой бифуркации хозяйственно-культур-

ной системы тувинского этноса. Тува оказалась в сфере влияния российской системы хозяйства и культуры. Объявление протектората России над Тувой произошло 18 апреля 1914 г.

В течение почти четверти столетия Тувинская Народная Республика (ТНР), созданная в 1921 г., ориентировалась на советскую модель развития. И если в социальной области (образование, куль-

тура, здравоохранение) в результате взаимодействия с СССР тувинское общество качественно изменилось, то в области политической из-за превалирования в хозяйстве черт советского опыта (коллективизация, руководящая роль Тувинской народной революционной партии (ТНРП) в системе диктатуры трудового аратства) выявились негативные последствия.

Примечания ссылки

¹ *Этнология* / Под ред. Г.Е. Маркова, В.В. Пименова. — М., 1994.

² *Левин М.Г., Чебоксаров Н.Н.* Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области // Советская этнография. — 1955. — №4. — С. 3–17.

³ *История Тувы* / Под ред. С.И. Вайнштейна, М.Х. Маннай-оола. — Новосибирск, 2001. — С. 230.

⁴ *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. — М., 1986.

В.Г. Логинов
(г. Екатеринбург)

ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ
МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА УРАЛЬСКОГО
ФЕДЕРАЛЬНОГО ОКРУГА*

В состав Уральского федерального округа (УрФО) входят административные подразделения, территория которых является исторической родиной коренных малочисленных народов Севера (КМНС) — ненцев, ханты, манси, селькупов. Большинство их (70%) сосредоточено в так называемых “районах проживания коренных малочисленных народов Севера”, в пределах Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого автономных округов, Уватского района Тюменской и Ивдельской городской администрации Свердловской области (табл. 1). Ареалы проживания коренных народов охватывают более 70% площади УрФО, на которой расселено 47,6 тыс. чел. представителей аборигенного населения.

Сохранение этнической самобытности и социально-экономическое развитие коренных народов Севера связаны, на наш взгляд, с решением таких вопросов, как формирование федеральной и региональной нормативно-правовой базы, регулирование социально-демографических процессов, создание условий для развития традиционных отраслей. Это — важнейшие аспекты социально-экономической политики государства в отношении коренных малочисленных народов Севера, которая должна учитывать специфику их исторического развития и сложившегося жизненного уклада КМНС. Практическая реализация такой политики зависит от особенностей конкретных территорий проживания этих народов.

Таблица 1

Динамика численности населения в районах проживания КМНС УрФО и доля КМНС в общей численности населения (на начало года)*

Район	Численность населения в районах проживания КМНС, тыс. чел.						Доля КМНС в общей численности населения, %				
	1997	1998	1999	2000	2001	2001 г. в % к 1997 г.	1997	1998	1999	2000	2001
Тюменская область	272,3	276,8	282,5	285,1	288,5	106,0	17,1	16,9	16,6	16,5	16,5
В том числе: юг области	2,7	3,2	3,2	3,2	3,2	118,5	2,6	2,2	2,8	2,8	2,9
ХМАО	145,2	146,9	149,9	149,9	151,2	104,1	10,4	10,4	10,1	10,2	10,2
ЯНАО	124,4	126,7	129,4	132,4	134,1	107,8	25,3	24,8	24,5	24,0	23,8
Свердловская область	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	100,0	84,0	69,0	63,0	63,0	60,0
Уральский федеральный округ — всего	272,4	276,9	282,5	285,2	288,6	105,9	17,2	16,9	16,6	16,5	16,5

* Источники: Экономическое и социальное развитие коренных малочисленных народов Севера в 2000 г. / Госкомитет РФ по статистике. — М., 2001.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РГНФ 03-02-00154а.

Нормативно-правовая база

Принятый Земельный кодекс и Федеральный закон “О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации” закрепили статус ареалов жизнедеятельности этих народов — “особо охраняемые природные территории для ведения традиционного природопользования и традиционного образа жизни”.

Однако некоторые положения нормативных актов, касающихся льгот и гарантий прав малочисленных народов, носят декларативный характер, нет и механизма их реализации. Решение этой проблемы, таким образом, возлагается на региональное законодательство.

В Ханты-Мансийском автономном округе институциональные преобразования были начаты еще в 1989 г., когда с целью урегулирования отношений по природопользованию между нетрадиционными и традиционными отраслями хозяйства и обеспечения будущего коренного национального населения было принято Временное положение о статусе территории приоритетного природопользования коренного населения.

С 1992 г. в пределах территорий приоритетного природопользования и вне их стали создаваться родовые угодья коренного населения, доля которых в настоящее время составляет около четверти территории округа, а в отдельных муниципальных образованиях, например, в Сургутском районе до половины и более.

В практике нормотворчества Ямало-Ненецкого автономного округа региональным Законом “Об особо охраняемых природных территориях Ямало-Ненецкого автономного округа” закреплён статус особо охраняемой территории традиционного проживания малочисленных народов Севера — “этноприродный парк”. В отличие от соседей, в силу специфических условий региона (наличие обширных тундровых оленьих пастбищ, являющихся общим достоянием населения, ведущего кочевой образ жизни) ямальцы не пошли по пути создания родовых угодий. Особо охраняемые территории — этноприродные парки

предлагается создавать в южной части лесотундровой и таежной зонах автономного округа.

Однако принятые региональные нормативно-правовые акты не всегда соответствуют федеральному законодательству. В частности, из-за отсутствия в принятых федеральных законах таких понятий, как “родовое угодье” и “этноприродный парк”, они, оставаясь “де-факто”, лишились статуса “де-юре”. Между тем это связано с проблемой прав собственности коренного населения на промысловые и другие угодья и ресурсы.

Если коренные народы Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого автономных округов уже имеют различного типа территории традиционного природопользования, то у ивдельских манси (Свердловская область) никаких прав на промысловые угодья пока нет. Принятые нормативные акты на федеральном уровне позволяют разрешить этот вопрос — создать в ареале их проживания и производственной деятельности территорию традиционного природопользования.

Основные направления регламентирования деятельности в традиционных отраслях хозяйства, касающихся интересов коренных малочисленных народов Севера, прописаны в отдельных региональных законах, таких как “О рыболовстве в Ямало-Ненецком автономном округе”, “Об оленеводстве” (ЯНАО), “Об использовании, воспроизводстве и охране рыбных ресурсов на территории Ханты-Мансийского автономного округа” и “Об охоте и охотничьем хозяйстве на территории Ханты-Мансийского автономного округа” и др.

Социально-демографические процессы

Приполярная перепись 1926-1927 гг. выявила в примерных границах Уральского федерального округа по административному делению на 1 января 1927 г. 28,3 тыс. чел. представителей малочисленных народов Севера. С момента этой переписи можно проследить динамику численности коренного населения УрФО (табл. 2).

Всесоюзная перепись населения 1989 г. зарегистрировала здесь 52,1 тыс. чел. На 1 января 2001 г., по нашей оценке, численность коренных малочисленных народов Севера составляла в це-

Таблица 2
Динамика численности коренных малочисленных народов Севера в Уральском федеральном округе, чел.*

Территория	1926–1927 гг.	1939 г.	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.	2001 г.**
Тюменская обл. — всего	27592	38405	39131	47036	46201	51890	67710
В том числе: юг области	...	353	408	1344	2226	2382	2500
ХМАО	15105	18841	17929	19846	18378	19598	28400
ЯНАО	12768	19211	20835	25846	25597	29910	36810
Свердловская область	469	...	...	...	...	...	...
В том числе г. Ивдель (манси)	117	120**	130**	146	167	208	150
Всего	28342	38525	39261	47182	46368	52098	67860

* И с т о ч н и к и : Материалы Всесоюзных переписей 1926, 1939, 1959, 1970, 1979, 1989 гг.
** Наша оценка.

лом по региону 67,9 тыс. чел. (около трети от общей численности КМНС в РФ).

В целом по УрФО на протяжении 75 лет рассматриваемого периода численность малочисленных народов Севера увеличивалась, за исключением 1970-х годов — времени интенсивного освоения территории и природных ресурсов Тюменского Севера, когда численность коренного населения снизилась в результате повышения уровня смертности и миграционной подвижности, процессов ассимиляции и метисации. Общая же численность населения здесь увеличивалась за счет прибывавших из других регионов страны.

Большинство представителей коренных народов (95%) проживают на территории Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого автономных округов. Вплоть до начала 1990-х годов численность их здесь оставалась относительно стабильной, что обусловило на фоне быстрого роста населения автономных округа, особенно в 1970–1980-е годы, неуклонное снижение их доли в общей численности населения: в ХМАО с 41% в 1920-е годы до 1,5% — в 1989 г., в ЯНАО — с 72 до 6%.

Численность сельского аборигенного населения по районам их проживания в Уральском федеральном округе за последние годы возросла во всех регионах УрФО, за исключением Свердловской области. Однако темпы роста численности КМНС были на 1,1 пункта ниже, чем в целом сельского населения этих территорий (табл. 3).

Наиболее значительные изменения в численности коренных народов в ХМАО произошли в первой половине 1990-х годов. Однако значительное увеличение численности аборигенного населения в Ханты-Мансийском автономном округе (с 19,6 до 28,4 тыс. чел.) в этот период носило в основном искусственный характер: вызван сменой национальности в связи с льготами, которые получили представители коренных народов.

В результате произошел размыв этнической целостности коренных народов, так как значительная часть их представителей (от 17,4

до 28,4% общей численности) до этого времени не отождествляла себя с таковыми.

В целом в 1990-е годы среди коренного населения округа рождаемость снизилась, а смертность повысилась. Это во многом объясняется условиями переходного периода, спадом производства в традиционных отраслях хозяйства, ростом безработицы и другими социальными причинами.

Во второй половине 1990-х годов уровень общей смертности на некоторых территориях округа превышал уровень рождаемости. Депопуляционные процессы возможны и в ближайшей перспективе. По-прежнему сохраняется высокий уровень детской смертности, который в разные годы в 2–4 раза превышал данный показатель в целом по округу. Более 50% смертей среди коренного населения приходилось на население в трудоспособном возрасте.

В Ямало-Ненецком автономном округе, наоборот, воспроизводство малочисленных этносов шло в основном за счет высокого естественного прироста. В результате при стабилизации численности населения округа доля КМНС в общей численности населения возросла до 8,0% (36,8 тыс. чел.).

Высокие темпы прироста численности коренных национальностей в значительной степени были обеспечены за счет населения, ведущего кочевой образ жизни. Общая численность их в округе составляет 13,4 тыс. чел. (36,4% от численности аборигенного населения).

В 1960–1970 гг. быстро увеличивалась численность КМНС на юге Тюменской области, главным образом за счет миграции его из северных округов в основном в г. Тюмень и другие городские поселения. С 1959 по 1979 г. численность представителей народов Севера возросла здесь в 5,7 раза, хотя их доля в общей численности населения осталась весьма незначительной — 0,2% (1979 г.). При этом следует отметить дифференциацию изменения численности по отдельным национальностям в различные периоды

Таблица 3

Численность сельского населения в районах проживания КМНС в Уральском федеральном округе (на начало года)*

Территория	Численность сельского населения, тыс. чел.						В том числе коренных малочисленных народов Севера, чел.					
	1997	1998	1999	2000	2001	2001 г. в % к 1997 г.	1997	1998	1999	2000	2001	2001 г. в % к 1997 г.
Тюменская область — всего	126,9	128,7	130,5	130,6	131,8	103,9	46644	46729	46943	47132	47524	101,9
В том числе: юг области	2,7	3,2	3,2	3,2	3,2	118,5	70	70	88	87	92	131,4
ХМАО	73,4	74,4	76,0	75,7	76,1	103,7	15092	15241	15192	15300	15457	102,4
ЯНАО	50,8	51,1	51,3	52,1	52,5	103,3	31482	31418	31663	31745	31975	101,6
Свердловская область	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	100,0	84	69	63	63	60	71,4
В целом по округу	127,0	128,7	130,6	130,7	131,9	103,9	46728	46798	47006	47195	47584	101,8
Доля КМНС, %							36,8	36,4	36,0	36,1	36,1	

* Источники: Экономическое и социальное развитие коренных малочисленных народов Севера в 2000 г.

Таблица 4

Динамика численности КМНС по национальностям на юге Тюменской области, чел.

	1939 г.	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.
Ненцы	—	52	291	601	558
Ханты	301	265	756	577	1232
Манси	42	91	256	455	264
Селькупы	10	10	41	93	102
Итого КМНС	353	418	1344	2226	2382

(табл. 4). Так, произошло снижение численности ханты в 1970-е годы, в 1980-е годы — манси и ненцев. Во многом это связано с мобильностью коренного населения, особенно молодежи, получающей среднее специальное и высшее образование в городах.

Особо следует остановиться на ивдельских манси, численность которых, по предварительным данным переписи 2002 г., составила 143 чел., снизившись по сравнению с 1989 г. на 31%. Для половозрастной структуры манси характерен высокий удельный вес холостых мужчин. Население стареет, идет процесс их постепенного вымирания. За 10 последних лет в районах их проживания не заключено ни одного брака (Известия. — 2002. — 30 марта).

Несмотря на небольшую численность, народы Севера широко расселены по территории автономных округов. В сельском населении отдельных районов их доля значительна, например, в Березовском районе — 35,7%, в Белоярском районе (ХМАО) — 26,7%.

В Ямало-Ненецком автономном округе самая высокая доля аборигенного населения в Приуральском и Ямальском районе — 61 и 64% соответственно. Населенные пункты этих территорий являются базовыми в развитии традиционных отраслей хозяйства. Высокая доля национального населения позволила сохранить здесь традиционный образ жизни и культуру северных народов. В этих поселениях сосредоточена наиболее здоровая в нравственном и физическом плане часть ханты, манси и ненцев, в значительно меньшей степени подверженная алкоголизации, люмпенизации и метисации, чем проживающие совместно с пришлым населением представители народов Севера в крупных поселках и городах.

Исторически сложившаяся система расселения коренных народов за последнюю четверть века претерпела значительные изменения, обусловленные главным образом разработкой природных ресурсов и урбанизацией территории автономных округов, что вольно или невольно вело к увеличению числа горожан среди ханты, манси и ненцев за счет миграции сельских жителей во вновь появившиеся города и рабочие поселки.

Процесс урбанизации в наибольшей степени затронул Ханты-Мансийский округ, где доля сельского населения уменьшилась с 97% в 1939 г. до 65% в 1989 г., а абсолютная его численность — с 18,4 до 12,8 тыс. чел. В Ямало-Ненецком автономном округе доля сельского населения умень-

шилась с 98% до 88%, но при увеличении численности селян с 18,9 до 26,2 тыс. чел.

Самым урбанизированным является коренное население юга Тюменской области: в городских поселениях здесь проживало 70% представителей КМНС (1989 г.), причем 57% из них в городе Тюмени, что было обусловлено их выездом в областную центр на учебу. Поскольку в этом процессе более активно женское население (в силу более высокого, чем у мужчин, его образовательного уровня, возможностью найти приемлемую работу и устроить свою судьбу), изменяется соотношение полов как в местах традиционного проживания коренного населения, так и в городских поселениях. Так, в городах Ханты-Мансийского автономного округа в наиболее активном трудовом возрасте (16–39 лет) в настоящее время доля женщин составляет более 60% от общего числа проживающих здесь коренных национальностей.

Проблемы традиционных отраслей хозяйства

Занятость трудоспособного населения в народном хозяйстве невысока, поскольку спад производства в традиционных отраслях Ханты-Мансийского автономного округа привел к сокращению рабочих мест и закрытию отдельных предприятий. И население, которое ведет традиционный образ жизни, фактически занимается прежними видами деятельности в основном для удовлетворения своих нужд. В Ямало-Ненецком автономном округе, где достаточна высока доля кочевого населения, удалось не только сохранить такую отрасль, как оленеводство, но и увеличить поголовье животных за счет частных стад. На начало 2002 г. здесь было сосредоточено 45% общероссийского поголовья оленей. При этом товарность отрасли по сравнению с советским периодом снизилась в связи с уменьшением спроса на продукцию и с рядом других причин, а рост оленепоголовья обострил проблему перевыпаса пастбищ.

Реализация продукции промыслов, особенно в теплое время года, сдерживается из-за дефицита оборудования для хранения продукции и транспортных средств, отсутствия перерабатывающих производств в местах добычи и заготовки промысловых ресурсов. Устарела и материально-техническая база, не обновляющаяся в последние годы.

Существуют и другие объективные и субъективные причины — нарушение производствен-

ных и экономических связей, сложившихся при плановой системе, резкое снижение объемов государственного финансирования, реорганизация и акционирование, некомпетентность руководителей в изменившихся условиях работы, недостаточная адаптация национальных родовых общин к рынку.

В 1990-е годы цены на большинство промышленных товаров, электроэнергию, транспортные издержки выросли в 10 раз и более при повышении закупочных цен на продукцию традиционных отраслей не более чем в два раза. Диспаритет цен и обусловил, в частности, нерентабельность производства в традиционных отраслях хозяйства, развитие которых требует государственной поддержки, в первую очередь, на стадиях первичной заготовки и добычи. Размеры осуществляемых в настоящее время бюджетных дотаций явно недостаточны.

Повышение эффективности функционирования традиционных отраслей хозяйства зависит от решения проблемы с переработкой и реализацией их продукции, что требует инвестиций в создание баз хранения в небольших по численности населенных пунктах, расположенных в местах промыслов. Целесообразно также с учетом ресурсного потенциала территории и возможностей заготовок продукции промыслов создание мини-предприятий по ее переработке в центрах сельских и поселковых администраций.

Для функционирования предприятий различных форм собственности кроме финансовой поддержки на период их реорганизации и становления необходима подготовка высококвалифицированных кадров управленцев, экономистов, бухгалтеров, технических специалистов и т.д.

Предпосылками решения проблем социально-экономического развития регионов проживания КМНС в субъектах УрФО служат формирование нормативной базы, создание новых органи-

зационных форм деятельности коренного населения (национальные и родовые общины, фактории), разработка целевых региональных программ. Так, в ХМАО принят Закон “О программе социально-экономического развития коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа на период с 2002 по 2006 год”, в ЯНАО Комплексная целевая программа развития агропромышленного комплекса на период 2002–2005 гг. включает ряд подпрограмм, касающихся развития традиционных отраслей (“Сохранение оленеводства”, “Развитие рыбного хозяйства” и др.). Направления развития коренных малочисленных народов Севера Уватского района отражены в проекте муниципальной программы комплексного социально-экономического развития Уватского района до 2010 г., в которой предусмотрено строительство цехов по переработке рыбы и дикоросов за счет финансовых ресурсов, выделяемых согласно федеральной целевой программы “Экономическое и социальное развитие коренных малочисленных народов Севера до 2011 г.”. К сожалению, в Ивдельском районе подобных программ нет. В настоящее время основным источником существования манси остаются охота, ловля рыбы, сбор дикоросов, т.е. им приходится выживать за счет собственной традиционной деятельности.

Однако нельзя не отметить, что принимаемые федеральные и региональные программы из-за несвоевременного их финансирования реализуются не в полной мере, о чем свидетельствует, в частности, анализ выполнения программ социально-экономического развития 1990-х годов. Отсюда — необходимость контроля за ходом их реализации со стороны властных структур. В УрФО эту функцию осуществляет аппарат полномочного представителя Президента Российской Федерации в Уральском федеральном округе совместно с органами государственной власти субъектов Федерации.

И.В. Удалова
(г. Новосибирск)

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ АДАПТАЦИЯ В МЕХАНИЗМЕ СОХРАНЕНИЯ И РАЗВИТИЯ НАРОДОВ СЕВЕРА (на примере Ханты-Мансийского АО)*

В зависимости от видения народами Севера перспектив собственного развития как этносов (автономное существование, резервация или ассимиляционный тип) формы и способы их адаптации к изменяющемуся миру могут быть различными.

В период общественных трансформаций, когда старые устои рушатся, а новые еще не определились, проблема адаптации к изменяющемуся миру приобретает особую окраску. Если ранее адаптация к модернизации, т.е. приспособление индивида (социальной группы, этноса) к техно-

генным, урбанизированным (а позднее — западным) ценностям, однозначно оценивалась как исключительно положительное явление, а “неадаптированность” — как нечто отсталое (а потому — ущербное), то в последнее время подвергается все большей критике сама теория модернизации и одномерности в виду ее односторонности¹.

Для малочисленных, традиционных этносов адаптация к современным преобразованиям носит противоречивый характер и ее последствия должны рассматриваться прежде всего с позиций

* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН “Этнокультурное взаимодействие в Евразии”.

исторической перспективы (через прошлое к настоящему в будущее) исходя из идеи предназначения этноса. В противном случае адаптация таит в себе угрозу возможной утраты национальной самобытности. «В последние три десятилетия принцип сохранения национальной и цивилизационной самобытности общества в ходе модернизации окончательно закрепился в научной теории, — пишет Б. Ерасов — В литературе, посвященной модернизации, все в большей степени признавалась системная жизнеспособность “традиционных” обществ разного уровня, создающих свои особые механизмы стабильности и самосохранения»².

В период общественных трансформаций выработанные веками механизмы жизнеобеспечения рушатся и создаются условия, приводящие к утрате национальных культурных традиций, менталитета.

«На заре “перестройки” общество жаждало обновления, интуитивно чувствуя, что истоки этого обновления должны исходить из культурного наследия российской цивилизации и ее народов, — пишет В.В. Мархинин. — Да и, в принципе, возможны ли какие-либо социально-экономические преобразования, движение в будущее, если цели этих преобразований не согласуются с “вечными” ценностями, существующими в этнических культурах? Сохранится ли целостная этническая общность на путях преобразований, если эти пути не будут освящены идеалами “вечной” жизни народа?»³.

Казалось бы естественно, что общественные преобразования должны служить прежде всего интересам народов своей страны, быть национально ориентированными, способствовать сохранению и развитию каждого этноса. Однако на деле это далеко не так.

Результаты социологических исследований, проводимых в 90-е годы в Ханты-Мансийском автономном округе под руководством В.В. Мархинина (и при участии автора статьи), показали, что перед началом социально-экономических “реформ” для состояния северных этнических общностей были характерны признаки кризисной фазы в их развитии. Вместе с тем динамика этнического самочувствия была такова, что эта кризисность вызвала серьезную тревогу, но никак не чувство безысходности в отношении к их будущему в качестве этносов.

Наиболее острыми социокультурными проблемами, представляющими опасность для будущего существования северных этносов, абorigены Ханты-Мансийского автономного округа в 1997 г. назвали рост пьянства и алкоголизма (48% опрошенных), утрату многими людьми национального языка (47), утрату национальных традиций, обычаев (44), разрушение природной среды обитания (39), рост смертности и снижение рождаемости (18), широкое распространение межнациональных браков (8), ослабление российской государственности (4%).

У большинства народов Севера преобладало мнение, что их будущее благополучие и национальное возрождение напрямую связано с благо-

получием и национальным возрождением русского народа.

Почти для всех абorigенов проблемы собственного самовывживания и проблемы сохранения своего этноса являются тесно переплетенными и являются наиболее актуальными. Именно они, по мнению абorigенов, вызывают социальную напряженность и таит в себе угрозу возможных межэтнических конфликтов⁴.

Каковы же пути выхода из создавшегося кризиса? К чему стоит и к чему не стоит адаптироваться в критические периоды истории?

Обычно, говоря об адаптации традиционных обществ, имеют в виду адаптацию этих обществ к современной цивилизации западного образца. Однако процесс взаимодействия традиционных и техногенных цивилизаций не сводится к полной капитуляции самобытности перед техногенным натиском.

Б.С. Ерасов выдвигает три основные тенденции взаимодействий традиционности и модернизации. «Первая тенденция: симбиоз прежнего достояния и заимствований, при которой поддерживается относительно независимое сосуществование традиций и современности, разведенных по разным социокультурным сферам. Это приводит к возникновению “островков” современных укладов жизни, окруженных со всех сторон “морем” традиционности... Вторая тенденция: модернизация против традиционности (несет в себе. — И.У.), распад традиционных норм поведения и кризис культуры под воздействием имитаторской модернизации, вызывающей ответную реакцию протеста. Третья тенденция: синтез наследия и заимствований... иногда определяется как “сочетание лучшего из обоих миров”, т.е. отбор и взаимное приспособливание идущей с Запада модернизации и традиционности... Она сводится к использованию возможностей друг друга для своих собственных целей, что создает их *синтез*»⁵.

Какой же тип модернизации больше всего подходит народам Севера? Нельзя не согласиться с мнением Б.С. Ерасова, что “успешная модернизация оказывается возможной лишь на основе структурного распределения сфер регуляции, **взаимной адаптации взаимодействующих сторон** (выделено мною. — И.У.), выработки того варианта и пути обновления, который отвечает сложившимся формам социокультурной регуляции”⁶.

Формы социокультурной регуляции (а адаптация является одной из них) могут иметь в разных обществах свою специфику, поскольку “каждая из культур (цивилизаций) как Востока, так и Запада имеет свой особый генотип в собственном смысле этого слова и внутреннюю (при прочих равных условиях) логику развития”, — пишет Ф.Х. Кессиди. По его мнению, «говорить о возможности создания некой “крупномасштабной общности на базе определенной социокультурной парадигмы” по меньшей мере опрометчиво. Речь может идти лишь о взаимодействии (созидательном или разрушительном) культур, но не об их взаимопроникновении, т.е. тенденции к интеграции, во всяком случае, когда речь идет о культурах Востока и Запада»⁷. Причины невозможности в обозримом бу-

дущем гомогенизации культур Запада и Востока, их интеграции и унификации автор связывает с феноменом *функциональной асимметрии мозга и особенностями этнических культур*, рассмотренных в статье В.С. Ротенберга и В.В. Аршавского “Межполушарная асимметрия мозга и проблема интеграции культур” (Вопросы философии. — 1984. — № 4. — С. 78–86). То есть специфика межполушарной асимметрии мозга определяет, в сущности, идентичность этнических культур.

Как отмечал иракский исследователь Аль-Джанаби, “диалог западной и восточной культур не столько немислим, сколько реально неосуществим в силу коренной разнородности цивилизационных начал”⁸.

Однако в силу евразийской сущности русско-го менталитета (в основе которого, вероятно, лежит изначально заданная на генетическом уровне предрасположенность быть носителем как западной, так и восточной культур) межэтнические отношения народов, населяющих Сибирь, исторически складывались на основе взаимопонимания как российско-евразийские по своему духу. А потому навязываемые в последнее десятилетие вестернские модели модернизации одинаково встречают сопротивление как большинства русских, так и представителей северных этносов.

При изучении проблем адаптации народов Севера к современным условиям необходимо также учитывать, что вследствие возросшего расслоения внутри северного сообщества формы и способы адаптации у разных социально-демографических групп имеют свои особенности и эти изменения отразились на социокультурных ценностных ориентациях аборигенов. Возрастающее изменчивость становится неотъемлемым свойством индивидов и всех социальных систем. “В опыте новой эпохи, эпохи рубежа тысячелетий, обнаружилась предельная — или скорей уж беспредельная — изменчивость, подвижность, пластичность не каких-то отдельных атрибутов и акциденций, но самой природы, натуры человека”, — пишет С.С. Хоружий⁹. Подобного рода изменчивость характерна и для народов Севера.

Расслоения внутри этнического сообщества народов Севера имеет для него неоднозначные последствия. С одной стороны, групповые расхождения в образе жизни и ценностных ориентациях внутри этноса ведут к некоторой разобщенности в понимании нынешних трудностей и возможных способах их разрешения, что, по мнению некоторых аналитиков, чревато внутриэтнической конфликтогенностью. “Следует отметить, — пишет В.М. Прок, — что внутри самого коренного населения возможен серьезный конфликт ввиду его крайней гетерогенности. Коренные этносы представляют собой сверхширокий спектр людей, начиная от полностью или почти полностью ассимилированных и кончая совершенно неадаптированными к современной цивилизации (так называемый маргинальный тип)”¹⁰.

С другой стороны, несмотря на усложняющиеся внутриэтнические отношения вследствие гетерогенности, нарастающая неоднородность северных этносов, на наш взгляд, имеет свое назначе-

ние, свой смысл и направленность. Известно, что чем сложнее структура, тем шире возможности ее приспособления и самосохранения в изменяющейся среде. Поэтому, на наш взгляд, социальное расслоение, усиливая изменчивость этносов, является не чем иным, как способом адаптации к современным условиям, способом выживания.

Изменчивость этноса не есть его исчезновение. “Любой конкретный этнос, просуществовав в течение нескольких исторических периодов не меняя своих, этнических основ и своего этнонима в каждом новом периоде, воспроизводится как новый исторический тип того же этноса”¹¹, — считает М.Б. Ешич.

Наиболее значимыми факторами внутриэтнического расслоения народов Севера являются:

- характер занятости (сокращение доли занятых традиционным трудом);
- уровень образования;
- степень этнической чистоты (резкое увеличение доли метисированного населения);
- уровень урбанизации (увеличение доли горожан и сокращение доли сельских жителей);
- степень владения родным языком;
- характер воспитания детей (интернатное — домашнее);
- социальная стратификация (в частности, возможность влияния на принимаемые решения) и др.

Каждый из этих факторов по-своему оказывает влияние на расслоение в жизнедеятельности и характере адаптации народов Севера к современным условиям. Можно сказать, что и процесс усиления неоднородности северных этносов, и процесс адаптации к постоянно изменяющимся социокультурным условиям являются по сути единым процессом — процессом выживания и самосохранения северных этносов.

Наиболее важным фактором социальной адаптации является уровень образования аборигенов. Как показывают данные социологического опроса, проведенного под руководством М.Ю. Мартынова в 1999 г. в школе-интернате г. Угута среди учащихся старших классов — представителей коренных народов Севера, «в молодежной среде достаточно отчетливо выделяются две различным образом ориентированные группы: 1) “этноинтровертов”, приверженных исконному бытовому укладу, основанному на традиционных промыслах, традиционной культуре, и 2) “этноэкстравертов”, ориентированных на адаптацию к урбанизированной среде, к условиям техногенной цивилизации”¹². Из 80% учащихся, желающих после окончания школы поступить в вуз, только 25% надеются, что это им удастся. “Причиной, заставляющей молодых людей из числа коренных народов Севера отказываться сегодня от профессионального образования, по мнению М.Ю. Мартынова, является не стремление вернуться к образу жизни предков, а неравные условия с городской молодежью в возможности получения знаний и неготовность к жизни в городе, трудности адаптации к городской среде”¹³. Однако, как справедливо отмечает

автор, это стремление не означает, что все молодое поколение коренных народов сменит стойбище на город, а занятия предков — на современные профессии.

Перечисленные выше факторы расслоения определяют деление аборигенов на группы “ориентированных” и “неориентированных” на традиционный образ жизни.

Ориентированы на традиционный образ жизни в основном лица, имеющие более низкий уровень образования, без востребованной профессиональной подготовки, работники традиционных отраслей. Чаще всего это неметисированные, “чистокровные” представители северных этносов. Однако к этой группе относится и значительная часть (хотя и небольшая по численности) национальной элиты.

Менее ориентированы на традиционный образ жизни более образованная молодежь, лица, живущие в городе или крупном селе, лица, воспитанные в школах-интернатах, плохо знающие (или незнающие) родной язык, а также метисированные представители северных этносов.

Материалы социологических исследований показывают, что для народов Севера не всякая работа подходит, не всякая работа приносит им чувство радости и удовлетворения. Как следует из ответов аборигенов (опрос 2000 г.), проживающих в местах традиционного природопользования Сургутского и Нефтеюганского районов, на вопрос о том, работа в каких отраслях кажется им наиболее привлекательной, большинство (62%) представителей северных этносов (в данном исследовании — ханты) назвали традиционное хозяйство. Работа в геологоразведке и нефтедобыче привлекательна для 8% аборигенов, в лесной и деревообрабатывающей промышленности — для 4%, в других отраслях промышленности, строительстве, на транспорте и в связи — также для 4%, торговле и бытовом обслуживании — для 7%, просвещении, здравоохранении и культуре — для 14%, управлении и органах правопорядка — для 5%.

Наиболее привержены к традиционному образу жизни неметисированные, “чистокровные” представители народов Севера. Метисы же более адаптированы к современным профессиям, что объясняется, вероятно, не только более высоким уровнем образования метисов, но и их изменяющейся генетической предрасположенностью.

Если для большинства “чистокровных” ханты (73%) работа в традиционном хозяйстве является самой привлекательной, то среди метисов таких гораздо меньше (42%). То есть среди “чистокровных” ханты трое из четырех считают работу в традиционном хозяйстве наиболее привлекательной, что в полтора раза больше, чем среди метисированных ханты и почти в два раза больше, чем среди русского населения.

В отношении взаимодействия культур интерес представляет тот факт, что метисы быстрее осваивают те виды нетрадиционных занятий, которые для народов Севера ранее считались психологически трудными. Это следствие не только повышения уровня образования, но и развития

способностей к новым видам занятий: метисы быстрее усваивают элементы новой культуры и вносят их в традиционную.

Следует также отметить, что уровень образования метисов выше, чем “чистокровных” ханты. Среди метисов в полтора раза больше лиц со средним образованием (50% против 36%), почти вдвое больше специалистов со средним специальным образованием (32 % против 18 %) и в десять раз больше специалистов с высшим образованием (10 % против 1 %).

Более высокий уровень образования метисов в основном и определил характер их занятости. Среди метисов доля занятых умственным трудом вдвое больше, чем среди “чистокровных” аборигенов (51% против 26%). Среди метисов в 4,5 раза больше механизаторских кадров и лиц, работающих с техническими устройствами, чем среди неметисированных ханты (9 и 2%). Все руководители высшего звена из народов Севера (их 3%) — это метисы. В полтора раза чаще метисы являются руководителями среднего звена (9 и 6%). Они в 4 раза чаще, чем неметисированные ханты, работают в торговле и бытовом обслуживании (18 и 4%), в промышленности, строительстве, на транспорте и в связи (9 и 6%), просвещении, здравоохранении и культуре (36 и 16%), в управлении и органах правопорядка (9 и 6%). В целом по уровню образования и характеру занятости метисы занимают средние позиции между “чистокровными” аборигенами и русскими.

Переориентация метисов на новые, нетрадиционные для народов Севера виды трудовой деятельности привела к тому, что доля занятых традиционным трудом у метисов значительно сократилась. Однако исконные виды хозяйственной деятельности по-прежнему являются для них достаточно привлекательными.

Данные наших социологических исследований показывают, что интерес к традиционным видам труда у метисов (которые сейчас составляют в сельской местности до 40%, а в городе — еще больше) не угас. Поэтому надо сделать все возможное, чтобы они могли работать в традиционном хозяйстве. Именно через эту деятельность метисы будут слиты воедино со своим аборигенным этносом, к которому они сами себя в подавляющем большинстве случаев относят. Если все метисы, желающие заниматься традиционным трудом северных этносов (а их 42%), будут иметь такую возможность, метисация не грозит исчезновением северных этносов.

Это, конечно, не означает, что все представители северных этносов должны заниматься только традиционным трудом. Но те из них, которые хотели бы этого, должны иметь такую возможность. Те же аборигены, которые освоили новые виды занятий, способствуют передаче опыта и развитию связей северных этносов с другими культурами. Они вносят неоценимый вклад как в дело поддержания и развития традиционных отраслей, так и в освоение новых видов деятельности.

Итак, можно, пожалуй, сказать, что в современных условиях метисация является для наро-

дов Севера формой адаптации, способом выживания и сохранения своего этноса.

Главные усилия для совершенствования профессиональной занятости народов Севера следует направить на проведение этносоциальной кадровой политики, суть которой заключается в ориентации северных этносов на овладение теми профессиями (традиционными и нетрадиционными), которые наиболее успешно осваиваются ими и в которых они добиваются наиболее высоких результатов благодаря своим специфическим способностям. Политика подготовки национальных кадров без учета специфических способностей народов Севера в значительной степени себя исчерпала и малоэффективна. Нужна более гибкая кадровая политика, основанная на более широком распространении среди народов Севера среднего технического и высшего образования по профилю национально-адаптированных профессий, чтобы обеспечить народам Севера преимущество в освоении некоторых видов профессий не на основе национальных привилегий, а в соответствии с гуманным принципом "От каждого по способностям". Реализация данного подхода может осуществляться в настоящее время в рамках проекта "Профессиональное образование народов Севера в XXI веке на базе Сургутского и Ханты-Мансийского университетов и других учебных заведений округа".

С позиций выбираемых средств самосохранения и развития этноса адаптация может быть как позитивной, так и негативной. Для народов Севера позитивными являются только такие формы адаптации, которые в конечном итоге не приводят к разрушению этничности, к утрате традиционного менталитета.

Для поддержания жизнеобеспечения можно опираться либо на собственные силы (как это было свойственно народам Севера в традиционной культуре), либо на поддержку извне, на привлечение ресурсов со стороны (как это было в советскую эпоху). «В контексте адаптации, — пишет Е.С. Балабанова, — независимое жизнеобеспечение представляет ее позитивную форму, предлагающую самореализацию индивида, его участие в общественном производстве, создание матери-

альных и духовных ценностей. Использование же чужих ресурсов, если и предполагает адаптацию, то в ее ущербной, "негативной" форме, деструктивной для личности или общества в целом»¹⁴. С этим мнением нельзя не согласиться.

Любая принимаемая помощь, не направленная на укрепление и саморазвитие этноса, таит в себе угрозу потери самостоятельности и роста иждивенческих настроений, ослабляет иммунитет этноса, являясь тем самым негативной формой адаптации. Мансийский писатель Юван Шесталов так сформулировал свое отношение к этой проблеме: "Мы должны требовать работу и за работу получать, а не требовать: "Дай мне, потому что я ханты или манси". Такой, по сути позитивный, вариант адаптации содержится в его предложении.

Основные формы поддержки народов Севера должны быть направлены на укрепление самостоятельности этноса. Главной основой самостоятельности и самодостаточности северных этносов всегда было (и должно остаться впредь) их традиционное промысловое хозяйство. Именно оно сейчас испытывает наибольшие разрушительные воздействия и нуждается в помощи. Поэтому проблемы, угрожающие сохранению традиционных промыслов (откуда бы они не исходили), воспринимаются народами Севера как главный источник социальных конфликтов и межэтнической напряженности.

Как ни парадоксально это звучит, актуальными в настоящее время для народов Севера являются не только проблемы их адаптации к современной техногенной цивилизации, но и проблемы, связанные с адаптацией к традиционному образу жизни отдельных групп населения (в основном молодежи, выросшей в интернатах или в городе), во многом утративших знания родного языка и традиций.

В заключение подчеркнем, что именно благодаря присущим адаптационным способностям народов Севера в преодолении трудностей и умению обходиться минимумом житейских благ вот уже на протяжении многих столетий северные этносы сохраняют (вопреки предсказаниям о их неизбежном вымирании) свою численность и свою этническую самобытность.

Примечания и ссылки

¹ См., в частности, статьи Я. Келлера "Модернизация — гуманизация общества или коррозия бытия?", Э. Алларда "Сомнительные достоинства концепции модернизации" и др.) в журнале "Социологические исследования" за 2002 г.

² Ерасов Б.С. Цивилизации: Универсалии и самобытность. — М., 2002. — С. 380.

³ Мархинин В.В., Удалова И.В. Межэтническое сообщество: Состояние, динамика, взаимодействие культур. — Новосибирск, 1996. — С. 128.

⁴ См.: Мархинин В.В., Удалова И.В. Этнос в ситуации выбора будущего. — Новосибирск, 1993; *Они же*. Межэтническое сообщество: Состояние, динамика, взаимодействие культур. — Новосибирск, 1996; *Они же*. Межэтнические сообщества в регионах Сибири: (По материалам социологической экспедиции в национально-смешанные поселения Сургутского района Ханты-Мансийского автономного округа). — Новосибирск, 1997; *Они же*. Межэтнические браки: Состояние, динамика, проблемные ситуации. — Новосибирск, 1998; *Они же*. Традиционное хозяйство народов Севера и нефтегазовый комплекс. — Новосибирск, 2002; Мархинин В.В. Местное самоуправление в межэтнических сообществах. — Новосибирск, 2000.

⁵ Ерасов Б.С. Указ соч. — С. 386, 388, 399.

⁶ Там же. — С. 416.

⁷ Кессиди Ф.Х. Глобализация и культурная идентичность // Вопросы философии. — 2003. — № 1. — С. 77.

⁸ См.: Там же.

⁹ Хоружий С.С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. — 2003. — № 1. — С. 38.

¹⁰Прок В.М. Этномаргинальные группы населения Западно-Сибирского Севера // Социокультурная динамика Ханты-Мансийского автономного округа сегодня и в перспективе XXI века: Федеральный и региональный аспекты: Сборник тезисов к Всероссийской научно-практической конференции. — Секция 3–4, ч. 2. — Сургут, 1998. — С. 29.

¹¹Еишч М.Б. Этносы — субъекты исторического процесса и проблема этничности // Человек как субъект культуры. — М., 2002. — С. 265.

¹²Мартынов М.Ю. Адаптация коренных народов Севера к условиям техногенной цивилизации через систему непрерывного профессионального образования // Северный регион: Наука, образование, культура. — 2000. — № 1. — С. 23–25.

¹³Там же. — С. 24.

¹⁴Балабанова Е.С. Социально-экономическая зависимость и социальный паразитизм: стратегии “негативной” адаптации // Социс. — 1999. — № 4. — С. 46–47.

В.В. Лысенко
(г. Сургут)

СОВРЕМЕННАЯ ДИНАМИКА И ПЕРСПЕКТИВЫ РУССКО-ЮГОРСКИХ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ СООБЩЕСТВ

Рассматривая русско-югорский межэтнический комплекс¹ в целом, отметим общую тенденцию к стабилизации ряда его важнейших составляющих. После обвального падения практически всех показателей образа жизни местных русско-аборигенных межэтнических сообществ в первую половину постсоветского периода темпы абсолютного ухудшения ситуации постепенно замедляются, а в последнее время отмечается даже относительное ее улучшение.

Наиболее наглядно эта тенденция просматривается в этнодемографической динамике национально-смешанных поселений. Как свидетельствуют данные многочисленных эмпирических исследований, к середине 90-х годов естественный прирост сельского населения Ханты-Мансийского автономного округа достиг минимума и стремительно приближается к нулю². Среди русских и вовсе наблюдается естественная убыль. Причем если снижение рождаемости имеет сложную этиологию, катастрофический рост смертности в отсутствие буквального природного или техногенного катаклизма однозначно обусловлен крайним социальным неблагополучием. Самоочевидный тезис подтверждает и структура естественной убыли населения, которая становится все более “неестественной”: на первый план выходят “алкогольные” травмы, “молодежные” самоубийства, социально обусловленные в своей неизлечимости или агрессивной скоротечности соматические заболевания (прежде всего туберкулез и новообразования). Так проявляется крах принятого за основу общественного и государственного строительства радикального “либерально-демократического” курса. Положение с рождаемостью и смертностью оказывается настолько плачевным, что и русские, и автохтоны одинаково воспринимают его как одну из серьезных угроз своему этническому самосохранению. Даже сверхактуальные в начале реформ рост цен, безработица и пьянство уступают в рейтинге острейших жизненных проблем осязаемой перспективе физического вымирания. Что же касается последних 3–4 лет, то фиксируе-

мая в отдельных случаях депопуляция местного русского населения носит по большей части формальный характер, так как связана с преимущественно “титальной” документируемой идентификацией детей от этнически смешанных (русско-аборигенных) браков³. Отсюда же и малоопытное само по себе, особенно с учетом по-прежнему чрезвычайно сложной социально-экономической ситуации, заметное на фоне предыдущего упадка увеличение численности ханты и манси⁴. Последнее обстоятельство, в свою очередь, предполагает пусть даже незначительный прирост коренных северных этносов. Так что в целом можно говорить если не о положительной динамике (для столь сильного тезиса не хватает прямых данных), то об относительной стабилизации этнодемографического воспроизводства русско-югорских межэтнических сообществ. Возможно, это говорит о прохождении низшей (на сегодняшний день) точки падения уровня и качества жизни. Однако значительная и постоянно растущая дифференциация социально-экономических и тех же демографических показателей по районам свидетельствует о том, что “подъем” имеет не обязательно системные причины.

Описанный зигзаг естественного движения населения (но наоборот) повторяет миграционная кривая. Спровоцированный радикальными реформами массовый отток населения, в том числе старожильческого и аборигенного, из сельских районов округа рос вплоть до 1996–1997 гг.⁵ Дальнейшее снижение миграционного оттока связано не столько с ослаблением дезинтеграционных процессов (не говоря о большем), сколько с исчерпанием местного миграционного потенциала: все, кто хотел, а главное, мог уехать, уже сделали это. Косвенно это подтверждается изменением географии миграций. Так, если в первую половину рассматриваемого периода преобладает внешняя (за пределы региона) миграция, то во вторую (и чем дальше, тем значительнее) — внутренняя и особенно локальная (в границах одного района.) При этом достаточно строгая вначале корреляция

между этнической принадлежностью, цензом оседлости мигрантов, с одной стороны, и направлением переезда, мобильностью вообще — с другой, постепенно (по мере “интернационализации” проблем выживания) утрачивает сколько-нибудь однозначный характер. “Полиэтничные” приезжие, русские старожилы и аборигены из числа народов Севера почти в одинаковой степени ощущают и, соответственно, стремятся реализовать потребность в перемене мест. Главным миграционным мотивом для всех указанных групп (опять же едва ли не в равной мере) выступают материально-жилищные (и сопряженные с ними) трудности и отсутствие видимых подвижек и предпосылок к стабилизации.

Системный кризис унифицирует миграционный процесс, так что этническая (и межэтническая) специфика чуть не целиком “проваливается” в социально-экономические и общекультурные разломы и разрывы. По крайней мере, в опросе, проводившемся при непосредственном участии автора, не зафиксировано ни одного случая оценки межнациональных осложнений в качестве достаточного основания для переезда. С интегральным характером кризиса не в последнюю очередь связана и новейшая тенденция к абсолютному снижению “механической” мобильности: ехать, говоря объективно, уже некуда — везде одно и то же (если не хуже.) Что касается старожилов и особенно автохтонов, немалую роль в их “закреплении” играет, конечно, эмоционально-психологическая и еще больше хозяйственно-бытовая привязанность к территориям исконного проживания. Другое дело, что “радикальные” экономические реформы изрядно поспособствовали деградации традиционного северного хозяйства, серьезно ослабив его “заземляющий”, в том числе этноинтегрирующий, потенциал.

Перспективам традиционного промыслового хозяйства коренных этносов Сибирского Севера в условиях интегральной модернизации посвящена обширная литература⁶. Но как бы конкретно (во всех смыслах) ни решать вопрос о судьбах северных промыслов, очевидно, традиционное природопользование как таковое может полноценно (и вообще!) развиваться лишь в своем изначальном функциональном качестве основания системы жизнеобеспечения аборигенных этнических общностей. В противном случае самые благоприятные обстоятельства вместе с активной протекцией не спасут его от вырождения. Настоящий кризис традиционного югорского хозяйственно-культурного комплекса связан, прежде всего, с объективно-исторической деформацией его непосредственного значения и смысла. Промышленная цивилизация, выравнивая материальные потребности и гарантируя (сегодня больше в инерции проекта “социального государства”) их минимальное удовлетворение, неизбежно и на представительном интервале весьма ощути-

мо снижает мотивацию этнофоров к труду в традиционных отраслях. Так что продолжающееся разрушение естественной среды и, соответственно, падение продуктивности промысловых угодий суть больше следствия, нежели причины. Вместе с тем нет ничего парадоксального в том, что “либеральная” экономическая политика, фактически отрезавшая местное, прежде всего аборигенное, население от современной цивилизации и поставившая людей (независимо от этнической принадлежности) на грань физического выживания, создает объективные предпосылки к экстренной и масштабной реанимации традиционного северного хозяйства. Рыболовство, охота, заготовка дикоросов и другие исконные промыслы впервые за долгое время востребованы (и не только аборигенами) в своем первородном и единственно самостоятельном качестве материального базиса автономного существования. Но оправданная “в себе” логика и технология мобилизации в условиях сегодняшней глубокой депрессии, если не откровенной деградации, традиционных институтов и механизмов, не говоря уж о невосполнимых экологических потерях, смотрятся весьма проблематично. Впрочем, это даже к лучшему: самая экстремальная ситуация со всей своей специфичностью не компенсирует ущербный, в конечном счете тупиковый, характер стратегии выживания (любой ценой). Долгосрочная, вообще сколько-нибудь серьезная, качественная перспектива, тем более в условиях интенсивной исторической реальности, по определению, целиком связана с расширенным воспроизводством.

В применении к традиционному хозяйству народов Севера последнее означает не самоубийственную сверхэксплуатацию возобновляемых (в разумном лимите) природных ресурсов, как полагают иные профессиональные экономисты, но, прежде всего, непрерывное повышение “удельной” производительности на основе социально-технологической оптимизации и модернизации промыслового цикла. Очевидно, в непреходящих реалиях принципиально ограниченной сырьевой базы увеличение выхода продукции возможно лишь за счет постоянного снижения издержек и углубления переработки. Сбалансированная и эффективная дифференциация традиционного хозяйственного комплекса — единственный путь и главный критерий его дальнейшего развития. (В любом случае, решения, подразумевающие глухую оппозицию рынку, не оставляют традиционному Северу шансов на полноценную интеграцию в современное общество.) Другое дело, что агрессивная рыночная среда противоречит, зачастую контрастно, содержанию и смыслу указанного процесса. Но последний также разворачивается не на пустом месте, а прежде всего в ответ на неотложный исторический вызов. Таким образом, пресловутые “буферные” ме-

ханизмы (как собственно экономические, так и этнокультурные) должны не столько изолировать традиционный уклад от внешнего мира, сколько поглощать, “переваривать” спорадические и циклические антагонизмы их непрерывного и всестороннего взаимодействия, самый факт которого окончательно разоблачает навязчивые “патриархальные” ассоциации и зримо утверждает особую северную цивилизацию. Но это, конечно, уже совсем другие теоретические и социально-практические, в том числе хозяйственно-экономические, координаты. Неизбежная асимметрия в отношениях разнокачественных систем — в отличие от равноуровневых — не имеет однозначно деструктивного, тем более фатального, характера. Речь скорее идет о естественно-исторических, но вторичных к собственной жизнетворческой состоятельности сторон количественных диспропорциях. Отсюда принципиальная возможность известной технической (стратегической и оперативной) компенсации существующих и вновь возникающих диссонансов и нестроений. В первую очередь, это касается взаимодействия традиционного хозяйства обских угров с региональным нефтегазовым комплексом. Их специфическому балансу в таком подходе не существует как роковой преграды, так и конструктивной исторической (не говоря о других) альтернативы⁷. Некорректная же здесь, но почти узаконенная “формационная” проблематизация ставит вопрос (больше для вида — с учетом его предпрешенного контекста характера) взаимоисключающим образом: либо — либо. Пережиточная технократическая мифология (однолинейного прогресса а priori загоняет контактную ситуацию в схему “высшее — низшее”, с порога лишая взаимный процесс каких-либо положительных перспектив. И вернуть их может только непредвзятая и единственно адекватная — конкретно-историческая квалификация.

Едва ли не важнейшее для специфического определения русско-югорского феномена обстоятельство — это несовпадение этнических границ с экономическими: в сложившуюся на территории Ханты-Мансийского автономного округа систему традиционного северного хозяйства фактически в равной и неделимой мере интегрированы как представители коренных, “собственно” югорских, этносов, так и местные русские старожилы. В самом деле, “без русского вклада, вклада прежде всего русских старожилов, совершенно непредставимо традиционное северное промысловое хозяйство”⁸. Стало быть, основными субъектами регионального социально-экономического процесса наряду с предприятиями нефтегазодобычи естественно выступают целостные поселенческие русско-югорские межэтнические сообщества. Из недооценки очевидного протекает изрядная часть нынешних проблем, а в случае с конкретными властными ини-

циативами — вообще откровенных промахов. Наиболее яркий пример — история института родовых угодий с его весьма рискованным становлением. Попытка искусственного разделения единого традиционно-хозяйственного организма по формально истолкованному этническому признаку не только ощутимо подкосила и без того “депрессивные” производственные показатели, но едва окончательно не разбалансировала отлаженную временем межэтническую систему. В результатах опросов межэтническая напряженность из конца списка насущных проблем почти мгновенно и совершенно логично переместилась в его середину (а кое-где и выше) на фоне почти полного единодушия респондентов относительно причин подобной динамики⁹. Причем за равные права на угодья для всех занятых в традиционных промыслах старожилов независимо от их национальности решительно высказались как русские, так и автохтоны, хоть и в разных, но сравнимых, одинаково значительных долях, что только подтверждает высокий потенциал фактического межэтнического равновесия. И если сегодня межэтнические отношения в национально-смешанных поселениях и в округе в целом остаются стабильными, то не столько благодаря, сколько вопреки иным программам и мероприятиям по их стабилизации. Главная роль в этой устойчивости принадлежит, конечно, местным русско-югорским межэтническим сообществам. Запас их исторической прочности обещает в обозримой перспективе компенсировать дезинтеграционные явления, вызванные отечественной версией радикальной модернизации.

Из высокой брачно-популяционной, социально-психологической и хозяйственно-экономической целостности межэтнических сообществ следует вполне определенная (одноименная) модель системы местного самоуправления в районах интенсивных поселенческих контактов русских и обских угров. Но несмотря на ее (общинно-поселенческой модели), казалось бы, исторически безальтернативный характер, периодически на самых разных (в том числе властных) уровнях возобновляется тема национально-территориальной автономии коренных малочисленных этносов как едва ли не важнейшего условия их возрождения, сохранения и самобытного развития¹⁰. Между тем при практической реализации этно-территориального принципа, если это вообще возможно, интересы северных народов пострадают в первую очередь. И дело не только в “бинарной” (аборигенно-русской) природе и диалектике современной югорской этничности. Ведь кроме непосредственного включения аборигенных этнических общностей в российскую цивилизацию русско-югорские национально-смешанные поселения, прежде всего, стимулировали общение автохтонов между собой и, существенно уплотнив материально-практические внутриаэтнические

связи последних, впервые сделали возможной их родоплеменную (общезнатическую) консолидацию. При этом местные поселенческие межэтнические сообщества остаются сегодня одним из главных механизмов внутринационального взаимодействия обско-угорских народностей. Так что “автономизация” будет иметь для них самые тяжелые последствия, вплоть до этнической инволюции в результате стихийной диссоциации. Средства массовой коммуникации, по определению, не компенсируют возникшего содержательного и структурного вакуума. Скорее наоборот: сама по себе анонимная информация лишь ускорит этническую дивергенцию. И о каких тогда общезнатических интересах аборигенов может идти речь? Даже такое рассуждение еще слишком абстрактно, поскольку, строго говоря, вся местная социально-культурная инфраструктура может функционировать только в реалиях органической сродненности русского уклада, с одной стороны, и аборигенных северных — с другой¹¹. Как ни возьми, воспроизводство целостности (в том числе буквальной пространственно-временной непрерывности) и самобытности югорских этносов необходимо опосредовано русско-югорским межэтническим синтезом. Поэтому единственным адекватным инструментом решения специфических этнических задач северных народностей является их экстерриториальная национально-культурная автономия в “политических” условиях территориально неделимых самоуправляющихся русско-югорских межэтнических сообществ.

Нынешняя преимущественная концентрация самоуправленческих функций и полномочий на районном уровне, кроме объективных причин, в том числе законодательных пробелов, обусловлена принципиальной недооценкой органического характера местных межэтнических сообществ¹². Систематически игнорируя жизнеустойчивый (субъектный) потенциал русско-югорских поселенческих общин, сложившаяся вертикальная система превращает их, по сути, в исключительные объекты вышестоящей инициативы. Соответственно, от местного самоуправления как такового остается одно название. Во многом именно отсюда отмечаемая в социологических опросах слабая информированность населения относительно смысла, значения, принципов устройства системы местного самоуправления и вообще достаточно сдержанное (дистанцированное) отношение к самой идее последнего¹³. Фиксируемые в тех же опросах высокие ожида-

ния, связанные с местным самоуправлением, на таком пассивном фоне недвусмысленно выдают свою по большей части иррациональную природу. В то же время не ассоциированная (во всяком случае, напрямую) в сознании респондентов с формальной институционализацией личная готовность большинства из них независимо от национальности непосредственно участвовать в решении общих для своих поселений задач также однозначно подтверждает высокий ресурс межэтнической самодетерминации. Преимущественно латентная, спящая форма последней с вытекающей внешней социально-бытовой неустроенностью, фактической разрухой, в свою очередь, говорят о неадекватной структуре местного самоуправления как механизма актуализации и общественно-полезной реализации коллективно-субъектного потенциала. Районные муниципальные образования, обладая возможной в собственных границах полнотой административных полномочий (а главное, необходимых для их осуществления средств) и, соответственно, регулируя прямо или косвенно все основные сферы повседневной жизнедеятельности, объективно угнетают местную инициативу. Как следствие — деградация межэтнической способности самоопределения. На эмпирическом уровне разложение коллективной спонтанности проявляется в растущих настроениях апатии, безразличия к своему настоящему и будущему. Очевидно, субъектное содержание должно получить адекватную себе наличную форму.

Реальное самоуправление — единственный выход из прогрессирующей зависимости от обстоятельств, исторического небытия к действительному творчеству собственной судьбы. Вместе с тем так называемое территориальное общественное самоуправление (ТОС) в его сегодняшнем, принципиально не обеспеченном властными ресурсами виде, по определению, не в состоянии решить подобную “эмансипаторскую” задачу. В отношении местных русско-югорских сообществ это тем более справедливо, поскольку основной структурой межэтнической самоорганизации в данном случае исторически выступают именно целостные национально-смешанные поселения, но никак не их произвольно выделяемые топографические части (улицы, кварталы и т.п.) Соответственно, ТОС сможет выполнить даже официально возложенную на него минимально-коммунальную миссию не иначе, как только в качестве звена в интегрированной системе полномочного поселкового самоуправления.

Примечания и ссылки

¹ Под юграми понимаются этносы и этнические группы, сложившиеся и традиционно проживающие на территории исторической области Югра, прежде всего, ханты, манси и лесные ненцы.

² Демографическое развитие Ханты-Мансийского автономного округа: Ситуация, прогноз, политика. — М., 2002; Мархин В.В., Удалова И.В. Межэтнические сообщества в регионах Сибири: (На материале социологической экспедиции в националь-

но-смешанные поселения Сургутского района Ханты-Мансийского округа). — Новосибирск, 1996; *Мархинин В.В.* Северные межэтнические сообщества в испытании “радикальными реформами” // *Этносоциальные процессы в Сибири: Тематический сборник* / Под ред. Ю.В. Попкова. — Новосибирск, 1997. — С. 98–108; *Мархинин В.В., Удалова И.В.* Межэтническое сообщество: Состояние, динамика, взаимодействие культур: (По материалам социологического исследования в районах традиционного северного природопользования коренного национального и русского старожильского населения Ханты-Мансийского автономного округа). — Новосибирск, 1996.

³ Более драматичная ситуация среди русского населения, очевидно, объясняется меньшей психофизиологической его приспособленностью к экстремально аскетическому образу жизни.

⁴ *Демографическое развитие Ханты-Мансийского автономного округа.*

⁵ *Демографическое развитие Ханты-Мансийского автономного округа; Мархинин В.В.* Северные межэтнические сообщества в испытании “радикальными реформами”; *Хайруллина Н.Г.* Социодиагностика этнокультурной ситуации в северном регионе. — Тюмень, 2000.

⁶ *Концепция региональной политики социально-экономического развития малочисленных народов Севера в Ханты-Мансийском автономном округе (на международное десятилетие коренных народов мира).* — Екатеринбург; Ханты-Мансийск, 1996; *Коренные малочисленные народы России на пороге XXI века: Проблемы, перспективы, приоритеты: Материалы Всероссийского конгресса.* — СПб, 2000; *Куриков В.М.* Коренные малочисленные народы Севера и промышленное освоение // *Обычное право и правовой плюрализм.* — М., 1999. — С. 106–109; *Он же.* Социально-экономические и культурные основы развития коренных малочисленных народов Севера // *Этносоциальные процессы в Сибири: Тематический сборник.* — Новосибирск, 2000. — Вып. 3. — С. 42–50; *Он же.* Стратегия развития коренных малочисленных народов Севера // *Нефть и газ.* — 1999. — №5. — С. 121–130; *Он же.* Ханты-Мансийский автономный округ: С верой и надеждой — в третье тысячелетие. — Екатеринбург, 2000; *Он же.* Экономика северных этносов: Базис и независимость. — Томск, 1998; *Миськова Е.В.* Стойбище на нефти и национальный поселок: жизнь семей лесных ненцев и восточных хантов в районах разрабатываемых нефтяных месторождений // *Обычное право и правовой плюрализм.* — М., 1999. — С. 239–243; *Освоение без отчуждения: Материалы экспертного опроса* / Под ред. В. И. Бакштановского: Препринт ИПОС СО АН СССР. — Тюмень, 1989; *Хайруллина Н.Г.* Указ. соч.; *Харамзин Т.Г.* Экономика традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера. — М., 2001.

⁷ *Мархинин В.В., Удалова И.В.* Традиционное хозяйство народов Севера и нефтегазовый комплекс: (Социологическое исследование в Ханты-Мансийском автономном округе). — Новосибирск, 2002.

⁸ *Мархинин В.В., Удалова И.В.* Межэтническое сообщество: Состояние, динамика, взаимодействие культур.

⁹ *Мархинин В.В.* Местное самоуправление в межэтнических сообществах: (Социологическое исследование в сельских районах Ханты-Мансийского автономного округа). — Новосибирск, 2000; *Он же.* Северные межэтнические сообщества в испытании “радикальными реформами”.

¹⁰ *Айтин Е.Д.* Родовая община как орган этнического самоуправления и хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера Российской Федерации // *Обычное право и правовой плюрализм: (Материалы 11-го Международного конгресса по обычному праву и правовому плюрализму (август 1997 г., Москва))* / Под ред. Н. И. Новиковой и В. А. Тишкова. — М., 1999. — С. 66–68; *Куриков В.М.* Ханты-Мансийский автономный округ: С верой и надеждой — в третье тысячелетие; *Общественное мнение о судьбах народов Севера: Поиск справедливого политического решения* / Под ред. В.И. Бакштановского. — Тюмень; Ханты-Мансийск, 1989; *Освоение без отчуждения...*

¹¹ *Мархинин В.В., Удалова И.В.* Межэтническое сообщество: Состояние, динамика, взаимодействие культур.

¹² *Закон Ханты-Мансийского автономного округа “Об общих принципах организации местного самоуправления в Ханты-Мансийском автономном округе”.* 20 ноября 1995 // *Сборник законов Ханты-Мансийского автономного округа. 1994–1995.* — Сургут, 1995; *Федеральный закон “Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации”.* 12 августа 1995 // *Собрание законодательства Российской Федерации.* 1995.

¹³ *Мархинин В.В.* Местное самоуправление в межэтнических сообществах.

А.М. Аблажей
(г. Новосибирск)

ЭЛИТА НАРОДОВ СЕВЕРА О СОВРЕМЕННЫХ ТЕНДЕНЦИЯХ И ПЕРСПЕКТИВАХ ТРАДИЦИОННОГО ПРИРОДОПОЛЬЗОВАНИЯ И САМОУПРАВЛЕНИЯ*

В условиях глобализации потребность малых этнических сообществ в сохранении собственной этнической специфики все чаще затрагивает экономические вопросы, что находит отражение как во внутрироссийском, так и международном законодательстве. И лидеры коренных малочисленных народов Севера (КМНС), и большинство исследователей, специально изучающих проблемы этнических сообществ, едины в том, что только сохранение образа жизни, подразумевающего развитие традиционных отраслей северного хо-

зяйства, а также укоренение исторически присущих КМНС форм и способов местного самоуправления, служат гарантией их выживания как самостоятельных этнических общностей. По мнению К.Б. Клокова, “имевшие место в прошлом попытки подвести теоретическую базу под необходимость интеграции традиционного природопользования и традиционных культур северных народов в доминирующее общество имели политизированный характер и были далеки от научной объективности”¹.

* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН “Этнокультурное взаимодействие в Евразии”.

Выработка оптимальных путей дальнейшего развития коренных народов Севера невозможна без анализа существующих экономико-правовых проблем традиционного природопользования и самоуправления. В резолюции IV съезда Ассоциации коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока прямо указывалось на насущную необходимость “... ускорить разработку и принятие федеральных законов и других нормативных актов, регулирующих жизненно важные вопросы народов Севера в области: 1) традиционного природопользования; 2) развития традиционных форм самоуправления народов Севера”².

Участники Международной конференции “Современные проблемы традиционного природопользования народов Севера” также настойчиво подчеркивали неразрывную связь проблем сохранения и развития традиционного природопользования народов Севера с сохранением окружающей природной среды и устойчивым развитием региона. Деградация этнохозяйственных систем природопользования КМНС ведет не только к бедственному положению населения, занимающегося традиционными видами хозяйственной деятельности (оленоводство, рыболовство, охота, морской зверобойный промысел, традиционные ремесла), но и грозит разрушением культур малочисленных этносов и их ассимиляцией. Большинство ученых и практиков считают, что с разрушением колхозно-совхозной системы организации традиционных отраслей производства снизилась их экономическая эффективность. Многие родовые и “фермерские” хозяйства оленеводческо-промыслового назначения оказались экономически несостоятельными. Кроме того, их внедрение обуславливает натурализацию традиционных отраслей, консервацию и деградацию труда и быта народов Севера, вследствие чего обеспечивается лишь физическое выживание аборигенного населения.

В идеологии лидеров КМНС большое внимание уделяется обоснованию особого менталитета народов Севера, являющегося, по их мнению, мировоззренческим базисом традиционного природопользования. Так, президент Ассоциации коренных малочисленных народов Крайнего Севера (Красноярский край) Е. Синькевич отмечает: «Аборигены — неотъемлемая часть дикой природы. С ними не нужно проводить экологического воспитания. Любовь к природе заложена в них на “генном уровне”». Аналогичную точку зрения высказывает и президент общероссийской Ассоциации коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока (он же председатель Государственной думы Ямало-Ненецкого автономного округа) С.Н. Харючи: “Принимая во внимание уникальный характер взаимоотношений коренных народов с окружающей средой

и природой, их более широкое участие в разработке национальной стратегии и плана действий по устойчивому развитию становится задачей первоочередной значимости”.

Отмеченные выше представления нашли отражение и в понятии “традиционное природопользование”. Попытка дать его научное определение была предпринята еще в 1980-е годы Л.С. Богословской и Е.Е. Сыроечковским. В Законе “Об основах государственного регулирования социально-экономического развития Севера Российской Федерации”, принятом в 1996 г., традиционное природопользование определяется как “*исторически сложившиеся способы освоения окружающей природной среды на основе долговременного, экологически сбалансированного пользования главным образом возобновляемыми природными ресурсами без подрыва способности к устойчивому воспроизводству и снижения разнообразия природных ресурсов*”.

Понятно стремление лидеров КМНС подчеркнуть статус своих народов именно как кочевых, ведущих традиционный образ жизни, т.е. живущих в неразрывном единстве с природой, особенно в связи с вновь развернувшейся в последнее время борьбой за ратификацию Конвенции Международной организации труда № 169 от 1989 г. “О коренных народах и народах, ведущих племенной и кочевой образ жизни в независимых странах”. Суть этой позиции предельно четко выразила О. Мурашко, член российской группы Международной ассоциации правоведов, профессионально занимающихся защитой прав коренных народов: “...защита традиционной культуры, традиционного природопользования и исконной среды обитания стали основными лозунгами движения коренных народов за сохранение своей этнической идентичности, которая и является одним из важнейших оснований их прав”³ (курсив мой. — А.А.). Другими словами, только занятие традиционными видами деятельности дает основание считать эти народы кочевыми или ведущими племенной образ жизни со всеми вытекающим отсюда последствиями, прежде всего правовыми. В соответствии с подобной задачей модернизируется и содержание понятия “традиционное природопользование”: “Традиционное природопользование коренных народов и этнических общностей Севера включает исторически сложившиеся антропоэкосистемы, ... а также традиционные социальные институты, обеспечивающие долговременность использования возобновляемых природных ресурсов и передачу экологически и этнически значимой информации”. В соответствии с таким определением представление о традиционном природопользовании предельно расширяется, трансформируясь в понятие “традиционный образ жизни”, что, в свою очередь, связано с представлением о на-

циональной (этнической, групповой) идентичности. Сегодня активизируется движение за право аборигенного населения Севера идентифицировать их образ жизни как традиционный, а принципы ведения хозяйства — как традиционное природопользование, что означало бы признание за КМНС особых прав.

Существенное значение приобретает в современных условиях и вопрос о том, какое количество коренного населения занято трудовой деятельностью в традиционных отраслях. По мнению ответственных работников федеральных министерств, занятых решением проблем северных регионов и их населения, на конец 1990-х годов лишь около 60% коренного населения Российского Севера были вовлечены в традиционное природопользование, причем это количество постоянно сокращалось из-за нарастающего кризиса северных отраслей — охоты, оленеводства и т.д. По мнению же лидеров КМНС, это число никак не меньше 90%, причем речь идет именно о “кочевом, племенном образе жизни”.

Нельзя не отметить и тенденцию к этническому экстремизму, характерную для некоторых лидеров КМНС. Так, Ю. Антарадонов, один из лидеров коренного населения Горного Алтая, замечает: “Если у других этнических групп нашей республики есть выбор и они могут уехать в другие страны и регионы, то у алтайцев эта земля — одна (курсив Ю. Антарадонова. — А.А.)... мы оказались практически без земли, без права на ее ресурсы.... Отсутствие правовой основы для проведения традиционно апробированных способов природоохранной деятельности приводит к утере природного наследия и ресурсов... в сознании народов Горного Алтая, Сибири, России и всего мира подготавливается идеологическая база представлений об отсутствии историко-генетической, культурной связи и преемственности между нами, современными алтайцами и нашими предками, проживавшими на Алтае ранее. Мы считаем это продолжением политики неокOLONиализма”.

В этом высказывании ярко проявилось стремление опереться на мировое общественное мнение, что, впрочем, является в настоящее время общепринятой практикой. Как отмечают Маргарет Э. Кек и Кэтрин Сиккинг, когда “связи между государством и местными партнерами подавляются, то местные неправительственные организации могут заняться напрямик поиском международных союзников, чтобы оказать давление на свои государства со стороны... усилить дополнительно требования местных групп”⁴.

Видимо, исходя из подобных установок, Ю. Антарадонов считает, что все описанные им беды коренного населения Горного Алтая не что иное, как “результат целенаправленной политики руководства Российской Федерации и Республики Алтай, нарушающих все провозглашенные ООН

базовые права человека на достойное существование, образование, достаточное питание, здоровую экологию и свободу от дискриминаций”⁵.

Однако мнение об ущербности российского законодательства в области защиты права коренных народов на традиционное природопользование опровергается российской юридической практикой. Достаточно сказать, что при выдвижении своих требований и предложений к органам государственной власти как на федеральном, так и на местном уровне лидеры КМНС исходят из действующей правовой базы, содержащей ряд основополагающих положений. Так, Федеральный закон “О животном мире” провозглашает, что “граждане, составляющие коренные малочисленные народы и этнические общности, если исконная среда их обитания и традиционный образ жизни связаны с животным миром, наряду с общими правами граждан в области охраны и использования животного мира, сохранения и восстановления среды его обитания, наделяются особыми правами... на применение традиционных методов добывания объектов животного мира и продуктов их жизнедеятельности”. Лесной кодекс РФ освобождает представителей коренных малочисленных народов от платежей за пользование лесным фондом “для собственных нужд”. В соответствии с федеральными законами “О континентальном шельфе Российской Федерации” и “Об исключительной экономической зоне Российской Федерации”, “...преимущественное право на использование живых ресурсов имеют: представители коренных малочисленных народов и этнических общностей Севера и Дальнего Востока Российской Федерации, образ жизни, занятость и экономика которых традиционно основываются на ведении промысла живых ресурсов”. А Федеральный закон “О соглашениях о разделе продукции” предусматривает, что при “выполнении работ по соглашению на объектах, расположенных на территориях традиционного проживания и хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов, инвестор обязан принимать предусмотренные законодательством Российской Федерации меры по защите исконной среды обитания и традиционного образа жизни коренных малочисленных народов”.

Не менее важной на сегодняшний день является проблема развития традиционных форм самоуправления. Проблемы организации местного самоуправления в местах компактного проживания коренных народов Севера обсуждались на “круглом столе” в Совете Федерации РФ, состоявшемся в ноябре 2000 г. Его участники пришли к выводу, что двухуровневая структура является наиболее приемлемой формой самоуправления, когда в границах одного муниципального образования (например на уровне района) создаются более мелкие, например, поселковые, органы власти и управления. Для успешного функ-

ционирования такой схемы необходима детальная проработка правовой базы с четким определением статуса и разделением полномочий между двумя уровнями местного самоуправления.

Исследуя права коренного населения Ханты-Мансийского автономного округа, Е.П. Мартынова пришла к выводу, что если “городские” ханты и манси испытывают потребность в создании национальных объединений культурно-просветительного профиля, то “поселковые” стремятся к развитию национальных институтов самоуправления, к созданию производственных объединений по национальному признаку, что находит отражение в организации национально-территориальных общин во многих поселках с полиэтническим составом населения. Наконец, “стойбищные” ханты и манси, ведущие традиционный образ жизни, нуждаются в особом правовом статусе: им необходимы права на распоряжение территориями непосредственного хозяйствования. Следовательно, в основу оптимального для КМНС правового устройства, как считает Е.П. Мартынова, должны быть положены традиционные для них социальные структуры, опираясь на которые можно разрешить две главные проблемы — землепользования и самоуправления⁶.

Значимым, но не решенным на сегодняшний день является вопрос об объекте правового регулирования и правовой защиты государства: должны ли в этом качестве выступать территориально-хозяйственные группы или этнические общности в целом (в том числе городские аборигены). По мнению ряда исследователей, особый правовой статус должны иметь не народы-этнотыпы как таковые, а территориально-хозяйственные группы. На аналогичной позиции стоит и С.Н. Харючи: “Потенциальные действия по переходу к устойчивому развитию включают ускорение принятия законодательства по коренным народам Севера России, определение границ и защиту территорий традиционного природопользования, поддержку социально-экономического развития в местах компактного проживания коренных малочисленных народов Севера” (курсив мой. — А.А.).

Из сходных принципов исходили авторы правительственной Концепции экономического и социального развития районов Севера (2000 г.): “Саморазвитие и самоорганизация этих (коренных. — А.А.) народов предполагают формирование и развитие общинного самоуправления, формы которого они выбирают сами с учетом особенностей образа жизни, языка, традиций и которое осуществляют непосредственно или в сотрудничестве с органами государственной власти... Государство будет поддерживать становление общинного самоуправления различными мерами нормативно-правового, организационного и финансового характера. Они должны включать в себя: передачу общинам ряда социально-эконо-

мических полномочий, предоставление им преимущественных прав пользования ресурсами традиционного жизнеобеспечения, отчисление общинам части прибыли промышленных предприятий от земле- и недропользования на территориях традиционного проживания”.

Напротив, лидеры некоторых региональных и этнических ассоциаций КМНС настаивают на том, что все члены данной этнической общности, независимо от места жительства, занятий и т.д., имеют право на предусмотренные льготы и привилегии. Например, предлагается, чтобы проживающие в городах нивхи также имели право на вылов определенного количества рыбы, поскольку она является для них “этнической пищей”. Однако подобного положения нет ни в правовой практике, ни в нормах природопользования аборигенов на зарубежном Севере. Тот же индеец или инуит пользуется всеми привилегиями лишь тогда, когда является членом определенной территориальной группы, ведущей традиционный образ жизни.

Некоторые разногласия в определении возможного объекта законодательных действий со стороны Российского государства возникают и тогда, когда речь заходит о территориях. Так, по мнению С.Н. Харючи, «как бы ни назывались северные территории, например, “административные единицы в составе Российского государства”, они были и останутся территориями компактного проживания и хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации, сохранивших и ведущих кочевой, племенной образ жизни и на 90% занятых традиционными формами хозяйствования. Невозможно отделить их экономическую основу существования от образа жизни, тем более рассматривать и решать по отдельности проблемы народов и их территорий». Напротив, государственные органы в числе нерешенных проблем называют «аморфность в определении самого объекта поддержки — “районы Крайнего Севера и приравненные к ним местности”, “районы Севера с ограниченными сроками завоза грузов (продукции)”, “районы проживания коренных малочисленных народов Севера”»⁷.

В последнее время одним из лозунгов лидеров КМНС является требование создания парламента коренных народов России (по образцу парламента саами) как надгосударственного органа, объединяющего граждан разных государств, но провозглашающего их принадлежность к одной этнической группе. В условиях России такое требование означает движение в сторону политической автономии (сами представители национальной элиты признают необходимость внесения изменений в Конституцию страны), что служит логичным продолжением борьбы лидеров

КМНС за особые экономические и культурные интересы своих народов. В данном случае Ассоциация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока пытается выступить с революционной по сути инициативой, предусматривающей отказ от патерналистской роли государства по отношению к КМНС. Следующим шагом должна стать ратификация российским парламентом Конвенции МОТ №169, что подведет под требования аборигенов как правовую, так и материальную основу. Но насколько эффективно смогут коренные народы России в лице их лидеров воспользоваться предоставленным им шансом?

Серьезной на сегодняшний день остается для КМНС России проблема практического применения существующего законодательства по вопросам природопользования, в частности, землепользования. Ее решение требует тщательного анализа всех возможных последствий, в том числе правовых, глубокого осмысления накопленного за рубежом и в России опыта взаимодействия коренных народов с природопользователями с целью создания благоприятных условий для сохранения и развития коренных малочисленных этносов, проведения политики государственного протекционизма применительно к традиционному сектору хозяйства, организации самоуправления аборигенов и их социальной защиты и др. Так, американская исследовательница Г. Ошеренко считает, что требование полной собственности на землю для коренных народов, с одной стороны, делает более возможной эффективную защиту их земель и ресурсов, но с другой стороны, означает утрату контроля над большей частью территорий традиционного природопользования⁸. Когда, например, коренное население Аляски получило полный контроль над 12% земель Аляски, оно потеряло аборигенные права на охоту и рыбную ловлю на остальных землях штата и потенциальную возможность претендовать на другие, гораздо большие территории.

В истории взаимоотношений аборигенов и пришлого населения в России и Северной Аме-

рике есть общие моменты, но принципы защиты аборигенных прав на землю в России отличаются от законодательства в отношении аборигенов Севера в Северной Америке и Европе. Если на зарубежном Севере главное место заняла борьба за землю, то в России права аборигенов исторически базируются на типах деятельности, которые традиционно присущи коренным народам и связаны с необходимостью защиты природной среды для такой деятельности. Поскольку, как отмечает Ошеренко, “не земля принадлежит людям, а люди принадлежат земле”, нет никакой необходимости в приватизации земель аборигенами российского Севера. Этот курс вытекает из исторического опыта защиты аборигенов правительствами царской России, СССР и Российской Федерации, которые всегда выступали в качестве защитников традиционного образа жизни, культуры, языка, прав аборигенов.

Важное значение для России имеет изучение и использование зарубежного опыта урегулирования взаимоотношений традиционных для Севера отраслей хозяйства и нефтегазового комплекса, прежде всего в области взимания компенсационных выплат, условий предоставления кредитов для освоения месторождений и т.д., учет интересов некоренного, прежде всего старожильческого населения, также связанного с традиционным природопользованием, при разработке планов социально-экономического развития территорий компактного проживания КМНС с целью не допустить возникновения межэтнической напряженности.

При формировании местных органов самоуправления следует также использовать накопленный коренными малочисленными народами Севера опыт самоуправления (родовые и кочевые советы, общинное самоуправление). Есть все основания рассматривать эти народы в качестве единого объекта законотворческой практики государства, что предполагает проведение жесткой линии на унификацию на единой общегосударственной базе законодательства в отношении аборигенного населения Севера, с тем чтобы избежать региональных различий в объеме льгот и привилегий.

Примечания и ссылки

¹ Клоков К.Б. Традиционное природопользование елоуэйтских кетов: Опыт социально-экологического изучения процесса аккультурации). — СПб; М., 1999. — С. 3. На тех же позициях стоял ныне покойный А.И. Пика (см.: Пика А.И. Неотрадиционализм на российском Севере: Идти в будущее, не забывая прошлого // Социологические исследования. — 1996. — №11. — С. 47–53).

² Все официальные материалы Ассоциации коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, в том числе и выступления участников прошедших под ее эгидой съездов и конференций, взяты на сайте Ассоциации в Интернете: www.raipon.ru

³ Взято из электронного Информационного бюллетеня на сайте Информационного центра коренных народов “Львоворэвэ-льбан”: www.indigenous.ru

⁴ Маргарет Э. Кек, Кэтрин Сиккинг. Транснациональные пропагандистские сети в международной и региональной политике // Международный журнал социальных наук. — 1999. — № 26.

⁵ Особую остроту подобным высказываниям придает тот факт, что Ю. Антарядонов оказался главным соперником С. Зубакина, победившего в 1998 г. на выборах главы Республики Алтай, отстав от него лишь на несколько процентов.

⁶ Мартынова Е.П. Этнические права коренных народов ХМАО: возможные пути реализации в современных условиях // Тезисы докладов Международной конференции “Коренные народы. Нефть. Закон”. (Ханты-Мансийск, 23–25 марта 1998 г.) — М., 1998. — С. 61–62

⁷ Федеральная программа экономического и социального развития коренных малочисленных народов Севера до 2000 года. — М., 1996.

⁸ Osherenko Gail. Indigenous Rights in Russia: Is Title to Land Essential for Cultural Survival? // The Georgetown International Environmental Law Review. — Spring 2001. — V. XIII, Issue 3.

З.Ю. Доржу
(г. Кызыл)

СОЦИАЛЬНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ РЫНОЧНЫХ РЕФОРМ В РЕСПУБЛИКЕ ТЫВА

С начала 1990-х годов в Туве, как и в других регионах России, набирал обороты рыночный механизм: проводилась приватизация, либерализация цен, шло становление частной и акционерной форм собственности. В то же время сохранялись и социалистические производственные отношения, советский тип хозяйства. Так, значительная часть предприятий Республики Тыва находилась в федеральном подчинении, но это не смягчило экономический кризис. Переход к рыночной экономике в республике сопровождался спадом производства, разрывом хозяйственных связей, ростом цен, распространением неденежных форм расчета, дифференциацией уровня жизни различных слоев населения. Представления, что “капитализация социализма” будет недолгой и при этом сохранятся советские социальные достижения, оказались иллюзорными. Не способствовала стабилизации народного хозяйства, финансового состояния предприятий и приватизация государственной и муниципальной собственности, которая не получила поддержки у населения и только способствовала росту социального недовольства. В условиях обнищания многие жители республики продавали ваучеры, обменивали их (иногда даже на несколько бутылок водки) или помещали в сомнительные инвестиционные фонды и компании, обещавшие большой доход.

С формированием рыночной инфраструктуры и механизмов либерализации экономики острее проявились имевшиеся в хозяйстве республики диспропорции, неконкурентоспособность значительной части выпускаемой продукции как следствие устаревшей материально-технической базы предприятий промышленности. Из-за сокращения спроса и платежеспособности потребителей, снижения инвестиционной активности в 1992–1996 гг. резко упали объемы производства, особенно в промышленности стройматериалов (в производстве сборных железобетонных конструкций, кирпича, асбеста), в лесной, деревообрабатывающей и легкой промышленности. В связи с острым недостатком средств, направляемых на капитальное строительство, в 1992 г. и в последующие годы ухудшилась ситуация в строительном комплексе. Сократились строительство и ввод жилья, прежде всего из-за сниже-

ния государственного финансирования, дефицита оборотных средств, недоступности кредитов, роста цены на строительные материалы и оборудование.

Тяжелое положение сложилось и в сельском хозяйстве республики. Поголовье крупного рогатого скота в 1996 г. по сравнению с 1991 г. сократилось на 99,5 тысяч голов (в 1,9 раза), поголовье овец — на 460 тысяч. Вследствие этого резко снизилось производство и реализация молока и мяса. Естественно, что сократилось и среднелововое потребление населением основных продовольственных товаров.

Пытаясь решать проблемы сельского хозяйства, правительство Республики Тыва разрабатывало мероприятия по улучшению положения в данной отрасли, в частности в животноводстве. Но положительного результата это не давало.

В 1992–1996 гг. по инициативе правительства республики был принят ряд важнейших решений на федеральном уровне. Это указы Президента Российской Федерации от 2 сентября 1992 г. “О неотложных мерах по стабилизации экономики и развитию социальной сферы Республики Тыва”, от 16 мая 1994 г. “Об отнесении территории Республики Тыва к районам Крайнего Севера и приравненным к ним местностям”, от 30 сентября 1995 г. “О создании в Республике Тыва государственного университета”, благодаря которым удалось продвинуться в решении проблем социально-экономического развития республики, в достижении стабильности базовых отраслей народного хозяйства и обеспечении населения товарами первой необходимости.

Тем не менее в связи с переходом к рыночным отношениям и прежде всего с экономическим кризисом качество жизни значительной части населения республики ухудшилось.

Чтобы оценить социальные последствия экономических реформ, обратимся к государственной статистике.

Так, по данным статистического комитета Республики Тыва, среднемесячная начисленная заработная плата в октябре 2001 г. составила 2163,6 руб., причем в сельском хозяйстве она оставалась самой низкой — 29,6% от среднереспубликанского уровня и 73,1% стоимости минималь-

ного набора продуктов питания. Реальные располагаемые доходы населения в 2001 г. по сравнению с 2000 г. выросли на 21,5%, но доля населения с доходами ниже величины прожиточного минимума не сократилась и составила 68,7% против 68,0% в 2000 г.¹ Усилилась и дифференциация доходов населения (соотношение доходов 10% наиболее и наименее обеспеченного населения) с 8,9 раза в 2000 г. до 10,1 раза в 2001 г.

Позитивная тенденция к повышению уровня жизни населения наметилась в республике лишь в 2003 г. Так, в марте 2003 г. темп роста среднедушевых денежных доходов населения по сравнению с предыдущим месяцем был выше (19,1%) темпа роста цен на товары, входящие в потребительскую корзину (0,7%), что свидетельствовало о росте покупательной способности денежных доходов населения. Заметно выросла по сравнению с I кварталом 2002 г. заработная плата. Ее прирост составил 10,9%. Среднемесячная начисленная заработная плата работающих в 2003 г. составила 4375,4 руб., т.е. реальный ее размер увеличился на 7,9% по сравнению с 2002 г.² В то же время и прожиточный минимум в I квартале 2003 г. увеличился на 18,8% по сравнению с аналогичным периодом 2002 г.

Структура использования денежных доходов в I квартале 2003 г. показывает, что основная доля расходов населения приходится на покупку товаров (39%), оплату услуг (8,6%), доля же сбережений составляет всего 6,8%.

В III квартале 2003 г. прожиточный минимум еще более увеличился и составил 2251 руб., что обусловлено высокими темпами роста цен на некоторые виды продуктов питания, которые включены в расчет потребительской корзины. Так, цены на продовольственные товары выросли на 6,7%, непродовольственные товары — на 6,5%, тарифы на платные услуги — на 16,5%, в целом инфляция для населения в сентябре 2003 г. составила 7,9% против 6,5% в 2002 г.

Доля численности населения с денежными доходами ниже прожиточного минимума составила в III квартале 2003 г. 59,8% — почти на уровне I квартала 2002 г. (58,9%). Усилилась дифференциация доходов, а следовательно, и расслоение общества на бедных и богатых. В настоящее время на 10% наиболее богатых приходится 24,3% всех денежных доходов населения Тувы, на долю 10% наименее бедных — лишь 3,0%.

Соотношение заработной платы и прожиточного минимума в I квартале 2003 г. составило 177,4%. То есть уровень оплаты труда в среднем по республике сегодня позволяет среднестатистической семье, в которой оба супруга работают, иметь на иждивении одного ребенка. С появлением же второго ребенка такая семья перейдет в разряд бедных. В соответствии с Федеральным законом “О государственной социальной помощи”, который в Туве реализуется через целевую про-

грамму “Предотвращение бедности”, таким семьям выделяется адресная социальная помощь в денежной форме, в том числе 500 руб. на приобретение сезонной одежды, обуви для учащегося, а также овощи и картофель. Всего по программе “Предотвращение бедности” за девять месяцев 2003 г. на оказание материальной помощи малоимущим гражданам и студентам по постановлениям правительства, приказам Министерства труда Республики Тыва было выплачено 3 668 980 руб. из 6 млн руб. выделенных на эту программу в бюджете республики 2003 г.

По-прежнему сложным остается положение на рынке труда, увеличивается численность безработных. Численность экономически активного населения республики на конец 2002 г. равнялась 128,9 тыс. человек. Всеми видами экономической деятельности занято 100,6 тыс. человек, в том числе 68,9% — на крупных и средних предприятиях. Но численность занятых на крупных и средних предприятиях таких отраслей, как промышленность и сельское хозяйство, продолжает снижаться. В селах республики выбор рабочих мест для женщин традиционно был небольшим, а в последние годы ситуация на сельском рынке труда стала крайне неблагоприятной и для мужчин.

Департамент службы занятости в 2003г. проводил такие мероприятия, как ярмарка вакансий рабочих мест, привлечение безработных к общественным работам, направлял безработных на профессиональное обучение, что повышало их конкурентноспособность на рынке труда и облегчало поиск подходящей работы. Но несмотря на прилагаемые усилия, уровень безработицы в Республике Тыва в 2003 г. был самым высоким по сравнению с другими субъектами Федерации Сибирского федерального округа — 19,9% против 11,1% в среднем по округу.

На конец декабря 2003 г. в органах государственной службы занятости Республики Тыва на учете состояло 17,1 тыс. граждан в трудоспособном возрасте, не занятых трудовой деятельностью, что на 35,6% больше, чем в декабре 2002 г. Из них официально признаны безработными 14,5 тыс. человек³. Как видим, большинству населения республики не удается приспособиться к новым условиям, лишь 30–35% считают, что в основном приспособились, остальные просто смирились. И если в конце 1990-х годов уровень недовольства населения республики был очень высоким, то в последние годы он начал снижаться, хотя и до этого недовольство носило преимущественно пассивный характер.

Анализируя изменения качества жизни, нельзя не отметить, что в связи с ухудшением экономического положения в республике, падением престижа производительного труда, ростом безработицы, резким расслоением населения обострилась криминогенная обстановка в республике. Так, за 2003 г. органами внутренних дел было за-

регистрировано 9030 преступлений, что на 20,6% больше, чем в 2002 г. В расчете на 10 тысяч населения приходилось 290 преступлений⁴. Из общего числа зарегистрированных преступлений основная часть — это тяжкие и особо тяжкие. Более половины (71,7%) всех преступлений совершены неработающими. Социально опасных размеров достигла наркомания и связанная с ней преступность: в 2003 г. зарегистрировано почти в полтора раза (на 46%) больше преступлений, связанных с оборотом наркотиков, чем в 2002 г.

Особо следует остановиться на демографических последствиях реформ, в частности на изменения показателя продолжительности жизни населения республики, отражающего множество самых разнообразных факторов — от эффективности системы здравоохранения, экологических условий проживания до сложившихся стереотипов поведения и психологического самочувствия населения. В Туве, как и в целом в России в 1990-е годы, средняя ожидаемая продолжительности жизни сократилась, причем разрыв между продолжительностью жизни мужчин и женщин увеличился. По показателю ожидаемой продолжительности жизни Республика Тыва завершает список российских регионов. Продолжительность жизни мужчин в городах республики в 1994 г. равнялась 49,1 года против 59,6 года в 1989 г., в селах — 47 и 56,1 года соответственно. В 1995 г. республиканский показатель продолжительности жизни мужчин по сравнению со средним показателем продолжительности жизни мужчин Восточной Сибири был ниже на 7,6 года в городах и на 9 лет — в селах.

Основная причина сокращения продолжительности жизни — высокий уровень смертности населения. За январь-август 2003 г. в Туве зарегистрировано 3180 случаев смерти против 3068 за соответствующий период 2002 г. Особую тревогу вызывает высокая смертность населения в трудоспособном возрасте, в частности из-за несчастных случаев, отравлений, травм (37,7% от общего числа умерших). Высока смертность населения и по таким причинам, как болезни системы кровообращения (32%) и новообразования (7,7%).

Вызывает беспокойство и рост младенческой смертности (в 2002 г. на 5,0%). Коэффициент младенческой смертности в республике составил 31,5 умерших детей в возрасте до 1 года на каждую 1000 родившихся. Причины этого — характерные для сельской местности ограниченная доступность медицинских учреждений вследствие их отдаленности от кожуунных (районных) центров и неразвитость транспортного сообщения, низкий уровень оснащенной необходимой диагностической аппаратурой и другой медицинской техникой, дефицит, а в некоторых случаях и отсутствие квалифицированного медицинского персонала, необеспеченность медикаментами.

Наряду с этими факторами риска, приводящими к снижению уровня здоровья населения, особенно в суровых природно-климатических, техногенных и социально-экономических условиях, следует отметить невозможность полноценного отдыха, восстанавливающего силы и компенсирующего потери здоровья, для большей части населения в связи с удорожанием транспортных расходов и повышением цен на путевки.

Кроме того, продолжают действовать такие отрицательные тенденции, как несбалансированное питание, отсутствие физической культуры, пренебрежение людей к своему здоровью. Особо остро стоит проблема алкоголизма. Быстро растет и наркомания с тяжелыми последствиями — распространением таких опасных заболеваний, как гепатит, сифилис, СПИД, а часто и смертью совсем молодых людей

Одним из важнейших характеристик качества жизни является рождаемость. Республика Тыва занимает третье место в России по уровню рождаемости (19,9 ‰ в 2003 г.), уступая лишь Ингушетии и Дагестану. Однако после 1990 г. число родившихся в Туве заметно сократилось: в 1990–1993 гг. почти на 25%. В дальнейшем положение несколько стабилизировалось, а в 2000–2003 гг. рождаемость даже возросла. Однако эта тенденция характерна лишь для городов, на селе же число родившихся продолжает уменьшаться, хотя и невысокими темпами, так что в сельской местности Тувы и сейчас самые высокие показатели рождаемости в России.

Важной особенностью рождаемости в Туве является чрезвычайно высокая доля рождений вне зарегистрированных браков и рождений, зарегистрированных по заявлению матери. Как свидетельствуют статистические данные, по-прежнему увеличивается число разводов, а число регистрируемых браков становится все меньше, растет и внебрачная рождаемость. Как следствие — число неполных семей в республике не уменьшается. Немаловажное значение для неполной семьи имеет возраст женщины-матери. В основном это никогда не состоявшие в браке женщины старше 30 лет, которые идут сознательно на то, чтобы родить ребенка, независимо от вступления в брак. Нередки случаи рождений детей девочками, не достигшими совершеннолетнего возраста. В общей численности родившихся доля таких детей составляет 13,8%.

Уровень брачности в республике ниже, чем в других регионах Сибирского федерального округа и по России в целом, и при этом он снижается более быстрыми темпами. Устойчивость браков в Туве также значительно выше. Уровень разводимости в республике в 2–3 раза ниже, чем в соседних регионах (Бурятия, Хакасия) и в целом по России. Частота разводов выше в городской местности, при этом тувинские семьи распадаются значительно реже, чем русские. Однако вызы-

вает беспокойство наметившаяся в последние годы тенденция к росту показателя разводимости. Так, на 1000 зарегистрированных браков в республике приходилось разводов: в 2001 г. — 352, в 2002 г. — 393, в 2003 г. — 417.

Как и в Российской Федерации, в Республике Тыва наблюдается устойчивый процесс демографического старения населения, что выражается в росте абсолютной численности лиц старшего трудоспособного возраста и доли граждан старшего поколения. Если в 1998 г. в республике проживало 42,6 тыс. граждан старше трудоспособного возраста (от 55 лет и старше), то по состоянию на 1 января 2002 г. — 43,5 тыс. человек, или 14,0% населения республики, причем численность в возрастной группе 60–64 лет увеличилась в 1,2 раза. Проблемы, обусловленные этими демографическими процессами, стали предметом специального рассмотрения правительства Республики Тыва. В постановлении “О положении граждан старшего поколения в Республике Тыва” отмечается “устойчивая тенденция к увеличению в составе населения доли лиц пожилого и старшего возраста, возрастание демографической нагрузки на население трудоспособного возраста, что предъявляет серьезные требования к систе-

мам пенсионного обеспечения и социального обслуживания граждан пожилого возраста”. В рамках этого постановления Министерство труда и социальной политики Республики Тыва разработало республиканскую программу “Старшее поколение” на 2002–2004 гг., ставшую основой государственной социальной политики в отношении граждан старшего поколения⁵.

Надо сказать, что благодаря усилиям президента и правительства Республики Тыва уже в середине 90-х годов внутривнутриполитическая обстановка в республике радикально стабилизировалась, что содействовало относительному спокойствию в обществе. Но учитывая социально-экономическое положение республики, нельзя сказать, что население Тувы приняло рыночные отношения, приведшие к разрушению государственно-социалистической экономической системы, экономическому спаду и снижению жизненного уровня народа. В действительности население просто приспособилось в той или иной степени к разрушительным последствиям радикально-либеральных реформ 1990-х годов, итоги которых весьма далеки от возлагавшихся надежд. По сей день в большинстве отраслей промышленного производства, в сельском хозяйстве, социальной сфере кризисные явления не ослабли.

Примечания и ссылки

¹ Социально-экономическое положение Республики Тыва за январь-ноябрь 2001 года: Материалы Госкомитета РТ по статистике. — Кызыл, 2001. — С. 45–46.

² Социально-экономическое положение Сибирского федерального округа в 2003 году. — М., 2004. — С. 58.

³ Там же — С. 53.

⁴ Там же — С. 69.

⁵ Тувинская правда. — 2003 г. — 3 апреля.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ И ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В ЕВРАЗИИ

А.С. Суразаков
(г. Горно-Алтайск)

К ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ ФЕНОМЕНА ЭТНИЧЕСКОГО

Пожалуй, нет особой необходимости подробно обосновывать ту очевидную истину, что процесс общественного развития неравномерен и в целом имеет форму движения, которую можно охарактеризовать через закон пульсирующей эволюции¹. Каждый социальный импульс в этом движении сопровождается обновлением форм общественных связей, что в свою очередь стимулирует их переосмысление. Все это в связи с перестроечными тенденциями имеет место в нашем обществе, вызывая порой острые дискуссии по тем или иным социальным вопросам, в том числе и в области изучения феномена этнического, того самого, который в результате социальных перемен двух последних десятилетий весьма ощутимо заявил о себе, подвигнув исследователей в очередной раз пересмотреть свои взгляды на эту проблему.

Основное внимание коллег в данном случае сконцентрировано на содержании таких понятий, как “этнос” и “этничность”. Приоритетные направления полемики здесь достаточно отчетливо определены и весьма подробно проанализированы². Не вдаваясь в дискуссию, попытаемся вкратце сформулировать свою точку зрения на феномен этнического, в чем-то поддерживая тех или иных исследователей, а в чем-то привнося в его осмысление свою специфику.

Отметим в очередной раз, что многие противоречия исследовательской практики возникают из-за узкой специализации научных дисциплин, которые в поиске своей неповторимой оригинальности зачастую противопоставляют друг другу взаимосвязанные полюса одного и того же явления. В нашем случае это феномены социального и этнического, представляющие собой две стороны единого процесса социальной организации, однако чаще всего рассматриваемые либо по отдельности, либо с позиций поиска той незыблемой границы, которая строго отделяла бы одно от другого³. Автору в данном случае ближе точка зрения тех коллег, которые подходят к проблеме более гармонично, рассматривая ее как явление этносоциального, что было выражено еще в прошлом веке в понятии “этносоциальный организм”⁴.

Попытаемся теперь разобраться в том, что стоит за этими понятиями, что их объединяет между собой и что отличает друг от друга. Чтобы определить здесь свою позицию не по тому или иному набору формальных признаков, а исходя

из сути явления, остановимся на специфике подходов к его восприятию. Итак, есть носитель интересующего нас явления — человечество, и есть пара взаимосвязанных понятий, обозначающих полюса его проявления, — “социальное” и “этническое”. Но это полюса, а в чем, собственно, суть самого явления? В прошлом ведущие представители гуманитарного направления, если обобщить их точки зрения, определяли ее следующим образом: “человечеству свойственно делиться на всевозможные общности”. А раз так, то главная задача исследователей — выделить эти общности и описать, что и делалось. Общностей было обнаружено достаточно много и встал вопрос об их систематизации, для чего потребовалось разработать проблему определения универсальных критериев как для их выделения, так и для размещения в известной модели социальной систематики. Причем большинству выделенных общностей (семья, община, род, племя, производственный коллектив, общественная организация, государство и т.д.) был присвоен статус социального, тогда как за этническим оставлено такое объединение, как народ, а сам этот феномен, наряду с западным наименованием “этничность”, предложено обозначать по-русски через категорию “народность”⁵.

В общем приоритетом в изучении общества выступал и до сих пор выступает дедуктивный подход, предполагающий движение исследовательской мысли от общего к частному, где в роли общего выступает все человечество, а в роли частного — те общности, на которые ему свойственно делиться. Отдельный человек заключал эту дедуктивную цепь восприятий и находился на периферии внимания, поскольку никакой социальной общности он из себя не представлял. Видимо, как раз отсюда сформировалось всем известное представление, отрицавшее какую-либо роль личности в истории. Кроме того, на этом базируется, условно говоря, коллективистское мировоззрение с культом вождя, реализовавшееся в формах общинного, соборного, общественного мировосприятия.

Основным методом при дедуктивном подходе выступает сравнительно-типологический, нацеливающий исследователя, как уже говорилось, на выделение и описание социальных общностей с группировкой их по принципу подобия в классы или типы исходя из определенных критериев. Под

последними понимаются те характерные или типичные черты, которые кажутся исследователю в выделенных им общностях главными или определяющими. На этих посылах в прошлом веке и была создана известная теория этноса, лежащая в основе феномена этнического и в наши дни.

Другой вопрос, что некоторые коллеги в последние годы делают попытки продвинуться дальше и рассмотреть этот феномен с иных позиций. Если отвлечься от максималистских утверждений, особенно в части полного отрицания заслуг исследователей прошлого, можно констатировать, что в этом направлении поданы весьма любопытные идеи. Как бы там ни было, процесс только еще разворачивается и потому, не анализируя в деталях имеющих место новаций, попробуем, как уже сказано, кратко сформулировать свои соображения на сей счет.

Итак, есть дедуктивный подход, исходя из которого строились все наши представления об общественном, и есть полярный ему индуктивный подход, предполагающий движение мысли не от общего к частному, а в противоположном направлении, от частного к общему. Последний, в силу официально поддерживаемых идеологических установок, развиваться у нас в сфере обществоведения недавнего прошлого просто не мог, так как все частное рассматривалось с точки зрения мелкого и несущественного.

Надо заметить, что при дедуктивном подходе оно так и выглядит, поскольку приоритет значений в данном случае идет от крупных социальных образований ко все более мелким, причем самое малое значение достается отдельно взятому человеку, который в построенной на этой основе социальной систематике только подразумевается. При индуктивном подходе система ценностей разворачивается в обратном порядке. В первую очередь здесь меняется представление о сути явления в целом. Если на основе дедукции она определяется формулой “массе свойственно делиться”, то на базе индукции — как “массе свойственно объединяться”.

Действительно, все человечество можно рассматривать с двух полярных друг другу позиций. С одной стороны, это некая монолитная целостность, которая, образно говоря, как бы подразделяется на “социальные литосферы”, с другой — это многомиллиардная масса индивидуальностей, выступающих как исходный субстрат для более сложных социальных построений. Отсюда суть рассматриваемого явления была в свое время определена автором как “социальный синтез”⁶, т.е. как постоянно действующий процесс социальной самоорганизации, в результате которого формируется иерархия уровней социальных организмов, причем каждый из этих уровней выступает опять же субстратом для синтеза социумов более сложной конструкции.

Если идти от основ, то главным для каждого человека, выступающего в роли “первокирпичика” социального синтеза, является динамика жизнедеятельности, которая на индивидуальном уровне реализуется как бы в целостном, нерасчлененном виде, в форме единой совокупной

функции. Социальный синтез начинается с разделения жизнедеятельности на спектр специализированных функций и распределения этих специализаций как между индивидуальными, так и между ассоциированными компонентами (разделение труда по трудовой или экономической концепции жизни). В результате действия и формируется упомянутая иерархия социумов разной степени сложности и завершенности. В целом же, исходя из этой точки зрения, социальный организм можно было бы определить как ассоциацию людей, объединенных между собой системой функциональных взаимосвязей, складывающихся на основе разделения единой функции “жизнедеятельность” на спектр специализированных функций⁷.

Иными словами, социальное — это структурно-функциональное, построенное по системно-организменному принципу⁸, и изучается путем применения соответствующих методов, в частности, через структурно-функциональный анализ. Отсюда, если задаться вопросом, как внутренне синтезирован социум, выявится сложная структурная конструкция, взаимосвязанная функциональной системой. Если тот же вопрос поставить относительно этноса, то этого уже не получится, поскольку внутренне он, в отдельности от социального, не структурирован, т.е. это не социальный организм, а энная общность, обладающая рядом характерных черт, объединяющих ее в единое целое и отделяющих от других идентичных общностей, что распознается уже методом сравнительно-типологического анализа.

Для более глубокого понимания феномена социально-этнического поднимемся на философский уровень и попытаемся осмыслить его через такие категории, как содержание и форма. Надо сразу же заметить, что тенденция к восприятию общественного с этих позиций наметилась еще в прошлом веке. В данном случае стоит напомнить всем известную формулировку “социалистический по содержанию, национальный по форме”, которая часто употреблялась не только в специализированной, но и в массовой периодике. Если перевести ее на современный язык, получится: “социальный по содержанию, этнический по форме своего выражения”.

Иными словами, социальность как свойство самоорганизации общества в самом широком его понимании выступает в обозначенной паре понятий в роли универсального содержания процесса общественной жизнедеятельности, в результате чего формируются и функционируют такие субъекты этого процесса, как социальные организмы. На первый план здесь выходят не этнические различия, а функциональная нагрузка индивидуумов, взаимосвязанных между собой в рамках того или иного социума как партнеры (в том числе и родственные). Этничность тут выступает как форма выражения социального содержания, обладающая той или иной этнокультурной спецификой. Этническое — это больше пространственное, допустим, ареал распространения этнокультуры, в рамках которой фигурируют специфические культурные идеи и материального и немате-

риального, т.е. духовного плана. В общем, у каждого социума есть древо универсальных социальных взаимосвязей и есть его специфичное этнокультурное поле или “этнокультурная аура”, которая осознается адептами через понятие “народ” в смысле “народы мира”.

В заключение отметим еще одно обстоятельство. Феномен социально-этнического изначально заложен в каждого человека, а шире — в общечеловеческий субстрат, т.е. миллиарды индивидуальностей как потенциальная возможность,

с одной стороны, к социальному синтезу, с другой — к специфике его проявления, что, собственно, и наблюдается на протяжении всей человеческой истории. Кроме того, процесс структурного пересинтеза социумов, а также увеличения их масштабов до уровня государств приводил со временем к усложнению их этнополей, что отразилось на определенном этапе исторического развития в понятии “нация”, которое охватывает собой уже многоэтническое поле, объединенное рамками крупного социального образования.

Примечания и ссылки

- ¹ Суразаков А.С. Концептуальные аспекты обновительного процесса // Республика Алтай (Алтай — Золотые горы): Модели и механизмы устойчивого развития: Материалы II Международного симпозиума (30 июня — 4 июля 1999 г., г. Горно-Алтайск). — Горно-Алтайск, 2001. — С. 3.
- ² Заринов И.Ю. Социум — этнос — этничность — нация — национализм // ЭО. — 2002. — № 1. — С. 3—26; Затеев В.И. К дискуссиям о категориях “нация” и “этнос” // Этносоциальные процессы в Сибири. — Новосибирск, 2001. — Вып. 4. — С. 4—9 и др.
- ³ Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. — М., 1981. — С. 5.
- ⁴ Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. — М., 1973.
- ⁵ Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. — С. 4—5; Заринов И.Ю. Указ. соч. — С. 7.
- ⁶ Суразаков А.С. К проблеме социологических реконструкций в археологии // Сибирь в панораме тысячелетий: Материалы международного симпозиума. — Новосибирск, 1998. — Т.1. — С. 578—580; Он же. К теории социального синтеза // Древности Алтая. — Горно-Алтайск, 2002. — № 8. — С. 10—13.
- ⁷ Суразаков А.С. К проблеме социологических реконструкций. — С. 580.
- ⁸ Там же.

Н.С. Гребенникова
(г. Горно-Алтайск)

ЭТНИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В МУЛЬТИКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Формирование и уровень межкультурной компетентности в полиэтническом пространстве, бесспорно, является важным фактором, стимулирующим позитивное отношение к наличию в обществе различных культурных групп и определяющим адекватные формы межкультурной коммуникации и адаптационных процессов. Не случайно для России ее полиэтническим пространством на первый план выдвигается проблема межнационального взаимопонимания, обусловленная уровнями национального самосознания, детерминированного, в свою очередь, формами как аккультурации, так и инкультурации, равно важными для формирования адекватной формы межкультурной коммуникации. Чем шире культурное поле этноса, включающее знание коммуникативной символики и культуры своего народа и других этносов, тем глубже осознание равноценности и уникальности всех культур. При сбалансированности в системе функционирования каждой этнической культуры осознания особенностей этнической реальности и чувства уважения и толерантности к иным культурным ценностям исключается возможность ошибок в межкультурном общении.

Понятие “культура этноса” включает весь спектр культурных явлений в обществе, без актуализации этнической специфики, а понятие “этническая культура” акцентирует внимание только на этнической специфике свойственных данной общности культурных явлений. Разграничение

этих понятий порождено тем обстоятельством, что в современном динамично изменяющемся мире существование этноса не может ограничиваться только этнически специфическими способами жизнедеятельности — оно в значительной степени зависит от интеграционных процессов.

Процесс аккультурации, вхождения в поликультурное поле предполагает взаимное приспособление, интеграцию представителей разных групп в рамках одного общества. Этот адаптационный процесс имеет свои плюсы и минусы. С одной стороны, общество, его социальные и политические институты должны приспосабливаться к потребностям различных культурных групп, принося изменения в образовательные, государственные и социальные структуры, с другой стороны, недоминирующие группы вынуждены отказываться от некоторых элементов собственной культуры, неадаптивных в новых условиях.

Важным преимуществом полиэтнического общества является мультикультуризм, так как овладение культурным пространством соседних этнических групп позволяет повысить способность общества к адаптации, что крайне необходимо для динамично развивающегося общества, и предполагает вариативность в выборе оптимальной жизненной ориентации и снижение последствий культурного шока, который возникает при попадании в инокультурную среду. Следовательно, для социализации важно разумное и гармоничное сочетание двух тенденций — сохранение этнической

и культурной идентичности, без которой невозможно нормальное психологическое самочувствие человека, и развитие мультикультуризма. Ведь только обладающий позитивной этнокультурной идентичностью человек способен к этнической толерантности, к жизни в современном, все более глобализованном мире¹. Для Республики Алтай эта проблема представляется особо актуальной, так как современная этническая культура Горного Алтая до сих пор представляет собой множество самобытных субкультур, находящихся в диалоге и взаимодействии друг с другом.

Среди этногенерирующих признаков ведущая роль принадлежит языку: он является основным компонентом этнокультурной среды в отожествлении со своим этносом, средством сохранения и консолидации нации. Множество этнических групп, составляющих алтайский этнос, детерминирует разнообразие вариантов культурных моделей и сложность формирования единого общеалтайского литературного языка, который в настоящее время еще находится в процессе становления. Отсюда и повышенное внимание к проблемам преподавания языка в республике. В контексте этих проблем были внесены изменения и дополнения в Закон "Об образовании в Республике Алтай" и намечен ряд организационно-управленческих мероприятий по его реализации, включая активную работу по созданию учебно-методических пособий, словарей с учетом диалектных особенностей. В связи с этим целесообразным представляется создание авторитетных комиссий по проведению научных экспертиз программ и пособий, задача которых выяснить, как учитываются психолого-педагогические требования к обучению при разработке этнологических и лингвометодических основ этих программ, а также этнокультурные и диалектные особенности, каким образом они будут способствовать оптимизации обучения.

Для системы этнокультурологического образования важно, чтобы созданные программы отвечали коммуникативно-познавательным интересам и потребностям учащихся и способствовали целям реальной коммуникации, чтобы не произошло рассогласования учебных целей в рамках системы обучения и разрыва между языковой и речевой компетенцией учащихся. Адаптация традиционных ценностей к особенностям современной культурно-образовательной коммуникации в деятельности учителя является важным условием развития этнокультурной самоидентификации и культурное воспроизводство этноса.

Этнокультурологическое образование должно осуществляться только как составная часть общего гуманитарного образования, не отодвигая на второй план вопрос о формировании общей культуры личности и, соответственно, всего культурного поля этноса, поскольку язык является не только фактором консолидации нации, но и средством ее вхождения в мировое культурное сообщество. Из-за чрезмерной, а порой неоправданной актуализации отдельных компонентов учебного процесса, как показала многолетняя практика, языковое и этнокультурное содержа-

ние обучения может отставать от требований, предъявляемых учащимся в реальной межкультурной коммуникации. В дальнейшем это может препятствовать адаптации человека к новой культурной среде и создать дополнительные психологические комплексы при вхождении в другое языковое сообщество, цивилизационное поле других культур.

Безусловно, благодаря языку и культуре сохраняются узы, которые объединяют и сплачивают ту или иную общность, фиксируя идентичность, отличающую данную общность от других. Однако границы этнических общностей, образуемых на основе избранных культурных характеристик, и содержание этнической идентичности являются подвижными и изменяющимися не только в историко-временном, но и диахронном, ситуативном плане, что делает существование этнической общности реальностью отношений, а не реальностью набора объективных признаков².

В аспекте данной проблемы представляется продуктивной идея разработки и внедрения интегрированных культурологических курсов, которые на сегодняшний день отсутствуют в учебных планах образовательных учреждений, включая высшую школу, или представлены в незначительном количестве. Так, в государственных стандартах высшего педагогического образования не предусмотрена этнологическая подготовка будущего специалиста, хотя национально-региональный компонент введен в учебные планы образовательной подготовки учителя. Но при этом он сведен к изучению основ родной культуры. В частности, анкетирование, проведенное среди студентов выпускного курса филологического факультета университета, подтверждает данный факт. Необходимость пересмотра методологических и психолого-педагогических основ ряда программ в рамках высшего педагогического образования очевидна. Прежде всего, это касается этнологической подготовки специалиста, которая должна строиться на предметно-интегративной основе, в сочетании культурологического, этнологического, исторического и лингвофилологических разделов³.

Введение общей и специальной этнологической подготовки студента, преподавание основ этнопсихологии, этнопедагогики, культуры межнациональных отношений, обогащение содержания программ материалами, связанными с компонентами когнитивных, этнопсихологических, этнокультурных и соционормативных особенностей как собственной этнической культуры, так и культур соседних этносов, будут способствовать развитию этнического самосознания и создадут условия для формирования адекватных коммуникативно-поведенческих стереотипов, для повышения межкультурной сенситивности. Только целенаправленное формирование современного цивилизованного без крайностей этноцентризма и национализма, этнонационального сознания, ориентированного на толерантность в межэтнических отношениях, создаст условия для развития страны как полиэтнического целого. Задача современного общества состоит в вы-

работке культурной стратегии, обеспечивающей наиболее адекватные формы аккультурации, позволяющие интегрировать этническую культуру, которая играет системообразующую роль для

любой этнической общности, в единое мировое культурное поле и избежать регионального изоляционизма, что соответствует реалиям современности.

Примечания и ссылки

¹ Грушевицкая Т.Г., Попков В.Д., Садохин А.П. Основы межкультурной коммуникации. — М., 2002. — С. 278.

² Там же. — С. 146

³ Набок И.Л. Образование как фактор этнокультурной самоидентификации народов России и Беларуси // Традиции и обычаи народов России и Беларуси: Материалы Международной конференции. — Минск, 2001. — С. 11.

И.Л. Грошев, И.А. Грошева
(г. Тюмень)

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ДИЛЕММА ПОЛИЭТНИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Правовое сознание общества формируется под влиянием как экономических условий, так и правовых явлений, возникающих на их базе. Воздействие правовых норм на поведение человека не безгранично. Закон не может требовать от человека невозможного и регламентировать все без исключения отношения между людьми, так как в реальной действительности поведение людей подвержено воздействию не только правовых, но и других социальных норм. При изучении механизма правового регулирования общественных отношений необходимо учитывать и влияние господствующих в обществе взглядов на то или иное явление, и осознание индивидом этих норм, что и составляет правовое сознание. Его специфической особенностью является наличие побудительного мотива, регулирующего целенаправленную деятельность человека.

Побуждающее намерение обусловлено наличием и воздействием двух групп факторов — внутренней и внешней. Первая группа включает в себя особенности индивида, его систему мировоззрения, характер, уровень воспитания и образования, темперамент, физиологические особенности и т.п. Отчасти эти факторы есть результат преломления индивидуальным сознанием факторов внешней группы, которая многочисленнее и сложнее в логической взаимосвязи и взаимообусловленности составляющих. Воздействие каждого фактора может быть усилено или ослаблено наличием одних и тех же смежных мотиваторов. Так, восприятие политической ситуации в стране обостряется в осенние месяцы, когда присутствуют специфические детерминанты (погодные, рост коммуникативной интенсивности и т.д.).

Таким образом, целостная картина окружающего мира проецируется индивидуально каждой личностью. Однако при всем различии в мироощущениях можно выделить ряд относительно стабильных факторов. Например, такие нравственные категории, как равенство, справедливость, гуманизм и т.п., рассматриваются индивидом и по отношению к себе и по отношению к другим. В первом случае наблюдается более лояльное к отступлениям от норм общественной

морали отношение; во втором же, напротив, категоричная принципиальность.

Такая гипертрофия объяснима с позиций психологии человеческого поведения, но недопустима с позиции морали. И если наличие двойной морали (для себя и для других) поддается объяснению, то действия, направленные на приведение этой двойственности в единое русло, ни исторически, ни логически не оправданы. Более того, такой подход чреват негативными метаморфозами как в индивидуальном, так и общественном сознании. Это неоднократно подтверждалось и подтверждается практикой (рост симпатий к национал-шовинизму, популяризация девиантного поведения, увеличение числа психических патологий, шизофрении и т.д.). В ближайшем будущем категория правовых нигилистов окажется настолько значительной, что проповедуемые ими нормы будут восприниматься как общественная мораль. Нет необходимости доказывать и специфический оттенок гуманизма, свойственного для в этих, пока немногочисленных групп.

В определении понятия гуманизма, на наш взгляд, заложен механизм деструктивности, разрушения. Так, С.И. Ожегов определяет гуманизм как гуманность, человечность в общественной деятельности, в отношении к людям, а также прогрессивное движение эпохи Возрождения, направленное к освобождению человеческой личности от идейного застоя феодализма и католицизма¹. Приведем понятие гуманизма, конкретизированное к современным условиям: “гуманизм” (*humanism*) — 1) сосредоточение на человеческих потребностях и свершениях, не прибегая к религиозным понятиям; 2) признание творческого потенциала человечества и ценности субъекта².

Понятие это настолько значимо в жизни общества, народа, цивилизации, что существующие научные течения структурализма и постструктурализма избрали его главной мишенью, провозглашая “смерть субъекта” и децентрированное “Я”. По Лакану, структурализм заменяет “децентрированием” прежде центральное место индивидуума во многих социальных изучениях. Аналогично, считает Фуко, и индивидуумы не должны более рассматриваться в качестве “субъектов” истории³.

Впрочем, следует признать имеющее место попытки синтезировать теории структур и индивидуальной воли в работах Бергера, Пулберга, Гидденса. Тем не менее решение вопроса о роли и месте человека в историческом процессе и его значимости в социуме выдвигает на первый план либо нивелирует понятие гуманизма. В первом случае гуманность рассматривается как необходимый элемент прогрессивного развития социальных отношений, во втором — как прямо противоположное явление, отвлекающее от анализа реальных механизмов и структур, уничтожающее объективность научных оценок, суждений и прогнозов.

Чтобы определиться с той или иной концепцией, обратимся к механизму расцвета и гибели цивилизаций, который описал французский психолог, социолог и историк Гюстав Лебон в книге *“Psychologie des Foules”*, изданной единственный раз в 1898 г.

Для всех прошедших цивилизаций механизм разложения был одинаков. После того, как какой-нибудь народ, достигая той ступени цивилизации и могущества, когда он, уверенный в своей безопасности, начинал наслаждаться благосостоянием мира и благосостояния, доставляемые ему богатством, его военные доблести постепенно терялись, излишество цивилизации развивало в нем новые потребности, рос эгоизм. Гонимая только за лихорадочным наслаждением быстро приобретенными благами, граждане предоставляли ведение общественных дел государству и скоро теряли все качества, некогда создавшие их величие. Тогда соседние варвары и полуварвары, имея очень малые потребности и очень интенсивный идеал, совершали нашествие на слишком цивилизованный народ, уничтожали его и на развалинах разрушенной цивилизации образовывали новую⁴. Так было с империями римлян и персов.

Аналогичные причины упадка угрожают нашим утонченным цивилизациям, но к ним присоединяются еще другие, обязанные эволюции, произведенной в умах современными научными открытиями. Наука обновила наши идеи и отняла всякий авторитет у наших религиозных и социальных понятий. Она показала, какое ничтожное место занимает человек во Вселенной, и полное равнодушие природы к нему. То, что считалось свободой, было только незнанием причин, которым человек покоряется, и что в системе необходимостей, которые им руководят, естественное положение всех существ таково, чтобы быть в порабощении. Он заметил: природа не знает того, что мы называем состраданием и что весь завоеванный прогресс достигнут был только путем безжалостного подбора, ведущего беспрестанно к подавлению слабых в пользу сильных⁵.

Очевидно, что такая “революционная” смена цивилизаций поддерживает саму суть их существования. Каков был бы плачевный итог разрушения, если представить синхронность в развитии всех цивилизаций! В таком случае, можно сделать вывод о прогрессивном значении понятия антигуманности, а не гуманизма!

Вместе с тем человеколюбие зиждется на основополагающих принципах, таких как братство,

равенство, справедливость. Они являются, несомненно, высокоморальными ценностями, которые в переломные периоды истории человечества сыграли ведущую роль. Экономический развал Римской империи сопровождался внутренними восстаниями и внешними набегами. Крах прежних стандартов общественной жизни привел к поиску иных ценностей и идеалов. Христианство предлагает новые духовные ориентиры.

Христианская мораль обращена к личности, апеллирует к совести каждого, что обеспечивает ей популярность и “вечную юность”. Эта идеология призывает к тому, чтобы грубо материальное в жизни отошло на второй план и человек “приподнялся” над повседневностью своего существования, обратил свои помыслы от мелких забот к высшему своему предназначению. Христианство уравнивает перед лицом Бога всех, невзирая на национальность, богатство и титулы. Все равно страдают на этой земле, все заслуживают спасения. Нравственное равноправие — аксиома для христианина. Еще одна привлекательная в моральном плане идея — идея бесконечного сострадания, изливающегося от Бога на людей, а значит бесконечного человеколюбия, гуманизма⁶.

Однако проповедуемые идеи далеко не так однозначны как в самой религии, так и в целом в обществе. На самом деле справедливость, о которой так много сказано в Священном Писании, в большей степени рассматривается лишь в отдаленном будущем (Судный день). Равенство не обеспечивается ни по физиологическим признакам, ни по социальному статусу человека. Ни одна религия не предоставляет абсолютно равные права мужчине и женщине, верующим и атеистам, старшим и молодым. Таким образом, вполне естественно и обоснованно наличие двойной морали, предоставляющей и разные права и различные обязанности соплеменникам и иноземцам.

“Повели сынам Израилевым, чтоб они из уделов владения своего дали левитам города для жительства, и поля при городах со всех сторон дайте левитам:

Города будут им для жительства, а поля будут для скота их и для имения их и для всех житейских потребностей их;

Поля при городах, которые вы должны дать левитам, от стены города должны простираться на две тысячи локтей, во все стороны...”⁷.

“Встаньте, отправьтесь и перейдите поток Арнон; вот Я предаю в руку твою Сигона, царя Есевнонского, Амореянина, и землю его; начинай овладевать ею, и веди с ним войну;

С сего дня Я начну распространять страх и ужас пред тобою на народы под всем небом; те, которые услышат о тебе, вострепещут и ужаснутся тебя”⁸.

Разумеется, не христианству принадлежит первенство в провозглашении принципов гуманизма, но в тот период наиболее отчетливо формулировались границы и условия “човеколюбия”. В дальнейшем развитие государственности, основанной на демократических началах и ставящей во главу угла потребность в уважении и защите прав и достоинства гражданина, лишь усу-

губило диспропорции в понимании первооснов человеческого бытия.

Исходя из религиозных представлений о роли и месте человека в социальной среде можно постулировать: “Любовь, братство, равенство, справедливость применимы только к тем, кто подчиняется нормам морали, сложившимся в данном конкретном социуме. Ко всем остальным возможно применение физического насилия”. Иными словами, человек, преступивший ограничения, запреты (законы) общества, выпадает из-под влияния категории гуманизма. Таким образом, реализуя антигуманные средства в поведении, он позволяет использование тех же средств и по отношению к себе. Заповедь “око за око, зуб за зуб” в этом случае приобретает практическое руководство по применению вышеуказанного постулата.

Питирим Сорокин в своей работе “Преступление и кара, подвиг и награда” отмечал, что главным видом ограничения первобытного неограниченного наказания являлся закон талиона, установление равенства между преступлением и наказанием⁹. Он считал этот принцип предвестником гуманного отношения человека к человеку. Какой бы жестокой ни казалась система талиона, однако по сравнению с предыдущими стадиями развития человечества она является существенным прогрессом. В самом деле, раньше достаточно было малейшего оскорбления, чтобы оно повлекло за собой убийство, теперь же эта неограниченная месть вводится в определенные границы; за повреждение глаза или руки, или зуба нельзя уже мстить убийством, а можно воздать только повреждением глаза же или руки, или зуба. Раньше в основе кары было слепое возмездие или принцип устрашения, отсюда — жестокость и мучительность кар, увечья и изуродования, пытки на допросах и т. д.; но с ростом цивилизации эти мотивы кар сменяются иными, более гуманными: целью кар становится не устрашение преступника, не его уничтожение или причинение ему страданий, а предупреждение преступлений, защита общества, исправление и лечение самого преступника; и правосудие играет уже не на эмоции страха, а апеллирует к совести, к чувству собственного человеческого достоинства преступника и т.д.; отсюда — гуманный, не страдательный и не увечающий характер кар. Внешним показателем этого процесса служит факт замены лишением свободы всех других наказаний и гуманизация самого лишения свободы, и нет сомнения, что эта тенденция гуманизации кар все более и более будет расти¹⁰. Но он сам же в своем законе колебания кар и награды оговаривает условия, при которых будут стремиться к нулю и кары, и награды, замечая при этом, что процесс падения и того и другого будет происходить зигзагообразно.

Интенсивность кар (и наград) тем более велика в каждый исторический момент, чем более примитивно данное общество и чем больше антагонистической разнородности в психике и поведении его членов. И наоборот, чем более культурно данное общество и чем более однородна психика и поведение его членов, тем менее жестокости кары и менее интенсивны награды¹¹.

В своей теореме П.А. Сорокин стремился показать, что степень интенсивности санкций зависит от двух основных условий: а) культурности общества и б) наличия или отсутствия между его частями антагонистической полярности. В наших сегодняшних условиях мы видим, что эта теорема не будет работать, так как ни первое, ни второе условия не соблюдаются.

Лжегуманизация всех общественных отношений приводит в итоге к нарушению основ справедливости по отношению к законопослушным, добросовестным гражданам, ибо сам принцип “воздаяние за содеянное” переводится в плоскость “прощение за отступление”. Поскольку общественные нормы изменяются с течением времени, с изменением условий существования индивида и по мере роста его потребностей, использование принципа гуманизации позволяет закладывать в изменение норм средства аморального свойства.

У молодежи представление о поведении нормального человека сводится к стремлению достичь цели любыми средствами. Следовательно, можно утверждать, что согласно теории Р. Мертона, среди молодых людей господствует такой тип поведенческой реакции, как инноваторство. Но чем взрослее становится человек, тем больше претерпевают изменения эти представления. Если среди мужчин и женщин 25–29 лет бытует представление о том, что нормальный человек должен “сам формулировать нормы и отвечать только перед самим собой”, то к 50 годам проявляется конформизм: люди стремятся “делать как все”, “жить по религиозным нормам”. (Исследование проведено авторами осенью 2002 г. в Тюменской области. Выборочная совокупность составила 1146 чел., из них 53% мужчин и 47% — женщин.) Легализация проституции, наркомании, гомосексуализма, абсолютной свободы личности, приводящая к цинизму, крайнему индивидуализму и попранию всех общественных норм — лишь верхушка айсберга, которому предначертано погубить человечество. Двойная мораль вводится в ранг государственной политики: то, что дозволено одним, карается мечом для других. Примером служит ситуация с русскоязычным населением в бывших республиках СССР, деление на граждан и неграждан (людей второго сорта) в прибалтийских государствах. Более масштабное подтверждение деструктивной ситуации наблюдается в Югославии, Афганистане, государствах Африки. Под знаменем “соблюдения прав и свобод” уничтожаются города, гибнет мирное население. Политика одного государства трактуется как единственно приемлемая во всем мировом устройстве, а само понятие гуманизма ассоциируется с задачами государственной безопасности.

С целью определения социальной дистанции по отношению к другим этническим группам в феврале 2003 г. авторами было проведено пилотажное исследование среди молодежи тюменских вузов (всего 138 чел в возрасте 18–22 лет). Для измерения была использована методика Эмори Богардуса¹². Респондентам было предложено ответить на вопрос “Какие взаимоотношения с представителями других национальностей для Вас приемлемы?”. Варианты ответов распо-

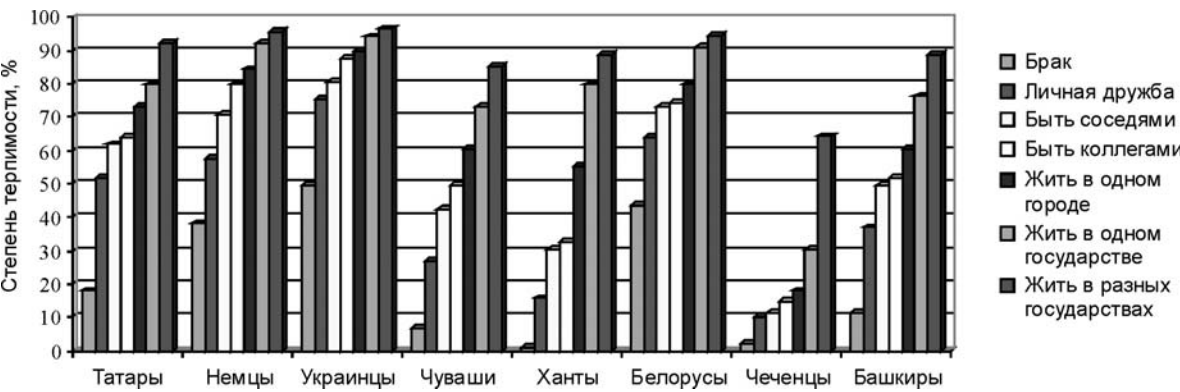


Рис. 1. Толерантность тюменской молодежи к первой группе

лагались в диапазоне от “Брачные отношения” до “Игнорирование” (см. таблицу). Если респондент выбирал вариант “Брачные отношения”, то он автоматически соглашался со всеми последующими позициями, если останавливался на варианте “Быть жителями одного города”, то предыдущие варианты для него были неприемлемы.

В качестве объектов исследования определены две группы: национальности, имеющие наибольший удельный вес в структуре населения Тюменской области¹³, и представители рас и национальностей, формирующие у тюменской молодежи общее представление об их коренных признаках. В первую группу вошли татары, немцы, украинцы, белорусы, чуваш, башкиры, ханты (в связи с отсутствием у молодежи дифференциальных представлений об аборигенах Тюменской области в эту группу также включены ненцы, селькупы и манси, тем не менее различия у аборигенов Тюменской области значительны и представляют научный интерес как самостоятельный объект исследования), чеченцы (чеченская диаспора немногочисленна, но включена для выявления обобщенного представления молодежи о “лицах кавказской национальности”). В пределах Тюменской области сосредоточено наибольшее количество представителей четырех аборигенных народов: ханты (90%), манси (95%), ненцев (65%), селькупов (45%). В среде четырех названных народов в пределах Тюменской области сохранились группы с достаточно сильным традиционно-культурным потенциалом: ямальская, полярно-уральская, гыданская, тазовская группы кочевых тундровых ненцев, нумтинско-пуровская группа лесных ненцев, войкар-

ская, сынская, куноватская, казымская группа ханты, сосвинско-ляпинская группа манси, верхне-тазовская группа селькупов¹⁴.

Вторая группа представлена: американцами и англичанами (в связи с геополитическими процессами при непосредственном их участии), японцами, китайцами, французами, итальянцами, арабами и евреями (ассоциативная связь с событиями на Ближнем Востоке и Ираке), неграми (как африканцами, так и афро-американцами).

Рубежным критерием толерантности принят показатель “Быть коллегами”, обеспечивающий высокую степень коммуникации. По первой группе очевидна неприязнь к чеченцам — 85,4% (по мнению авторов, вызвана деятельностью СМИ, создавшими негативный образ чеченца), в меньшей степени к ханты — 67,5% (бытующее “пренебрежение к нацменьшинствам”); еще меньше выражена нетерпимость к чувашам — 50,7% (скорее, как реакция на слово, нежели персоналии).

Вызывает определенный интерес толерантность и самих аборигенов Тюменской области. Как показали данные анализа, не половая принадлежность и не уровень образования “влекут” человека в ряды потенциальных националистов. В качестве действительно значимого фактора выступает возраст: молодежь в большей мере ориентирована на негативные этностереотипы, которые с возрастом ослабевают. Среди основных факторов, обуславливающих рост этнического негативизма в молодежной среде, по мнению Н.Г. Хайруллиной, можно отметить кризисное состояние социума, разрушение ценностного мира, установку на “свою” группу, “своих” товарищей, которые помогут и защитят.

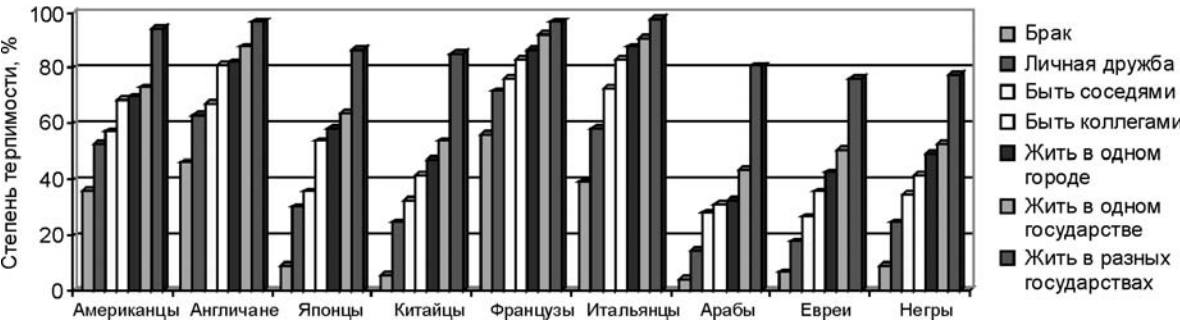


Рис. 2. Толерантность тюменской молодежи ко второй группе

Распределение тюменской молодежи по максимальному пределу близости во взаимоотношениях, %

Возможная форма взаимоотношений	I группа								II группа								
	Татары	Немцы	Украинцы	Чуваши	Ханты	Белорусы	Чеченцы	Башкиры	Американцы	Англичане	Японцы	Китайцы	Французы	Итальянцы	Арабы	Евреи	Негры
Брак	18	38,2	49,4	6,7	1,1	43,8	2,2	11,2	36	46,1	9	5,6	56,2	39,3	4,5	6,7	9
Личная дружба	33,7	19,1	25,8	20,2	14,6	20,2	7,9	25,8	16,9	16,9	21,3	19,1	15,7	19,1	10,1	11,2	15,7
Быть соседями	10,1	13,5	5,6	15,7	14,6	9	1,1	12,4	4,5	4,5	5,6	7,9	4,5	14,6	13,5	9	10,1
Быть коллегами	2,2	9	6,7	6,7	2,2	1,1	3,4	2,2	11,2	13,5	18	9	6,7	10,1	3,4	9	6,7
Быть жителями одного города	9	4,5	2,2	11,2	22,5	5,6	3,4	9	1,1	1,1	4,5	5,6	3,4	4,5	1,1	6,7	7,9
Быть гражданами одного государства	6,7	7,9	4,5	12,4	24,7	11,2	12,4	15,7	3,4	5,6	5,6	6,7	5,6	3,4	11,2	7,9	3,4
Быть гражданами разных государств	12,4	3,4	2,2	12,4	9	3,4	33,7	12,4	21,3	9	22,5	31,5	4,5	6,7	37,1	25,8	24,7
Игнорирование	7,9	3,4	2,2	12,4	10,1	4,5	33,7	10,1	4,5	2,2	12,4	13,5	2,2	1,1	18	22,5	21,3

Респондентам, положительно ответившим на вопрос об этнической неприязни, было предложено назвать национальность, которая вызывает у них антипатию. Всего от сельских и городских участников анкетного опроса было получено 410 ответов, которые можно классифицировать следующим образом: региональный негативизм — русские (32,2 и 29,0%); этнофобия — азербайджанцы (20,0 и 22,6%), чеченцы (17,1 и 19,4%), цыгане (7,3 и 11,3%), грузины (6,1 и 8,1%), татары (3,9 и 3,2%). Как видим, наиболее очевидными являются русская и “антикавказская” мотивации, на которые в общем приходится 55,4% ответов участников опроса. Видимо, оба стереотипа носят социально-экономический, а не сугубо этнический характер. Первый связан с теми представителями, которые на протяжении последних трех десятилетий ведут нефтегазовое освоение региона. Вторым возникает как реванш на реальную или мнимую, не пропорциональную с точки зрения респондентов, концентрацию представителей Кавказа в наиболее доходных социальных “нишах”, которые хотели бы занять менее удачливые представители аборигенного меньшинства¹⁵.

По второй группе в качестве желаемых коллег названы арабы — 31,5% и евреи — 35,9% (одна из доминирующих причин — эскалация напряженности на Ближнем Востоке), более терпимы к неграм — 41,5% и китайцам — 41,6% (к так называемым “цветным”). Характерно, что нетерпимость к “русским” национальностям представлена рельефнее и поэтому содержит большую потенциальную угрозу.

Наибольшие симпатии у тюменской молодежи вызывают (готовы вступить в брак): французы (56,2%), украинцы (49,4), англичане (46,1), белорусы (43,8), итальянцы (39,3) и немцы (38,2%).

Национальная неприязнь и нетерпимость (к чеченцам — 33,7%, к евреям — 22,5, к неграм — 21,3%) вызывают не только социальную напряженность в российском обществе, но и определяют диспропорции в моральных стандартах и, следовательно, деление людей на “своих” и “чужих”; снижение нравственных требований к “своим” и ужесточение спроса — с “чужих”. Эта двойственность оказывает и самое непосредственное влияние на правовую и политическую сферы, формирует заданные стандарты и стереотипы в межличностных взаимоотношениях и результатах совместной деятельности, в современных геополитических процессах.

Примечания и ссылки

¹ Ожегов С.И. Словарь русского языка. — Изд. 5-е, стереотип. — М., 1963. — С. 144.

² Jary David, Jary Julia. Dictionary of Sociology. HarperCollins Publishers. — 1999. — Т. 1. — Р. 150–151.

³ Там же. — Т. 2. — С. 303–304.

⁴ Лебон Гюстав. Психология народов и масс. — СПб., 1995. — С. 131–132.

⁵ Там же. — С. 133.

⁶ Зеленкова И.Л., Беляева Е.В. Этика: Учебное пособие и практикум. — Минск, 1997. — С. 60.

⁷ Библия. — М., 1995. — С.195.

⁸ Там же. — С. 200.

⁹ Сорокин П.А. Преступление и кара, подвиг и награда. Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали / Вступ. ст., сост. и примеч. В.В. Сапова. — СПб., 1999. — С. 276.

¹⁰ Там же. — С. 304.

¹¹ Там же. — С. 337.

¹² Татарова Г. Г. Методология анализа данных в социологии: Введение. — М., 1999. — С. 81.

¹³ Тюменская область в цифрах: Статистический сборник. — Тюмень, 1997. — С. 14.

¹⁴ Хайруллина Н.Г. Социодиагностика этнокультурной ситуации в северном регионе. — Тюмень, 2000. — С. 3.

¹⁵ Там же. — С. 163.

*Е.В. Покасова
(г. Новосибирск)*

АДАПТАЦИЯ В ПОЛИКУЛЬТУРНОМ ОКРУЖЕНИИ: МАРГИНАЛЬНОСТЬ ИЛИ БИКУЛЬТУРНОСТЬ?

Важнейшими последствиями масштабных интеграционных процессов, возрастающей социальной мобильности, расширяющихся информационных возможностей, изменений коммуникативного пространства являются выход конкретных этнических групп и человека из “культурной, географической, экономической изоляции” и формирование современного поликультурного пространства. В связи с этим актуализируется целый ряд исследовательских проблем: как человек адаптируется в поликультурном пространстве и какие факторы влияют на этот процесс; каковы альтернативные сценарии трансформации “самости” человека, его самореализации в новых условиях; какие последствия для человека может иметь и имеет существование в таком сложном мире, состоящем из множества культур; как строится его взаимодействие с другими культурными агентами поликультурного пространства и т.д. Предметом острых дискуссий стал, в частности, вопрос о возможностях сохранения в современных условиях “чистоты” той или иной этнической культуры, о способности человека обрести собственную нишу внутри нее или о необходимости выхода в “беспредельный космос культурных миров”.

Подход к изучению любого из отмеченных аспектов во многом определяется исходными интерпретациями более общих проблем. Среди них первостепенное значение имеет, на мой взгляд, позиция относительно перспектив развития многообразия этнических культур в контексте общемировых культурных процессов и тенденций глобализации. Однако нельзя не отметить, что многочисленные прогнозы относительно нивелирования и унификации этнических культур и формирования гомогенного культурного пространства в отдельных государствах, на отдельных континентах и в человеческой цивилизации в целом оказались несостоятельными. Этнические группы и сообщества по-прежнему стремятся к сохранению своего культурного облика и развитию культурной целостности. Не случайно в последние годы возрос интерес исследователей именно к проблематике культурной отличительности.

В качестве одного из исходных компонентов поликультурного пространства выступает этническая культура как условие выделения этнокультурной отличительности. “Этническая культура — это функционально обусловленная структура, имеющая внутри себя явно выраженные механизмы самосохранения даже в меняющихся культурно-политических условиях, способствующие как адаптации своих членов к внешнему — природному и культурному окружению, так и приспособливанию внешней реальности к своим нуждам и потребностям”¹. Актуальность адаптивной функции этнической культуры связана с двумя объективными тенденциями, харак-

терными для современности: с одной стороны, это интенсивные трансформации повседневности, с другой — стремление индивидов сохранить в рамках данной повседневности свою самость и выработать эффективные способы сосуществования с представителями других культур. Сложно переоценить роль этничности в этом процессе. Именно этничность выступает в качестве формы социальной организации культурных различий. Кроме того, она является регулятором социального поведения индивида и содержит в себе совокупность защитных механизмов личности в условиях социокультурной неопределенности. В конечном итоге, этничность выступает не только основанием различности культур, но и механизмом адаптации к изменяющейся среде. Это особенно важно, когда индивидам предстоит выработать новые принципы отношений с окружающим миром и его представителями, которые во многом предопределяют характер этих будущих отношений — от вариантов толерантности до конфликтности.

Насколько же принадлежность к определенной этнической культуре способствует или препятствует адаптации человека к поликультурному окружению? Какие еще факторы оказывают влияние на этот процесс? Возможен ли свободный выбор человеком своего поведения в каждой данной жизненной ситуации?

При рассмотрении человека как носителя определенной этнической культуры следует особо остановиться на следующих вопросах: (1) насколько этнокультурная система детерминирует сущность (самость) и поведение человека, (2) каковы условия и возможности изменения последних и, наконец, (3) какова судьба его собственной, точнее, “изначальной” этничности?

Важно подчеркнуть, что принадлежность к культуре конститутивна для индивида, а не является предметом выбора. По мнению Г. Терборна, предпочтения людей различаются, поскольку они принадлежат к разным культурам, из которых они усвоили основные цели и желания, конкретные нормы правильного поведения, особые способы сочетаний, выражения и “владения” эмоциями. Большинство социологов считает, что “набор и связи” культурных стандартов обладают определенным постоянством. Кроме того, принадлежность к культуре означает усвоение соответствующей когнитивной и коммуникативной компетенции, определенного языка, совокупности верований, способа толкования и определения ситуации, навыков справляться с неопределенностью и т.д. Другими словами, принадлежность к определенной культуре означает, что “индивид — часть особого универсума смысла и особого способа конструирования и передачи смысла”². Из этого следует, что если человек про-

ходит социализацию в определенной этнической среде, то он, естественно, в той или иной степени усваивает характерные для нее традиции, ценности, образ мысли и поведения. Плоды такой социализации сказываются и проявляются не только тогда, когда индивиды живут и действуют в своей этнической группе как часть этой группы, но и тогда, когда человек находится в ситуации “действующего в автономном режиме” индивида.

В жестко детерминированной этнической среде с четко очерченными границами этнических групп “моноэтническая идентичность” имела определяющее значение. Сегодня первоначально замкнутые и четко ограниченные формы этнических культур претерпевают значительные изменения. Эти изменения социокультурной среды в свою очередь повлекли за собой формирование определенного типа субъектов этнического взаимодействия. Поскольку разграничение на “свое” и “чужое” культурное пространство уже не столь строго, граница в современных условиях означает только условную межу и уже не может быть четким дифференцирующим основанием для разделения на “свое” и “чужое”. Реальность становится для индивида совокупностью определенных возможностей, и он должен ориентироваться на диалог и взаимопонимание. Для решения этих проблем важно, чтобы индивид имел определенный потенциал и соответствующие установки, необходимые для осмысления ситуации и ее переструктурирования. В этом случае он сможет понять и принять реальность и, далее, изменить стандарты своего поведения сообразно требованиям новой среды.

Особое значение имеет проблема “соответствия или несоответствия” поведения человека ожиданиям других участников взаимодействия. Наиболее наглядно это прослеживается в ситуациях взаимодействия, например, “новичка” (индивида или группы) и “коренных” групп. Далеко не всегда ожидания относительно поведения “новичков” являются выражением объективных потребностей и тенденций развития реальной ситуации. Процесс взаимодействия представляет собой двойственный процесс одновременного сигнализирования и истолкования, питаемый запасами знания, приобретенного индивидами. Положительным итогом такого процесса может быть развитие абстрактных и обобщенных систем символов (ценностей, лингвистических кодов, запасов знаний и т.п.). Отношение исследователей к обозначенной выше тенденции различно. Э. Дюркгейм считал этот процесс “ослаблением коллективного сознания” и беспокоился об анонимных последствиях высокоабстрактных культурных кодов и правил поведения, тогда как Т. Парсонс называл его “ценностным обобщением” и рассматривал как интегрирующий процесс, открывающий путь для дальнейшей дифференциации³. Объективный процесс возрастания значимости совокупности более унифицированных и стандартизированных принципов, норм, ценностей в поведении и ожиданиях человека позволил ему выйти за пределы предопределенной необходимости. У человека появляется свобода выбора

своего поведения, более адекватно соответствующего его желаниям, интересам, целям, снижается зависимость индивида от изначально усвоенных в процессе социализации культурных стереотипов и повышается значение его личностных качеств — от установок до поведенческого опыта. Расширяется круг интересов, пространство для развития индивидуальности человека, он может приобщаться к тому, что составляет “единство мира людей” не как член определенной этнической группы.

Тем не менее индивиды вынуждены делать выбор в рамках определенных ограничений, связанных с различиями, присущими каждой этнической культуре. Более того, в начале процесса “вживания” в новую этнокультурную среду ощущение этнической принадлежности, чувство идентификации с определенной этнической группой становятся точками опоры для дальнейшей адаптации и трансформации индивида. Особо необходимо подчеркнуть роль неизменности этнического, которая проявляясь на обыденном уровне, составляет некую жизненную основу существования индивида, а механизмы самосохранения, содержащиеся в этнической культуре, способствуют адаптации своих членов к внешнему окружению. Именно эта проблема становится центральной в контексте повседневной жизни индивида (этнической группы) в поликультурном пространстве.

Прежде всего необходимо отметить, что проблема адаптации становится актуальной при определенной факторной обусловленности. Во-первых, социализация индивида проходит в поликультурном окружении и в этом случае становление этнической идентичности связано с рядом особенностей и имеет несколько вариантов развития; во-вторых, актуализация адаптивных механизмов происходит в момент миграции индивидов со сложившейся этнической идентичностью в инокультурную среду.

Обе ситуации приводят индивида к необходимости жить одновременно в двух или нескольких культурных группах. Однако наибольшее значение имеет именно фактор сосуществования для индивида двух культур — традиционной и доминирующей (вмещающего этноса). Как известно, длительное время в культурологической и этнографической литературе в исследовании таких ситуаций внимание акцентировалось на том, что результатом “освоения” и вживания в это культурное пространство является, как правило, вполне определенный тип индивида — “маргинальный человек”. Маргинальность фактически означала вынужденное существование человека в двух культурах. Именно это двойственное положение индивида и рассматривалось как условие формирования маргинальной личности. Характерной чертой такой личности является переплетение в его сознании элементов двух культур, нередко противоречащих друг другу. Это, в свою очередь, влечет за собой чувство раздвоенности и неоднозначности своей этнической принадлежности.

Сегодня вопрос о том, как чувствует себя человек, оказавшись между двумя культурами, решается в рамках новых теоретических представ-

лений о современной полиэтнической среде. Изменение реальности, качественных характеристик поликультурного пространства с позиций изменения границ и межкультурного взаимодействия обуславливает трансформацию задач индивида, который находится в “пограничной культурной ситуации”. Появляется не только возможность, но и предпочтительность отказа от установки на забвение своей культуры. А позитивная ориентация состоит в освоении иной культуры и обогащении собственной культуры за счет культурного плюрализма.

Для анализа и тем более прогнозирования вариантов поведения человека в условиях нового поликультурного пространства важное значение имеет учет этнокультурной ситуации в период его первичной социализации. Например, индивид изначально может жить и взрослеть в условиях сосуществования двух культур; в такой ситуации он воспринимает их как одну, хоть и сложную и противоречивую. В случае, если две культуры находятся в состоянии конфликта, существование индивида в таких культурах довольно проблематично, для формирования этнической идентичности потребуются более сложные механизмы. Особое значение приобретает процесс внутрисемейной социализации, осознание этнического тождества, близости поведенческих стереотипов, общности традиций. На основании этих признаков происходит самоидентификация с этнической группой. Если устойчивое освоение этих признаков у индивида не произошло, формируется негативная этническая идентичность, что в дальнейшем может привести к формированию этнической маргинальности в традиционном ее понимании. Такую этническую маргинальность характеризует ряд признаков: отсутствие самоидентификации с определенной этнической группой, обрыв социальных связей, дезорганизация собственного опыта, принадлежность к меньшинству, которое ведет образ жизни и исповедует ценности, отличающиеся от общепринятой нормы.

Иные проблемы встают перед индивидом, если он уже взрослым меняет свое культурное окружение. В этом случае маргинализация личности происходит, только если понятия, смыслы и установки, усвоенные в процессе социализации, по мере расширения контактов вступают в конфликт с ценностями другой культуры. Однако при социализации в поликультурном окружении или в процессе индивидуальной миграции в иноэтническую среду возможен и позитивный исход: формирование бикультурности, т.е. усвоение и принятие обеих культур.

Билингвизм и бикультурность в современных условиях приобретают значение этнической нормы. Сегодня считается нормальным, если человек говорит на двух языках, знает, воспринимает традиции и нормы двух культур. Значимым становится не приверженность определенным жестким этническим нормам, а способность индивида к самозменению. Правда, опыт бикультурности и билингвизма пока характерен для меньшинства людей, но это явление имеет явную тенденцию к рас-

ширению. При этом усложняется и сама структура адаптации индивида в поликультурной среде как временного процесса. Этапы такой адаптации могут иметь иное функциональное назначение по сравнению с адаптацией в условиях сосуществования культур с жестко очерченными границами. Наиболее наглядно это можно проиллюстрировать на примере проблемы маргинальности.

Сложность и многозначность культурной ситуации конца XX в. привели к изменениям в понимании и трактовке маргинальности. Маргинальность сегодня имеет принципиально иные качества и функциональные признаки, она является своего рода механизмом социальной трансформации личности в процессе адаптации в новом культурном окружении. Если в начале века этот процесс рассматривался как этап на пути к ассимиляции, когда человек в момент перехода от одной этнической группы к другой становился маргиналом, то теперь это может выступать как этап на пути к бикультурности (мультикультурности). Более того, ранее проблема “кризиса идентичности” связывалась фактически с “движением” к ассимиляции. В настоящее время “кризис идентичности” и его преодоление — неотъемлемая составляющая становления бикультурного человека.

Современные исследования, обращаясь к проблеме этнической идентичности и процессу ее формирования среди молодежи этнических меньшинств, подтверждают вывод о том, что в мультикультурном окружении возможно формирование бикультурного видения мира, формирование так называемой бикультурной компетентности.

Бикультурная компетентность означает способность эффективно функционировать в мультиэтническом, плюралистическом этническом окружении. Эта способность позволяет использовать разные (иногда и противоположные) нормы и стереотипы поведения в зависимости от конкретных социальных обстоятельств, что фактически указывает на умение индивида жить “в двух культурных измерениях”.

Свидетельствует ли бикультурная ориентация о подлинном слиянии культур или это всего лишь эффективное переключение кодов в повседневной жизни? Если возможность использования двух разных этнически обусловленных норм и правил не составляет труда для индивида, то человек действительно обладает “бикультурной компетентностью”. Если же выбор уместных поведенческих и речевых форм затруднен и это приводит к психологическим конфликтам, можно говорить о традиционном феномене маргинальности.

Еще раз подчеркнем, что интеграция культурных норм в процессе адаптации в инокультурной среде зависит от ряда факторов. К определяющим из них относится доминирующий тип межэтнических, межкультурных отношений. Исследования показали, что в ситуациях, когда национальных конфликтов и дискриминации по этническому признаку нет, бикультурная компе-

тентность является более типичным феноменом, чем этническая маргинальность.

Если человек в процессе социализации в полиэтнической среде или, попадая в новую культурную среду, готов и способен усвоить новые традиции, правила, выучить язык и при этом сохранить свои корни (язык, культуру), то он может стать носителем билингвизма, бикультурности. Если он намерен забыть о своем происхождении и полностью принять новую культуру, возможна ассимиляция. Если же он отказался от родной культуры, но по каким-то причинам не ориентирован на освоение и принятие новой культуры или не может это реализовать, человек становится маргиналом.

И в первом, и во втором случае процесс адаптации включает в себя необходимость сохранения традиционной культуры и усвоения норм доминирующей культуры. Положительным результатом этого процесса может быть бикультурность, когда поведенческие модели отличаются как от доминирующей культуры, так и от этнически жестко обусловленной, а человек становится достаточно гармонично развитым. Сошлемся, в частности, на работы американских социологов, которые в середине 1970-х годов пришли к выводу о необходимости переосмысления господствующей ассимиляционной концепции “плавильного котла” в пользу признания этнического (культурного) плюрализма⁴.

Примечания и ссылки

¹ Лурье С.В. Историческая этнология. — М., 1997. — С. 41.

² Терборн Г. Принадлежность к культуре, местоположение в структуре и человеческое действие: объяснение в социологии и социальной науке // Теория общества. Фундаментальные проблемы. — М., 1999. — С. 84.

³ Тернер Дж. Аналитическое теоретизирование // Теория общества. Фундаментальные проблемы. — М., 1999. — С. 149.

⁴ См.: Майничева А.Ю. Проблема этничности и самоидентификации в работах зарубежных авторов: историографический очерк // Проблемы взаимодействия народов Сибири. — Новосибирск, 2002. — С. 92–93.

Л.Б. Четырова
(г. Самара)

ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ПОСТСОВЕТСКОМ КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Вопрос о том, каковы основания существования этноса в современном мире, в условиях глобализации социальных процессов, актуален не только с теоретической или практически-политической точки зрения, но и с позиции экзистенциальной, так как относится к личностной идентификации. Приведет ли глобализация к новому космополитизму или этносы все же сумеют сохранить свое бытие в новом мире? В данной статье предложен один из возможных вариантов ответа на этот важный вопрос.

Сегодняшняя Россия является наследницей советского общества, которое типологически относится к обществу Модерна и в этом отношении представляет собой результат реализации великого социального проекта, целью которого было создание такого общественного устройства, в котором было бы ликвидировано социальное неравенство, в том числе и относящееся к межэтническим отношениям. Одна из задач, которая так и не была решена в полной мере, заключалась в создании единой интерэтнической общности людей — советского народа. Сам по себе феномен советского народа нельзя оценивать однозначно либо только положительно, либо отрицательно. Уместно привести здесь фразу из одного современного литературного произведения, которая своей емкостью отвечает качеству слогана: “Нет сердца у того, кто не грустит о бывшем Советском Союзе, нет головы у того, кто мечтает о его возрождении!”.

Целью социальной политики Советского государства было создание такой общности, которая бы обладала мультикультурными свойствами, что вполне согласовывалось с тенденцией глобализации, обнаруживающей себя в пространстве мирового сообщества. Позитивный аспект решения данной проблемы заключался в создании национально-культурной элиты, формировании институтов науки и образования, отвечающих требованиям современного общества и вообще включению народов России в общемировую историю. Негативный аспект решения данной проблемы выражался в том, что вхождение в общество советского Модерна осуществлялось через репрессивные практики, применяемые как к отдельным людям, так и к целым народам России. В результате репрессий культура народов, подвергшихся депортации, понесла большие потери, связанные во многом с утратой народом своего родного языка, невозможностью утраты в области искусства, науки, религии. Для некоторых этносов в России, к примеру калмыков, чрезвычайно актуальной является проблема сохранения родного языка в условиях, когда молодежь, и не только городская, но и сельская, не является носителем родного языка. Социологи, лингвисты, педагоги бьют тревогу, говоря о том, что утрата национального языка ведет к гибели национальной культуры.

Однако, с нашей точки зрения, у этноса существуют иные механизмы самосохранения культу-

ры, в том случае, если язык перестает выполнять конституирующую роль в его сохранении. Казалось бы бесспорно, что национальная культура не может существовать вне языковой среды и сохранение культуры требует сохранения языка. Но может ли сохраниться этнос в этой ситуации?

Существуют различные трактовки природы и сущности этноса. В последнее время в отечественной социальной науке стали популярными методы социальной феноменологии, появление которых было своеобразной реакцией на экономический детерминизм, устанавливающий существование и развитие этносов в зависимости от материальной сферы. Согласно ныне популярному конструктивистскому подходу в социальной теории (П. Бергер, Т. Лукман)¹, этнос представляет собой группу людей, разделяющих общее название и элементы культуры, обладающих концептом об общем происхождении и общей исторической памятью, ассоциирующих себя с определенной территорией и испытывающих по отношению друг к другу чувство солидарности. Однако такой подход представляется субъективным, несмотря на то, что сами конструктивисты настаивают на отсутствии различия субъективного и объективного в рамках социально-феноменологического подхода, отрицающая необходимость выявления причинных оснований.

Надо отметить, что к необходимости выявления причинной обусловленности феноменов социального мира западные исследователи пришли в последние десятилетия, критически переосмыслив опыт как феноменологической аналитики, так и структуралистских исследований. Исследователи постструктуралистского направления (речь в данном случае идет о Э. Гидденсе и П. Бурдьё) совершили своеобразный “возврат к Марксу”, но уже на новых основаниях и руководствуясь задачей преодоления крайностей субъективистского и объективистского подходов в исследовании социальных явлений. П. Бурдьё усматривает диалектическую взаимосвязь обоих подходов, когда пишет, что “с одной стороны, объективные структуры, которые конструирует социолог в рамках объективизма, отстраняясь от субъективных представлений агентов, лежат в основе субъективных представлений и содержат структурные принуждения, влияющие на взаимодействия; но, с другой стороны, эти представления должны быть усвоены, если хотят, чтобы с ними считались, в частности, в индивидуальной или коллективной повседневной борьбе, нацеленной на трансформацию или сохранение объективных структур”². П. Бурдьё подчеркивает, что не следует забывать о том, что ментальные структуры, благодаря которым индивид воспринимает социальный мир, “являются продуктами интериоризации структур социального мира”³, а значит, являются социально детерминированными. Так, совершенно прав П. Бурдьё, говоря о содержании социологии как науки, которая “должна включать в себя социологию восприятия социального мира, т.е. социологию конструирования воззрений на мир, которые в свою очередь участвуют в конструировании этого мира”. В све-

те сказанного мы можем утверждать, что у исследователей появляется возможность установить основания социального порядка.

Необходимым условием реализации социальных конструктов является наличие “профессионалов представлений” (П. Бурдьё)⁴, создающих смысловые конструкты и владеющих в полной мере национальной культурой. К “профессионалам представлений” в данном случае относятся не только политики, но и деятели науки, культуры, религии и национального образования. В этой ситуации утрата “профессионалами представлений” национального языка и национальной культуры приведет к гибели этноса. Этническая идентичность масс в этом случае может происходить вне языковой культуры.

Далее, идентичность человека вообще и этническая идентичность в частности сводятся не только к словесным обозначениям, но и подразумевают множественность практик — телесных, поведенческих. Человек проявляет свою идентичность, не столько говоря “Я калмык”, сколько действуя определенным образом: проводя досуг, определенным образом питаясь, обустривая жилище, выбирая жену, играя свадьбу и т.д.⁵ Этническая история инкорпорирована в человеке, сохраняющем свою этническую идентичность, его манера держаться, мыслить и говорить предопределены его этнической принадлежностью. Принудительность социальных структур обозначается в современной социальной истории введенным П. Бурдьё понятием габитуса, которое вместе с тем обозначает систему организующих принципов действия, порождающую разные практики⁶. Такой подход позволяет преодолеть ограниченность позиции социальной феноменологии, остающейся в пределах интеллектуальных конструкций этноса, и рассматривать его в более широком контексте, включающем в себя и конкретные социальные практики.

В то же время, основываясь на методологии социального конструктивизма, согласно которому этнос является определенным смысловым конструктом, можно говорить о сохранении калмыцкого этноса даже в условиях утраты подавляющим большинством народа родного языка. Реальность этноса объективна в сознании людей настолько, насколько она признается объективной в повседневном сознании людей, причисляющих себя к этносу. В этих условиях становится не только объяснимым, но и необходимым издание литературы, газет, журналов на национальных языках, передач на телевидении и радио, постановку пьес на калмыцком языке в театре. Кому адресована, к примеру, пьеса Мольера, сыгранная по-калмыцки, кто является ее реципиентом? Зритель-калмык, персонифицирующий в себе интеркультурное взаимодействие, владеющий двумя языками, стоящий на меже двух культур, смотрит пьесу Мольера, сыгранную актерами на калмыцком языке. Как и что он воспринимает во время спектакля, будучи бикультурным зрителем? Одно дело, когда зритель владеет только одним языком, тогда те смыслы, которые конструируются в процессе перевода и трансляции уни-

версалий европейской культуры в национальную культуру, однозначно интерпретируются благодаря существующим в культуре основаниям. Переводчик и режиссер, устанавливая основания смыслов пьесы, исходят из того, что существует единое основание смыслов, которое выступает как система, однозначно устанавливающая их, право интерпретации в этом случае присваивается вначале переводчиком, затем постановщиком пьесы. Зритель попросту не знает иного и не может произвести редукцию смысла к объективному, заданному культурной универсалией.

Иное дело бикультурный зритель, владеющий двумя языками, знакомый с универсалиями европейской культуры, что дает ему возможность и право самому интерпретировать смыслы, заложенные в спектакле. При этом нужно иметь в виду, что зритель на самом деле воспринимает культурные универсалии, транслированные в русскую культуру, выступающие уже не во французском, а в русском облики. Было бы любопытно интерпретировать опыт восприятия этого спектакля калмыцкой диаспорой во Франции, так как французские калмыки имеют прекрасную возможность увидеть постановку пьесы на языке оригинала, во французской среде.

Таким образом, вопрос о том, как ставить и на каком языке играть пьесы европейских классиков в национальных театрах, в данном случае пьесу “Проделки Скапена” Мольера, относится к ряду вопросов об установлении смысла, о системе интерпретации и выявлении мотивов, предлагающих нам ту или иную интерпретацию.

В практике российских национальных театров в последнее время распространен прием переодевания актеров в национальные одежды, создания национальной среды в спектакле, поставленном по пьесе классиков европейского театра. Театральные критики реагировали на такие вольности неоднозначно. Некоторые из них категорически настаивали на необходимости сохранения аутентичности при воспроизведении пьес европейских мастеров. Сами российские режиссеры объясняют подобные “переодевания” пьесы, во-первых, слабостью национальной драматургии, отсутствием достойных пьес, во-вторых, тем, что национальным актерам легче играть в условиях своей родной среды. Практика адаптации пьес европейских драматургов имеет место и на Западе: не так давно Лондонский мусульманский театр поставил пьесу Мольера, в которой актеры были одеты в галабии и носили чалму, говорили на арабском языке. Французская критика с восторгом оценила эту постановку как выражение интеркультурного взаимодействия, как переход от мультикультурного к интеркультурному пространству.

Однако поставленная проблема имеет более глубокие корни, чем представляют себе национальные режиссеры, интуитивно понимающие невозможность адекватного выражения смыслов западно-европейской театральной классики средствами национального восточного театра. Хотя сама по себе комедия дель арто благодаря тому, что она построена на импровизации, благодаря используемому в этом жанре маскам, например,

хорошего или плохого человека, легче поддается культурной трансляции в восточную культуру, в которой импровизация как форма представления художественного творчества представлена достаточно широко, у калмыков, например, в творчестве джангарчи — народных сказителей. Значительно труднее обстояло бы дело с постановкой, скажем, “Федры” Расина, одного из столпов французского театрального классицизма.

По сути, мы имеем дело с новым этническим феноменом — сохранением этноса в условиях, когда его представители не являются в полной мере носителями родного языка и включены в процесс глобализации. Современный калмыцкий этнос персонифицирует в себе интеркультурное взаимодействие русской, западной и калмыцкой культуры, осуществляемое в процессе воспитания и образования, так как языки традиционных культур не располагают достаточными ресурсами для выражения смыслов европейской культуры. Наиболее явно это обнаруживается в образовании, так как образовательное пространство может быть выстроено лишь средствами немногих языков, располагающих соответствующим понятийным аппаратом. К ним относятся русский, английский, французский, немецкий и другие языки больших этносов, но не языки малых народов. Однако это ни в коей мере не является принижением национальных языков или национальных культур этносов России, так как типологически они отличны от культур, относящихся к североатлантической цивилизации с ее наукой, производством и образованием.

Исходя из сказанного можно заключить, что ситуация утраты населением родного языка драматична для национальной культуры, но не столь драматична для сохранения калмыцкого этноса, как может показаться на первый взгляд. По крайней мере уже третье поколение калмыков знает родной язык на уровне бытовой лексики, что не препятствует однозначному решению проблемы этнической идентичности: калмык он и в Америке калмык. Этническая идентичность провозглашается молодыми калмыками столь энергично, что дело доходит до курьезов, например, когда молодому калмыку необходимо в инонациональной среде продемонстрировать знание им родного языка, то он предъявляет самое простое, что помнит из школы, — счет по-калмыцки.

Таким образом, сохранение и воспроизводство национальной культурной элиты, выполняющей функции “профессионалов представлений”, с одной стороны, и сохранение типичных для калмыков схем восприятия, поведенческих схем, т.е. сохранение и воспроизведение габитуса — с другой, позволяют калмыкам существовать как этносу.

Исходя из этого весьма актуально формирование таких общественных структур, которые бы включали в себя представителей духовной элиты различных народов, отвечающих за преодоление негативных этнических стереотипов, установление толерантных, диалогических взаимоотношений в мультикультурных регионах. Речь идет о структурах, подобных Организации Объеди-

ненных Наций, но действующих в масштабах региона, в котором расположены несколько государств, проживают представители многих народов, имеющих разную культуру, религию, различные уклады жизни. В рамках таких структур весьма полезным было бы создание исследовательского центра с целью организации и проведения междисциплинарных исследований в данной области, разработки методологии исследования процесса межкультурной коммуникации. Созда-

ние такого центра расширило бы возможности осмысления ряда вопросов диалога культур, в частности особенностей и ценностного характера межкультурных границ, способностей культуры выходить за свои пределы, “отвечать” на вопросы другой культуры, понимания механизмов построения диалогической структуры и преодоления барьеров в системе этнокультурных взаимодействий, интерпретации текстов “своей” и “чужой” культуры.

Примечания и ссылки

¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. — М., 1995

² Бурдые П. Начала // Бурдые П. Начала. Choses dites / Пер. с фр. Н.А. Шматко. — М., 1994. — С. 184–185.

³ Там же. — С. 192.

⁴ Там же.

⁵ Козлова Н.Н. Социально-историческая антропология. — М., 1998. — С. 33.

⁶ Бурдые П. Начала. — С. 99–100.

И.М. Куликова
(г. Сургут)

МОДЕЛЬ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ СЕВЕРА

В 60-е годы XX в. в мировой культуре наметился устойчивый интерес к основам национально-народного миропонимания, системе этнических нравственных ценностей, стремление осмыслить уникальность культуры, сохранить ее самобытность, что нашло наиболее полное отражение в художественной литературе, представляющей богатый материал, вбирающий в себя факторы различного порядка — от субкультурных до глобальных, от этнических до цивилизационных, от индивидуальных до общечеловеческих. В осмыслении проблемы сохранения традиционных ценностей в условиях современной цивилизации представители разных национальных литератур имеют много общего. Вспомним творчество писателей скандинавских стран (К. Гамсун, Х. Лакснесс, С. Унсет, Ф. Моуэт и др.), США (Д. Гилб, представитель литературы чикано), русских писателей-“деревенщиков” (Ф. Абрамов, В. Шукшин, В. Белов, В. Распутин и др.), писателей союзных республик бывшего СССР (Ч. Айтматов, И. Друцэ, Г. Матевосян, Ю. Балтушис и др.).

На народные представления о нравственности, о долге перед землей, семьей, людьми, о добре и зле ориентировались писатели российского Севера: Ю. Рытхэу, Ю. Шесталова, А. Неркаги, Е. Айпина, В. Санги и др. В их произведениях поэтизируется труд рыбаков, пастухов, охотников, воспеваются нравственная красота человека, органически слитого с природой. Эта поэтизация возникает из раскрытия традиционных представлений, выверенных многовековой жизнью народов. Авторы пытаются запечатлеть черты уходящего уклада, типы народных характеров, передать суть этических законов Севера. Их размышления перекликаются с рассуждениями В. Распутина, призывавшего сохранить добрые старые

традиции, С. Залыгина, утверждавшего, что “... если сыновья все-таки проявляют интерес к отцам, так не столько ко всему тому, что отцы им дали, ... а к тому, что они могут унести с собой навсегда. Человек стремится извлечь из истории лучшее — лучшие памятники искусства и науки, образцы нравственности”.

В современном мире, с его тенденциями к интернационализации большое влияние на образ жизни, систему ценностей, на национальный характер в целом оказывает чужой опыт. Повышенное внимание писателей к этническому своеобразию своего народа, к особенностям национальной культуры, мифологии и истории вызвано стремлением ощутить себя частью целого, найти психологическую поддержку в традиционных эмоционально-ценностных константах (дом, семья, отец, мифология, природа, язык и др.).

Тема Дома — одна из сквозных в произведениях этих авторов — приобретает особый смысл: это — мир, все элементы которого не имеют однозначных определений и четко очерченных границ, мир “пограничной” культуры. Внутри темы выделяются три образа: “Свой Дом”, “Общий Дом”, «Чужой (“Большой”) Дом». “Свой Дом”, обозначая местоположение человека в мире, не изолирует его от традиционных ценностей, от социума; в нем органично сосуществуют прошлое, настоящее и будущее, поскольку разные поколения жили в нем или стремились вернуться сюда как на свидание с прошлым. Мотив возвращения нередко становится основным сюжетообразующим элементом: получив письмо о смерти (болезни) матери (отца), герой (героиня) едет в родной дом (“Анико из рода Ного” А. Неркаги, “Когда качало меня солнце” Ю. Шесталова и др.). Небольшие сюжеты — “путешествия в память” пе-

реносят героев в воспоминания о “Своем Доме”, отце, матери (“Тайна Сорни-най” Ю. Шесталова и др.). По материалам детских воспоминаний написана книга Е. Айпина “У гаснущего очага”. Память о прошлом связывает героев с традицией и дает опору в реальной жизни: “... живое дыхание родины малой ... и оттуда, из небытия, помогает” (Р. Ругин).

Образ “Чужого Дома” — мира цивилизации, мира русской культуры — находится на периферии либо за пределами повествования: он не обретает реальных очертаний, но постоянно выступает как сила, разрушающая “Свой Дом”, изменяющая систему традиционных ценностей, и связывается с проблемами освоения природных богатств края, с преобразованиями советской эпохи (произведения Ю. Шесталова, Е. Айпина, Р. Ругина, Т. Молдановой и др.).

“Общий Дом” локализован в пределах стойбища, села, небольшого городка; он детерминирован линейно, в нем превалирует настоящее; будущее его иллюзорно, поскольку ощущается невозможность безболезненного слияния национальных традиций и цивилизованности (русификации).

Невозможность органичного соединения двух культур наиболее откровенно звучит у Е. Айпина, давшего своей книге весьма символическое название: гаснет семейный очаг, уходят в небытие традиции и устои народа (“Уходят из жизни Великие Шаманы, Великие Сказители, Великие Мастера. Вместе с ними уходит Душа народа”). Ю. Шесталов, напротив, делает акцент на возможности такой гармонии (“Когда качало меня солнце”, “Тайна Сорни-най”, “Синий ветер каслания”, “Языческая поэма”): его герои, не отвергая прошлое, способны принять настоящее, найти свое место в нем (“На мир гляжу я уже не глазами охотника”); они тесно связаны с “Общим Домом”, соединяя новое (“чужое”) с традиционным (“своим”): молодой учитель, вернувшись в родное село, размышляет над тем, что мешает приходу нового; молодой рабочий-нефтепромысловик ищет в тайге Золотую Богиню — реликвию народа; соединив в своем сознании сказку и современность, строит новую жизнь Солвал. В повести А. Неркаги, акцентирующей внимание на неизбежности разрушения того, что оберегалось веками и что становится чужим для тех, кому предназначалось (последняя из рода Ного окончательно уходит из родного дома, который стал для нее чужим, а мир цивилизованности — своим), тем не менее звучит иной, более оптимистичный мотив, связанный с образами молодых ненцев: оказавшись в ситуации выбора между “уйти или вернуться (остаться)”, они предпочитают второе, не разрушая тем самым преемственности поколений. Р. Ругин размышляет о новых реалиях жизни, оценивая их в сравнении с заветами предков, с мудрым укладом быта северных народов, и о месте народа ханты в жизни страны (сборник “Многодумная Обь”).

Так, этнос, изначально выступающий как доминирующий фактор модели Дома, теряет свои приоритетные позиции, а сама модель становится открытой и многомерной, что создает возможно-

сти для ухода части носителей этноса в мир “Большого (“Чужого”) Дома”, привнося свою, “материнскую” культуру в культуру “нового отечества”, и одновременно — для возвращения героев-маргиналов, вносящих в “Свой Дом” элементы “чужой” культуры, органически сочетая (или стремясь соединить) их в пространстве “Общего Дома”.

Многомерность, открытость, отчасти незавершенность характеризуют и образы персонажей, что проявляется в динамичности их системы ценностей, во множественности внутреннего “я”, дихотомии их сознания. Встречи Анико со стойбищем, отцом, посещение могилы матери оставили в душе героини “тяжесть и вместе с тем какое-то светлое чувство” (А. Неркаги). В душе Сильки борются суеверия и любовь к жене, нарушившей вековые устои (“Синий ветер ...”). Вэкэт оказывается в ситуации выбора между верностью родной тундре и глубоким чувством к эстонской девушке (“Вэкэт и Агнес” Ю. Рыхтэу).

Тема столкновения “чужой” и “своей” культур в душе человека, тема конфликта поколений, формализации семейных и личных отношений решается на примере локальных событий, последствия которых можно интерпретировать бесконечно (вернется — останется, временно — постоянно, отбросит — оставит “чужое”, в какой степени и т.п.).

Поиск героями своей идентичности является многоуровневым, многофазовым процессом. Раскрывая образы в разных ситуациях и обстоятельствах, показывая разнообразие психологических состояний и изменения в сознании, авторы создают своего рода собирательный портрет молодого человека в условиях культурного пограничья, одновременно намеренно индивидуализируя персонажи. В целом молодой герой предстает как “человек границы”, личность маргинальная, существующая между культур, времен, языков. Старшее поколение, напротив, находится внутри своей этнической культуры. При этом в антитезе “родители — дети” или “муж — жена” центром сохранения патриархальных ценностей, как правило, является “этнический мужчина”, который в процессе ассимиляции и аккультурации теряет ведущую роль, приобретая глубинную пассивность; ему противостоит образ женщины, ориентированной на “чужой” стиль жизни и проявляющей активность (повесть А. Неркаги, рассказ Е. Айпина из сборника “Клятвопреступник”, “Синий ветер ...” Ю. Шесталова).

“Диффузия временных перспектив” воплощается в тексте через процесс воспитания дедушкой (редко — бабушкой) ребенка (молодого человека), который зачастую выступает в роли рассказчика (“У гаснущего очага”, “Когда качало ...”), что не нарушает широты и объективности восприятия действительности, а придает ему внутреннее единство и эмоциональность. При этом образы стариков наделены народной мудростью, воплощенной в сказках, легендах. Так, образ дедушки Ась-Ойки, хранящего в памяти все сказки народа и передающего их детям, стоит в центре повести с символическим названием “Сначала

была сказка” (Ю. Шесталов). Старец Ефрем, необразованный, но мудрый благодаря знанию народных преданий, навсегда остается в душе мальчика, героя-рассказчика в книге Е. Айпина (новелла “Шаманы и сказители”). “Она все на свете знает”, — говорит о сказке герой Ю. Шесталова (“Когда качало ...”). “Чтобы человек сохранил свою душу ..., невозможно без легенд, преданий, древних сказаний”, — подтверждает Е. Айпин. К глубинным основам народного мироощущения, опираясь на мифологию, фольклор, идет Ю. Рытхэу (“Чукотская сага”, “В тени айсберга”, “Когда киты уходят”).

Сказки, легенды побуждают героев размышлять над жизнью, сверять с ними свои поступки, мысли и чувства. Миф становится здесь яркой развернутой метафорой. Он вбирает в себя историю народа, его нравственные представления, своеобразие мировидения и национальной психологии. Вместе с тем он тесно сопряжен с настоящим. Миф трактуется не как “дела давно минувших дней”, а как явление достаточно жизнестойкое и современное. Древняя сказка необходима писателям, чтобы обосновать естественность изменения мира, объективность нового уклада жизни, чтобы лучше понять нравственные, социальные проблемы времени. Переходы в сознании героев от реальности к легенде переводят повествование в обобщенно-философский план. В результате то, что было мифами и сказками, “приобретает форму философского диалога” (В. Ващенко).

Важное место в творчестве писателей младописьменных литератур занимает тема природы. Согласно Э. Фромму, “эволюция человечества основывается на том, что он (человек. — *И.К.*) утратил свою родину — природу”: “выпал” из природы, как птенец из родного гнезда. Ощущение себя как “особого” существа, никак не связанного с природой, рациональное и утилитарное отношение к ней, принцип вседозволенности по отношению к естественной среде в конечном итоге привели к грандиозному экологическому кризису, который повлек за собой падение нравственности, духовности и общей культуры общества. Ныне человечество стоит перед новым “витком спирали” — необходимостью не только осознать, но и восстановить единство природы и культуры, природы и человека, направив на защиту природы, а следовательно, и человечества все достижения культурной деятельности.

Творческая позиция писателей Севера имеет свое преимущество: хотя они уже отошли от природного истока, от того мира, где человек ощущает себя лишь частицей сущего, но продолжают остро чувствовать “кровную связь” с землей, их породившей. Отсюда идет “экологическая нравственность” их произведений, призывающих понимать природу и беречь ее как бесценный дар.

Описания природы — лейтмотив творчества многих писателей — П. Салтыкова (“Тусесок с мошкой”), Г. Лазарева (“Рассказы у костра”), М. Шульгина (“Благодарность”) и др. Мир природы у них физически ощутим; в произведениях слышен шелест трав, плеск обской воды, шум де-

ревьев, звук движения птичьих стай, токованье лебедей: “Ветры пахнут сосновой корой, Каждый ствол, словно солнечный луч. Световой забавляясь игрой, Кедр касается кроною туч” (“Тайга” М. Шульгина). Одновременно писатели говорят о тех потерях, которые несут их народы из-за промышленного освоения недр, о грабительском отношении к природе, о бездуховности преобразователей жизни, чтобы привлечь внимание к бедам и проблемам аборигенов Севера, помочь им в борьбе за свою землю, за право оставаться самими собой. Эти художники ратуют за разумное отношение к природе. “Бери богатства осторожно с края”, — советовал предок, который “никогда кедровой шишки ради живой зеленой ветки не ломал” (“Многодумная Обь” Р. Ругина). Именно этот наказ предков писатели стремятся сохранить для будущих поколений: “И лишь одно меня тревожит И летом, и зимой: Мой правнук будущий — он сможет Услышать голос мой?” (“Зов предков” Р. Ругина).

Суть отношений любого северного народа к природе концентрированно выражена в заповеди-предостережении “вечной женщины Нау”, героини чукотского эпоса: сегодня убьешь природу — завтра будешь мертв сам (“Когда киты уходят” Ю. Рытхэу). Писатели Севера помнят эти заветы предков. Герой Е. Айпина (“У гаснущего очага”) рассуждает: “Все взаимосвязано. Все держится на одном корне, и корень этот уходит в Землю. И поранивший Землю поранит и корень всех корней. И замахнувшийся на корень прежде всего замахивается на себя и на человечество”. “Не станет Земли — не станет жизни ... Вот поэтому и нужно беречь Землю”.

Позиция писателей народов Севера сегодня состоит не в том, чтобы противопоставить старое новому, а в том, чтобы соотнести доброе, прогрессивное в старом с тем наносным, вредным, что несет в себе новое (Поля и Семка, представляющие новые процессы в таежном краю, по образу своего мышления более дремучи, чем охотник Демьян из рода Медведя в книге Е. Айпина “Звезда Утренней Зари”). Хотя в целом симпатии писателей на стороне исконного — тундрового, таежного — уклада жизни, который существовал веками, в их творчестве присутствует и понимание неотвратимости нового, его вторжения в устоявшийся быт.

В целом нравственно-философское осмысление проблемы “человек и природа” в литературе Севера тесно связывается с проблемой исторической памяти, “памятью земли”, которая заложена в человеке предшествующими поколениями, и рассматривается с позиций нравственного долга личности перед биологическим опытом земли и перед будущими поколениями.

Резюмируя вышесказанное, можно утверждать, что в произведениях современных писателей Севера осмысление национальных традиций и народного характера рассматривается как процесс самоидентификации, в основе которого лежит, с одной стороны, противопоставление себя, своего этноса основному культурному потоку страны, а с другой — тяготение к центру, стрем-

ление к признанию своего равноправия с другими народами. Поэтому авторы пытаются выявить возможность гармоничного синтеза универсальных ценностей с позитивным отношением к этническим различиям. Принципы мультикультурной парадигмы у них, как вообще в творчестве этнических писателей, основываются не на простом переосмыслении уходящей конями в мифологию

культурной традиции, а на отражении современного миропонимания, в центре которого оказывается все неустойчивое и становящееся. Созданная ими художественная модель отражает реалии мира, который “возникает из столкновения новых ценностей и технологий, ... новых стилей жизни ..., требует новых идей и аналогий” (Э. Тоффлер).

Н.В. Абаев
(г. Кызыл)

ПОНЯТИЕ “ХОР” В ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ И РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ

Исключительно важное значение понятия “хор” в национальной религии тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии, создавших кочевническую *туранскую* цивилизацию центра Евразии, проявилось уже в том, что оно стало не только одним из главных эпитетов ее Верховного бога (тув. Курбусту, алт. Корбустан, бур.-монг. Хормуста, иранск. Хормазд), но и вошло во многие этнонимы этих народов: “уйгур” (хой - хор), “хоорай”, “хонгорай” (по В.И. Бутанаеву, древнее название Хакасии), бурятские племенные названия “хонгодар”, “эхирит”, “хори-бурят”, “хоро-якуты”, “курыкан”, “гуран”, “урянхай”, тибетский род Гар, тувинские роды Ооржак (от “ойхор” + “чик”), Кол, царский род Кыргыз (от “укэр” + “огуз”) и др. Столь тесная связь теонимов и этнонимов свидетельствует также об очень глубокой архаичности последних и об их связях с самыми древними пластами религиозно-мифологической традиции, на основе которой и развивалась национальная религия тюрков Саяно-Алтая “Ак Чаян” (“бурханизм”), а затем бурят-монгольское “тэнгрианство”, т.е. “небесная”, “божественная” религия, ставшая при Чингисхане государственной религией мировой евразийской империи Хамаг Монгол Улс.

На последнем Всемирном конгрессе монголоведов (август 2002 г.) академик Ш. Бира отметил, что именно создание мировой империи автоматически придало национальной религии татаро-монголов, принявших в XII—XIII вв. участие в строительстве империи Чингисхана, статус “мировой религии”, носившей суперэтнический характер. Но здесь следует подчеркнуть, что национальная религия не может превратиться в мировую в одночасье, т.е. одновременно с политическим актом провозглашения государственного единства разнородных этноконфессиональных традиций, связанных с традициями политической культуры единовластия харизматического лидера, этнически происходящего из “богоизбранного народа” (христианство, ислам) или из предшествующих антидуалистических, монистических тенденций (зороастризм, буддизм). Тэнгрианская “религия Чингисхана” опиралась на собственный религиозно-философский опыт при постижении монистического (т.е. не-дуального) единства

и целостности бытия, не расколотого на оппозиции, который и был выражен в идее “универсального Круга” (хор), выработанной предками народов Саяно-Алтая в глубокой древности, возможно, еще в период становления центрально-евразийского кочевничества как цивилизованного и этнокультурного феномена, а может, и раньше.

Во всяком случае, само наличие теонима “хор” во многих этнонимах народов и родоплеменных групп, населявших Саяно-Алтай уже в догуннскую и доскифскую эпохи свидетельствует о том, что монистические представления были достаточно развиты на самых ранних этапах формирования мифопоэтической традиции, предшествующей тэнгрианским представлениям хунну или древнеиранскому (а значит и скифскому) “дуализму”, основной пафос которого как раз заключается в стремлении к монотеистической не-дуальности и который, в сущности, предопределил христианский монотеизм (особенно через митраизм, оказавший, как известно, сильное влияние и на тэнгрианство туранских народов).

Во многих аспектах понятие *хор* дублировало другое фундаментальное понятие центрально-евразийской религии — *тэнгри* (небо, небесный Бог, небесный круг, божество-небожитель), практически совпадая с ним во многих отношениях. Поэтому позднее понятие *тэнгри*, особенно в сочетании Хан-Тегир, становится более распространенным, хотя одновременно не меньшей популярностью пользовалось сочетание Хормуст-тэнгри. Другое довольно популярное сочетание Хан-Тюрмас (Хьюрмас; ср. также: Ханты-манс., саам. Тьермес), распространенное в основном у западных бурят в специфической, причем очень архаичной, фонетической вариации, в которой “т” чередуется с “х” (у эхиритов и булагатов), свидетельствует о том, что самые архаичные варианты произношения имени небесного Бога — быка (“тюр” — “хур”, “Тьюрмас” — “Хурмас”), в сущности, представляли собой не имена разных божеств, восходящие к разным тотемным животным (т.е. быкам), а лишь различные диалектные вариации одного и того же теонима, которых было столь же много, сколько и диалектов единого праевразийского языка: *хор* — *хур* — *кур* — *гур* — *гор* — *тор* — *тур* — *тюр* — *тунгур* — *тэнгир* — *тегир* — *ти-*

гир — *тангра* — *тэнгри* и др. Из этой же цепочки вытекают и геополитическое наименование “Туран”, и этноним “тюрк”, представляющие в данном контексте как этимологические дуплеты понятия “хор” или, скажем, этнонима “[х]уряных” (ураанхай).

Вместе с тем в термине “хор” (кур) более специфичным являются значения, содержащие идею Вселенского круга, т. е. кругообразной организации времени и пространства (Вселенной, космоса), его безграничности и беспредельности и в то же время имеющего определенную (т. е. кругообразную) форму, которая может быть и бесконечно маленькой (“точка”), и бесконечно большой (от Солнца до Галактики и всей Вселенной). Специфическим нюансом в интерпретации понятия “хор” является также акцент на “Едином” (тув. Чангыс) как предельной форме структурной упорядоченности и самоорганизации, в социальном аспекте выраженной в идее абсолютной власти единодержавного правителя — хана (кагана). Отсюда вытекает понятие орды как сверхупорядоченной социальной организации военно-монашеского ордена, управляемой одним “пастырем-полководцем” (курбаши). Кстати, в тюрко-монгольских вариациях второй части теонима Хормазд прослеживается идея “пастырства”, “предводительства” или “учительства” (ср.: тув. *башкы*, англ. *мастер*, *мистер*, нем. *мейстер*). Термин же “башкы” (от тюрк. *баш* — “голова”, бур.-монг. *багши*), очень важный для понимания прозелитического, мессианского характера *тэнгрианства*, в древнеиранском варианте “Мазда” трактуемый как “мудрость”, в своих наиболее древних значениях имеет смысловые оттенки “главарь”, “военный вождь”, “богатырь”. Монгольские “багши” и “багатур”, по сути, являются синонимами, причем последний термин представляет собой перевернутый вариант тюркского “курбаши” — “предводитель и учитель народа *кур* (хор)”; ср.: тув. *хор чонум* “народ мой хор”) и в тувинском варианте — “маадыр” (бур.-монг. “баатор”, стяженное от “багатур”). Здесь совершенно отчетливо проявляется связь с именем Митра — воинственный бог Солнца, которое, таким образом, оказывается, как и сам Хормазд, вовсе не именем, а военным титулом или религиозным (духовным) званием. Если же вспомнить об этимологической связи “хор” с “хайр” — “милость”, “милосердие”, то получается, что все сочетание “Хормазд” можно трактовать вовсе не как имя Бога, а как набор характеристик типа “милосердный и мудрый” (ср.: тув. *хайыракан*, бур.-монг. *хайрхан*). А имя Митры, который считался “соперником” Ахура Мазды, оказывается всего лишь синонимом второй части первого имени, и вообще митраизм следует рассматривать как своеобразный “диалект” зороастризма, возникшего, в свою очередь, как более поздний “диалектный” вариант тэнгрианства.

О более ранних корнях тэнгрианства свидетельствует, в частности, то, что в тувинском языке сохранились как самые архаические, так и поздние термины, связанные с понятием “Небо” и “Солнце”. Так, “Небо” обозначается словами “дээр”, ко-

торое сопоставимо с германским и скандинавским “Тор”, ханты-мансийским “Торум” и с хакасским *тиор* — “шаманский бубен”, обозначаемый в тувинском, опять же, словом *дунгур*, которое является диалектным вариантом *тэнгир* “Небо”. Можно предположить, что первоначально термин *тангра* состоял из двух корнеслов: *тан* (кит. *тан* — “храм Неба”; *тянь* — “Небо”; ср.: тув. *Танды*) и *гор* (хор) — “Солнце-олень”, “олень Золотые рога, несущий Солнце”, а затем произошло их стяжение. Это подтверждается абсолютно одинаковой двусложной структурой этнонима *хонгорай*, который на самом деле оказывается двусоставным теонимом, или, точнее, мифологемой: *хюн* (*хун*) “солнце”, “человек-птица, летящая к солнцу” и *хор* (*гор*) — “олень Золотые рога, несущий в своих рогах Солнце”. Могло быть и наоборот, т. е. в результате возникновения в долгих гласных “бегающих” сонорных согласных “н”, “г”, “нг” в более поздние эпохи (ср.: тув. *моол* и бур.-монг. *монгол*) или почти одновременно в разных языках и диалектах могли протекать оба процесса. Но все-таки представляется, что первый процесс был более ранним.

Следует признать несостоятельной точку зрения бурятских ученых о том, что культ Хормуста — тэнгри был принесен в политеистическую систему древнемонгольского шаманизма из зороастризма (Д. Банзаров, П.Б. Коновалов, Б.С. Дугаров и др.). Подобные заимствования, возможно, имели место в других религиях, но в данной этноконфессиональной традиции, где, как мы видим, этнокультурные аспекты полностью слиты с религиозными вплоть до того, что эпитеты богов превращаются в наименования этносов, это могло произойти только при полном порабощении одного этноса другим. Тем более, что речь идет о верховном божестве, всемогущем главе пантеона небожителей, подобного земному самодержцу — хану или кагану.

Однако мы знаем, что в Центральной Азии иранцы никогда не порабощали туранцев, т. е. предков современных тюрков и монголов, скорее наоборот, многовековое противостояние Иран — Туран в целом складывалось не в пользу ираноязычных этносов. Поскольку в этих условиях заимствованное имен чужого божества, причем из культовой системы враждебного этноса выглядело бы более чем странной нелепостью, следует признать, что либо все было ровно наоборот, т. е. “кочевые” туранцы заставили молиться своим богам, либо обе традиции возникли из одного общего корня, но, позднее разветвившись, продолжали взаимодействовать друг с другом, ибо они возникли и развивались в едином цивилизационном поле евразийского кочевничества как два брата-близнеца.

Второй вариант представляется более вероятным, причем, если учесть еще и этногеографические и геополитические условия формирования иранско-арийской и туранско-этноконфессиональной общностей, то туранская ветвь представляется более древней (т. е. находящейся ближе к основному “историческому стволу” или генеалогическому древу всей ирано-туранской традиции, которая явно имеет общие этногенетические кор-

ни), поскольку она возникла и развивалась ближе к прародине как собственно туранских (тюрко-монгольских и угро-финских), так и ираноязычных и других индоевропейских ариев. Иначе говоря, если, как известно, так называемые арии, а также финно-угорские народы в подавляющем большинстве сформировались как самостоятельные этносы и суперэтносы в результате миграции из Центральной и Северной Азии, в том числе из Саяно-Алтая и Приуралья, где предположительно находилась их историческая родина, то многие тюркоязычные и монгольские народы сформировались в процессе движения из того же самого центра на восток, юго-восток, север (якуты, долганы). А некоторые из них так и остались на своей прародине, поэтому и сохранили наименование хоры, которое в своей бурят-монгольской фонетической вариации “гол” имеет значение “главный”, “сердцевина”, “центр жизненной энергии”, “основное русло реки”, “река”.

Слово *гол* в значении река, по-видимому, связано с тюркским *хол* — “озеро” (бур.-монг. *нур*) и “рука” (бур.-монг. *гар*), а в монгольских языках *нур* также связано с *нар* — “солнце” и *нуруу* (бур. *нюрган*) — “спина”, “становой хребет”. Отсюда становится более понятной этимология термина *нирун*, которым в монгольскую эпоху стали называть аристократические роды, родственные царскому роду Борджигин¹. При внимательном рассмотрении этногенетических корней нирунских родов обнаруживаем, что все они так или иначе связаны с Саяно-Алтаем и особенно с бассейном крупнейшей реки Центральной и Северной Азии — Енисеем. Именно она издревле называлась просто “река” — “хем”, или Улуг-Хем — “Великая река”. Восточно-евразийские вариации этого гидронима указывают на происхождение термина *хан* и на его связь с понятием “генеалогическая кровь”: в тунгусо-маньчжурских языках — *кан*, в корейском — *ган*, в китайском — *цзян*. Кстати, и в разных диалектах тюркских языков *кан* — *хан* тоже варьируется, что подтверждает мнение Л. К. Хертек о возможной этимологии *хем* из самодийских языков (селькупский, нганасанский) как “кровь Земли”, подразумевающей Землю-Мать как некий живой организм, как прародительницу, а также, исходя из обширной области распространения данного гидронима, его связи с латинским *гем* — “кровь”². В этом случае можно предположить, что жрецы-хамы являлись служителями культа Матери-Земли, а ханы — земные правители, связанные, с одной стороны, с Землей и Рекой (ср. легенду о том, что Чингисхан родился с куском крови в руке, символизировавшем его генеалогическую кровь, т.е. древнее царское происхождение), а с другой — с Горой (бур.-монг. *хад[а]*, отсюда *хат* — “горные духи”, “хозяева священных гор”), через которую они связываются и с Небом, посылающим на Землю как *хатов*, чтобы они выполняли роль божеств-покровителей, так и *ханов*, “сыновей Неба”, обладающих небесной харизмой.

О большой архаичности саяно-алтайских корней понятия “хор” свидетельствует его связь с обожествленными тотемными предками прото-

туранских народов, которые вообще считаются наиболее архаичным слоем любой религиозно-мифологической системы. При этом среди самих тотемных божеств даже у одних и тех же народов под одним и тем именем могут скрываться божества, представляющие разные этапы эволюции тотемического мировоззрения. Так, говоря о древнейших связях между индоарийской и иранской (“авестийской”) религиозно-мифологическими традициями, профессор Шантени де ля Сюссей отмечал, что “прочную основу представляет родство между индийским названием божеств “асура” и иранским словом “агура”, которое не только образует главную составную часть в имени высшего бога Агура-Мазды, но, как нарицательное имя, обозначает и весь подчиненный ему мир духов, причем главным образом “небесных” (ср.: образ Неба — “Азар” в тувинской мифологии, “адзурра” — “небесно-голубой” в итальянском языке, “азарга” — “конь”, “жеребец” в монгольском и бурятском языках. — Н.А.). Здесь мы находим реальную общность, полную значения”³. Поклонение асурам, неоспоримо бывшее основным культом в арийское время, сохранилось в Иране и развилось там в официальную теологию, между тем как в Индии оно все более и более уступало место почитанию дэвов⁴. Именно дэвы в древнеиранской религии должны были отдать свое имя для обозначения “дьяволов” и “злого начала” совершенно так же, как в Индии “азуры” (асуры, ашуры) сделались злыми существами⁵.

“Из богов Авесты прежде всего и в особенности нужно указать на круг агурийских божеств, которые собраны вокруг Агура-Мазды ... Всему миру богов в совокупности противопоставит царство демонов с дьяволом Ангромайниу или Ариманом во главе. Агура-Мазда (в клинообразных надписях Аурмазд, позднее Ормазд, или Ормузд) значит “мудрый дух” или “господь”⁶. Нет сомнения, что Агура есть древнее азурийское божество иранских племен и “благодаря эпитету Мазда, с которым он был, вероятно, принят в систему Заратустры, он получает духовный, вполне теологический характер”⁷.

Фонетическая вариация “Ахура”, скорее всего, связана с древнетуранскими *огу* — *огуз* — *ухэр* (*укэр*), обозначающими domesticiрованного быка, и прослеживается во многих тюркских и бурят-монгольских этнонимах (эхирит, уйгур, гур, гуран и др.). Вместе с тем в другой фонетической вариации — Хормазд (алт. Корбустан, тув. Курбусту, бур.-монг. Тюрмас, Хюрмас, Хормуст) прослеживается связь с еще более древними, не одомашненными, т.е. дикими тотемными животными — оленем, лосем или горным козлом (например, бур.-монг. *гуруо* — “олень”, *курун* — “кабарга”, *гуран*), что показывает этапы эволюции архаического мифопоэтического сознания ко все более развитым формам религиозно-мифологического мышления. Очень важно отметить, что если в иранских и индоарийских вариациях связь с самыми архаичными пластами этноконфессиональных традиций была уже утрачена (или прослеживается с трудом), то в тюрко-монгольских вариантах она более чем очевидна.

Примечания и ссылки

- ¹ Сухбаатар Г. Монгол Нирун улс. — Улаанбаатар, 1992. — С. 174.
² Хертке Л.К. Гидрографические аппелятивы *хем/кем, кан* и антропоморфная модель мира // Мир Центральной Азии. — Т. IV, ч. I. Языки. Фольклор. Литература: Материалы международной научной конференции. — Улан-Удэ, 2002. — С.137–139.
³ Сухбаатар Г. Монгол Нирун улс. — С. 157.
⁴ Там же. — С. 157–158.
⁵ Там же. — С. 158.
⁶ Там же. — С. 162.
⁷ Там же. — С. 162–163.

В.С. Ежов
(г. Новосибирск)

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ЦЕЛОСТНОСТЬ ШАМАНСТВА

Мировая культура в своем развитии проявляет универсальность как единство в многообразии. Обогащение ее универсальности происходит в неоднородном этническом социокультурном пространстве с его древними истоками. Их глубинное выражение проявляется через национальное самосознание. Устойчивым основанием этнической культуры является ментальность как важнейший фактор этнической идентификации. Именно духовные корни восходят к исторически сформировавшемуся генотипу культуры¹. Разнообразие культурного пространства, его локальная неповторимость есть выразительный показатель мощи и величия человеческой духовности.

Функцию возрождения национальной духовной культуры «выполняет историческая память, назначение которой — связать жизнь предшествующих поколений с жизнью современников, а жизнь современников сделать продолжением свершений лучших дел предков»².

Важно находить оптимальное соотношение между традиционной и современной культурами, традициями и инновациями. Диалогичность любой культуры, ее открытость иным культурным влияниям свидетельствует об универсальности культуры при вариативности ее локального проявления. Эта взаимосвязь создает целостность, возможность существования этнокультуры в современных условиях. Целостность выполняет интегративную функцию, способствующую адекватному отражению сущностных жизненных интересов любого народа в определенных исторических условиях и природной среде. Выявление этнических самобытных потребностей и интересов в социуме усиливает социорегулятивный потенциал культуры. Усваивая новые ценности, этнокультура приспосабливается к современной исторической среде. «Соблюдение меры усвоения позволяет этнокультурной целостности утвердить и сохранить качественное своеобразие в новой исторической обстановке»³.

Обращаясь к проблеме шаманизма в этнокультуре, автор статьи в концептуальном плане пытается прояснить эстетическую сторону шаманства, исследовать диалектику биологического (нервно-психического) и социального (истори-

ческого) начал в данном феномене, механизм их многоуровневого взаимодействия.

В статье не затрагиваются такие спорные вопросы, как время появления шаманства, корни его происхождения, — мы принимаем в основном устоявшиеся точки зрения специалистов⁴.

Этнографические наблюдения исследователей указывают на особые психофизиологические задатки у шаманов⁵. В частности, им приписывается способность общаться с духами — своеобразная религиозно-мифологическая интерпретация объективных общественных и личностных факторов. Исследователи отмечают такие объективные основания шаманского призвания, как нервные заболевания, приводящие к легкой возбудимости, галлюцинациям, истеричности, буйному помешательству. Субъективное осознание подобных состояний часто принимается за «голоса духов»⁶. Эти люди легко поддаются гипнозу и автогипнозу.

Однако при раскрытии сути феномена шамана нельзя редуцировать уровень отражения им действительности. Мифолого-эстетический уровень сознания предполагает целостное восприятие мира в образных чувственных представлениях. Высшие стадии эстетического сознания формируют эстетическую интуицию, включая бессознательно-интуитивный, когнитивный и мистически-космический уровни. Следует подчеркнуть, что возбудимость шамана отличается от нервозности больного человека. Обладая при определенной степени развития художественно-образным отражением действительности, шаман поддерживает связь со сверхъестественными силами с «духовной одержимостью», влияет на них, регулирует, заставляет служить, например, узнает причину заболевания при врачевании. Однако функции знахаря шаман выполнял не у всех народов.

Хотя народы Сибири в лечебной практике пользовались преимущественно услугами шамана, однако существовали и знахари-колдуны, лечащие при помощи средств народной медицины, перемешанных с магическими приемами. Различие между духовным и утилитарным, между шаманом (алма) и колдунами-заклинателями (антаджайе) юкагиры выражали следующим образом: «Сила алма — в его духе-хранителе, сила ан-

таджайе — в его слове, т.е. в заклинаниях и чарах, которым никто не в состоянии воспротивиться”⁷.

У некоторых народов — юкагиров, эвенков, тунгусов, хантов и манси, бурят — шаманство сливалось с родовым культом, потому что шаман принимал на себя функции родового жреца, объектом родового культа были духи умерших шаманов. У ненцев наблюдается разобщенность родового (хегов) и шаманского (тадебуш) культов, и хранителями родовых “жертвенных мест” являются не шаманы. Особые знахари, отличающиеся от шаманов, были у кетов, якутов, алтайцев и каракасов.

У большинства народов Сибири шаманство сплелось с промысловым культом, с практической стороной их образа жизни. Шаман обычно не только лечил больных (выявлял причину болезни), но и гадал об успехе промысла и своим камланием старался помочь соплеменникам (проявление праксеологического уровня эстетического сознания). Однако в промысловом культе относительную самостоятельность мог проявить, например, охотник, когда приносил жертву или выполнял обряд умиловования духов — покровителей охоты. Его отношение к духу-покровителю активное. Разумеется, под влиянием страха перед неизвестностью, силы шаманского магнетизма, социальной неустроенности и из-за низкого уровня познания первобытный ум считал шаманский экстаз духовным состоянием. Это служило реальной основой веры в шаманство и шаманской веры в свое призвание.

Духовная природа шаманства — это своеобразная система вербальных и невербальных знаков отражения действительности и обмена информацией между людьми. Она порождала определенную систему видения в социально-духовном пространстве. Например, чтобы осуществлять магическое заклинание, заговоры, шаманское колдовство, нужны были знаки телодвижений, поэтические, песенные и танцевальные знаки, средства театрального художественного действия. При этом внешний облик шамана, колдуна или знахара создавался с особой выразительностью и заразительностью, т.е. нес эстетическую значимость и ценность. Тем самым очеловечивались и одухотворялись фантастические представления шамана, как и его облик в целом. Шаманизм, как форма контакта с силами потустороннего мира, требовал создания соответствующей обстановки (костюм, бубен, специфический язык) для общения с небесными силами и со своими соплеменниками. Так, красочный вид шаманскому костюму придавали изображения духов-помощников в образах птиц и зверей, изображения человеческих глаз, рта, носа, ушей. Выразительное украшение одежды сибирского шамана заразительно символизировало небесный свод — солнце, луну, звезды. Ажурная бляха, например, идентична солнечному символу на нагруднике у долган, а формы некоторых “шаманских побрякушек”, защищающих его от злых духов, аналогичны украшениям шаманских костюмов селькупов, эвенков, алтайцев, кызыльцев. Шаманский костюм несет влияние культуры древности, сохраняя образ в течение тысячелетия⁸.

Камлания шамана сопровождалось оркестром, состоящим из большого барабана, барабанов меньшего размера, поддержкой зрителей, монотонным гортанным пением, резкими выкриками, похожими на голоса птиц, знакомых из охотничьего быта, или неизвестных животных, многократным чередованием танцев и пения. Этот сеанс доводил шамана до бессилия, как бы до творческой опустошенности. После камлания шаман делился с людьми (в рассказе или песне) своими впечатлениями-знаниями об общении другого “я” с духами, о том как летал в чужие земли. Общение с духами-покровителями расценивалось шаманом как возможность получить их качество и способности, чтобы “вместив в себя духов, пользоваться свойствами их в своих интересах. Напротив, духи, которые не боятся боли, дают возможность шаману наносить себе уколы, порезы и удары, не испытывая при этом страха и не боясь последствий”⁹. У эвенков было представление о духе (малу), который меняет свой образ, заставляя шамана делать подобное, прыгать на одной ноге, кашлять, чтобы вылечить больного человека.

Таким образом, у шамана духи — это анимистические образы, рожденные его практикой, это олицетворение его загадочно-мистических действий и слов, своеобразное эстетически-художественное состояние, создаваемое нервно-психическим эмоциональным возбуждением шамана.

Эстетическая наполненность художественного мышления исторически возникает из мифологии. В мифологическом сознании нет разрывности между человеком и природой, животным и человеческим, его телесным и духовным началами. Магнетизм шамана проявляется в его неиссякаемой могучей первобытной энергии (*urkalt*), которая пробуждает у зрителей желание приобщиться к этой силе во многом неосознанно, даже с чувством страха перед возвышенным. Магнетиз энергии порождается у шамана “жаждой мифа”. Подобный настрой поднимает со дна памяти архетипы сознания, “вообще чувство приобщенности к истокам жизни”¹⁰. Мифологическое видение преображало мир в некую эстетическую целостную реальность, чем-то похожую на самую действительность, и выражающую ее суть. Феномен шаманства выражал универсальность личности вообще, ее талантливость, нередко болезненную.

В процессе камлания создаваемые шаманом символы приобретали эстетическую форму религиозно-мистических фантомов. Гуманистический потенциал шаманства давал сильнейший импульс к жизни и активному совершенствованию внутреннего мира в гармоничном общении с природой (аполлоновское начало). Мифологический ритуал шаманства как проявление первобытного сознания отождествлял реальное и идеальное, снимал различие между действительностью и представлением о ней, превращая ее в некую материально-духовную эстетическую целостность. В поисках ответа “мифологический” человек очеловечивая природу, переносил свои качества на нее. В этом целостном представлении о мире в исторической форме снимается различие

между знанием и опытом, вербальным и невербальным общением. Именно данный аспект способствует созданию рефлексивных форм мыслей и поведения субъекта. Обоснование сходства характера с поступком, поведением человека строится на идее их космоцентрического происхождения. “Язык тела” есть выражение функций языка, духовных знаний человека. Иначе говоря, внутренняя речь выражается в невербальном мышлении. И в молчании (принцип исихазма) и внутренней речи информация создается в имплицитной форме, так что ее понимание достигается за счет внутреннего диалога. Поэтому “невербальный язык” имеет широкие стыковые границы, наличие таких модулей, как эмотивный, сигнальный, аксиологический, коммуникативный, эпистемологический, космический, в том числе и эстетический¹¹.

При этом окружающие должны знать эту систему невербального общения, сходное понимание эмоциональной природы жестов и мимики, что составляет конвенционную основу взаимопонимания. Мифологизм шаманства носит ритуальный характер, принимая форму мистической театральности. Мифологизм создает ситуацию масс-медиа как средство постоянного осуществления ритуального действия, способствующего воссозданию магического и мистического опыта. Этот процесс можно назвать как камлание-сеанс или камлание-представление, в котором художественно-эстетическое повествование эфемерно и строится по принципу бинарной противоположности (природа — культура, жизнь — смерть, реальное — идеальное), что утверждает действенность мифологического сознания. Мифологическое познание (желание) не может быть абстрактным, безличным, беспредметным. У шамана возникают конкретные образы воспринимаемых всеобщих природных свойств. Однако в конкретных свойствах и признаках не улавливаются чувственно безграничное и бесконечное в Природе. Поэтому мифологически осознающий мир человек стремится найти универсальные (целостные) способы его объяснения — в поиске сверхъестественного всеобщего. У него и время неизменно: существует “сейчас”, независимо от того, время ли это предков, нынешнее состояние или будущее.

Преобладание эмоционально-интуитивного начала в мифологическом сознании и в художественном творчестве не означает отсутствие рационального начала, дискурсивного мышления. В художественном образе запечатлены не только внешние чувственные признаки действительности, но и ее сущностные стороны, перенесение существенных признаков предметов на индивидуальное явление. Олицетворение явления — характерная черта шаманства.

Эстетическая эмоция есть внешне выразительная аффектная реакция на объект, а художественная эмоция — глубокое переживание и осмысление сущности образа. Экстазное состояние шамана в процессе камлания включает обе составляющие.

Через интровертное переживание шамана души-покровители входят в его внутренний мир, а через экстравертное — его душа улетает к ним. В синкретичном мышлении эти формы переживания существуют в единстве при освоении мира, т.е. процесс переживания имеет и биологическую основу. При органическом соединении двух форм переживания интроверт интенсивно “поглощает” объективную реальность, а экстраверт выплескивает себя в эту реальность. Этот диалектически сложный процесс реализуется через медитацию кризисного состояния, раскрывая целостную художественную личность шамана. При камлании вдохновение (самозабвение) шамана, его экстаз как максимальное напряжение физических духовных сил в психологическом плане являются одновременно условием снятия стресса, своеобразным катарсисом, вызванным объемом чувственных представлений. Известно, что количество поступающих в кору головного мозга сигналов превосходит физическую возможность их полного освоения и выражения. У шамана при вдохновении продуктивное воображение, обладая свойством опережающего отражения, выходит за пределы наличного бытия в трансцендентный мир и обнаруживает то, чего еще нет, но что должно возникнуть. Возбужденное воображение (возможно и болезненное) позволяет выйти из конкретной ситуации (наличной ситуации) на уровень целостного восприятия мира, уровень продуктивной способности человеческого сознания. Весь антураж камлания направлен на создание эстетической формы воздействия на зрителя. Мифолого-эстетическая форма камлания шамана функционирует на уровне исторической культурно-духовной целостности, она имеет внутреннее противоречие между чувственным (невербальным), а также осмысленным (вербальным) и реальным (земным) и мистическим (небесным) религиозным.

В гносеологическом аспекте взаимодействие религиозного и эстетического ярко выделяет их эмоциональную общность и противоположность в их конечных целях. Эстетико-художественная сторона образного камлания способствует “преодолению” смутного интуитивного рефлексирования, превращения импульсивной эмоции в эмоционально-рациональную целостность, их органичное единство. При доминировании эстетической эмоции (“умной эмоции”), при которой художественный образ обнаруживает и воспринимает существенные связи, признаки воспроизводимого, пропущенное через осмысление (разум) не утрачивает своей непосредственности, неповторимости, проникновенности (магнетизма), духовной глубины. Эстетическое начало создает определенную дистанцию мифологическому, как бы его “внезаходности” (М. Бахтин). Гносеологическое значение ритуального символического воздействия шамана заключается в том, что эмоциональные смутные реакции сразу же переводятся на уровень жестких религиозных представлений, минуя становление творческой фантазии. Художественный же образ создает неповторимые представления, рожденные на основе един-

ства творческой фантазии и знания о мире. Созданное шаманом внешнее впечатление ориентирует зрителя на его действия, несущие в небывальном общении нечто магическое, таинственное, иррациональное, трансцендентное. Собственно эстетическая образная природа камлания предстает как многоуровневая системная структура, требующая от воспринимающих субъектов постоянного обогащения тезауруса. Художественное творение обладает избыточной информацией, несущей невысказанные оттенки и нюансы мерцания жизни при эстетическом восприятии. Эстетическая сторона камлания воздействует одновременно на все уровни психики человека — бессознательный, подсознательный, сознательный и интуитивный, т.е. целостно.

Религиозные эмоции, представления, действия шамана немислимы без тяготения к мистическому, иллюзорно-совершенному инобытию. Такой символизм имеет тайный смысл, разговор с духами направлен в сферу мистических размышлений о потустороннем мире.

Однако при шаманском камлании нет полноты эстетического восприятия, когда непосредственное восприятие субъекта сливается с непосредственностью самой действительности. Из-за отсутствия полноты эстетического освоения чувственной целостности невозможно формирование “прозрачных” отношений, связей между индивидуумом и миром. Отсюда неопределенность, углубление страха или слепой веры в сверхъестественное. Это не способствует видению “изнанки” социальных религиозных событий. Мир познания ограничен религиозным восприятием, потому что предмет еще не познан человеком; он выступает в качестве сверхъестественных непреодолимых сил.

При камлании шаман стремится освободиться от деформирующего его жизнь мира злых духов, пытается утвердить ценность своей индивидуальности, ценность общинного бытия. Смутная деятельность шамана во многом носит практический (лечебный) характер и не направлена на духовное осмысление мира. Высшая духовная реальность для шамана выступает как мистическая виртуаль-

ная реальность, как интуитивно-целое представление, проникновение в мир сверхъестественный без рационально-абстрактного осознания “внутренней целостности бытия”. Но абсолютизация данного принципа приводит его индивидуальность в замкнутый мирок субъективных и субъективистских переживаний, когда сознание останавливается на стадии рефлексии, становится мистически замкнутым и болезненным (дioniсийское начало). Экстаз уводит человека в мистический мир, в котором «одна за другой... высвобождаются вокруг нас “души”, унося вверх свою непередаваемую ношу сознания...»¹². Подобное чувственное начало не может быть познано и объяснено — оно может быть только пережито, слепо восприниматься зрителями. Это состояние, принимая в силу дарований шамана форму художественного образа, похоже на катарсис. Иначе экстатическое состояние и мистическое видение шамана теряют социально-гуманистическую направленность и утверждают принцип незавершенности (*non finito*). Мгновенный переход от одной сущности к другой в мире сверхъестественных мистических сил теряет “космоцентричность”, некую всеобщую гармонию мира. Поэтому для шамана важно найти “плодородный момент” (*moment verite*), когда вечное слито с мгновенным, а мгновенное утверждает вечное.

Таким образом, при переходе общества от традиционной культуры к современной важно не утратить ее качества “защитного пояса”. Вернуть все лучшее от предков можно путем создания новых форм культуры, сочетающих в себе достижения традиционного и современного образа жизни¹³. Сохранение культурного наследия способствует развитию традиционных жанров на новом профессиональном уровне. Например, заложенные в шаманском образе принципы театрального начала используются и развиваются в национальных театрах Хакасии, национальных постановках танцевального ансамбля “Жарки” под руководством С.Д. Словина.

Возрождение народных традиций воспитывает чувство причастности к великому и богатому таинству древних истоков.

Примечания и ссылки

- ¹ Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. — М., 1972. — С. 140.
- ² Бобров В.В. Этнокультурный аспект в социальном развитии // Этносоциальные процессы в Сибири. Тематический сборник. — Новосибирск, 1998. — Вып. 2. — С. 58–59.
- ³ Мамедова Е.В. Этнокультура в системе социальной регуляции // Философские науки. — 1999. — № 3–4. — С. 163.
- ⁴ Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм. — Новосибирск, 1987.
- ⁵ Вайнштейн С.И. Шаманы и шаманство // Атеистические чтения. — М., 1969. — Вып. 3. — С. 34.
- ⁶ Богораз В.К. Психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // Этнографическое обозрение. — 1980. — № 1–2. — С. 6.
- ⁷ Токарев С.А. Ранние формы религии. — М., 1990. — С. 277.
- ⁸ Кузнецова Л.Ф. Лебединский клад как комплекс шаманского костюма // Проблемы этнологии и этнопедагогики: Сборник статей и материалов. — Новосибирск, 1999. — С. 51–52.
- ⁹ Широкогоров С. Опыт изучения основ шаманства у тунгусов. — Владивосток, 1919. — С. 85.
- ¹⁰ Яковлев В.Г. Эстетика. — М., 1999. — С. 227.
- ¹¹ Абрамова Н.Т. Невербальные мыслительные процессы в “зеркале” рационального сознания // Вопросы философии — 1997. — № 7. — С. 103.
- ¹² Тейяр де Шарден. Феномен человека. — М., 1965. — С. 267.
- ¹³ Котожеков Г.Г. Культура народов Саяно-Алтайского нагорья. — Абакан, 1992. — С. 33.

*Т.И. Борко
(г. Тюмень)*

СОЦИАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ ШАМАНСТВА В ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВАХ СИБИРИ

В обыденном сознании шаманизм часто выглядит как экстравагантная практика целительства или же как набор суеверий, не имеющих отношения к действительности, либо как система магических манипуляций с целью воздействовать на духов — одним словом, колдовство. Оно проявляется в специфическом поведении отдельных индивидов, чья деятельность несущественна для общества в целом. Подобный фрагментарный подход, при котором акцент делается на какой-то одной стороне явления, иногда присущ некоторым исследователям.

Между тем на рубеже XIX–XX вв. в отечественной наукой была задана тенденция рассматривать шаманство в связи с социальной организацией общества и с установленными в данном обществе нормами поведения. В частности, А.А. Дуниным-Горкавичем¹ была разработана классификация типов камланий. Он выделил общеродовые обряды, связанные с сезонными работами, во время которых совершались кровавые жертвоприношения; промысловые обряды соответственно с дарениями хозяину леса зверей; а также погребальные и проводившиеся при рождении ребенка. Ряд поднятых ученым вопросов придает шаманизму статус социального института. Продолжив линию исследователей XIX в. и вооружившись методологией Ж. Дюмезиля, Б. Малиновского, К. Хюбнера, попытаемся взглянуть на шаманизм не как на комплекс предрассудков, мифических сюжетов и истерических фантазий, а как на некий социальный механизм, определяющий “особые типы поведения, прагматические установки, построенные на здравом смысле, чувстве и воле”², по словам Б. Малиновского. Именно этому автору принадлежит идея рассматривать систему мифов как некий идеологический институт, выполняющий функции по урегулированию некоторых устоев жизни — политических, экономических, правовых. Знание, закодированное в мифе, должно обеспечить наилучшее понимание определенных явлений, а также дать умение ориентироваться в определенных ситуациях и действовать наиболее эффективным образом.

Очевидно, эти взгляды можно было бы экстраполировать на шаманизм, так как деятельность шамана не ограничивается обрядовой, магической практикой. По сути, шаман монополизировал в своих руках все отраслевые знания и хозяйственно-практического толка (ведает промысловые и рыбные места, исчисляет календарные сроки) и духовное знание (символическое общение с богами, требующее актерского таланта: он вдохновенный исполнитель песен и танцев в честь богов). В его ведении находилась медицинская практика. Нельзя считать, что она основывалась исключительно на суггестии. Каким-то минимумом позитивных знаний (знание природных

свойств растений и минералов) волхв должен был обладать, чтобы лечение было успешным. Случайный опыт мог оказаться удачным и тогда, по мнению К. Хюбнера³, закреплялся в традиции. Философ считает, что мифологический способ толкования мира в этом смысле тоже рационален, поскольку подтверждается повседневным существованием людей. Шаманский ритуал разворачивается как продолжение хозяйственной деятельности и одновременно ее предпосылка. Чтобы результат гадания подтвердился, шаман уже должен иметь первоначальный опыт осмысления явлений внешнего мира. В то же время подобная практика служила стимулом к дальнейшим наблюдениям над реальностью. На каком-то этапе познавательной деятельности человека возникает необходимость объяснить, как те или иные вещи, феномены появились в мире. И в шаманских повествованиях рассказывается, каким образом реальность, благодаря подвигам сверхъестественных существ, достигла своего воплощения и осуществления. Так проявляется этиологическая функция мифа. Разумеется, объяснение происходящему дается совершенно фантастическое, но само описываемое явление — наблюдаемая реальность. Поскольку вещи, о которых рассказывается в мифе, можно видеть в действительности, то и сама история их появления представляется правдивой. К примеру, существование комаров в кетском мифе объясняется тем, что шаману удалось поймать и сжечь злую старуху Хоседэм, из пепла которой, рассеянного по воздуху, возник гнус. Происхождение пятен на луне в ненецком мифе описывается так: однажды Великий Шаман добрался во время камлания на ночное светило, но не сумел найти дороги назад; не имея возможности спуститься в мир людей, он так и остался на луне, где теперь можно созерцать очертания его фигуры.

Мифическая история, рассказывающая о событиях, произошедших в давние времена, необходима, чтобы утвердить некие образцы морального или религиозного поведения. Прецедент здесь служит достаточным основанием для того, чтобы все члены сообщества следовали примеру героя-первопредка. Поступки, которые он совершает, по оценке мифа, всегда способствуют улучшению жизни. Так, нганасанский герой Дяйку поначалу действует как неуклюжий и неумелый персонаж: охотится на мышей, гребет травинкой, не понимает, мясо каких зверей можно употреблять в пищу. Но вот получив шаманский дар, он обретает знание вещей и с этого момента поступает правильно, что является наглядной рекомендацией для поведения всех членов сообщества. Таким образом не только объясняется происхождение национальных обычаев (приготовления пищи, способов шитья и украшения одежды), но и закреп-

пляются определенные традиции, несомненно, имеющие рациональное ядро. Например, обычай северных народов не употреблять в пищу грибы (мифологическое объяснение: предки не ели) произошел из наблюдения, что они являются хорошей подкормкой для оленей. Так интерпретирует данное поверье Е.Г. Сусой⁴. У ненцев считается, что разорение птичьих гнезд влечет за собой ураган с дождем. Возможно, страх перед бурей является сдерживающим обстоятельством, однако причины запрета достаточно ясны: они определяют нормы экологического поведения в природе.

Шаманские ритуалы охватывают всю сферу жизнедеятельности людей данного общества: общение с духами было необходимо в каждый момент существования — и представляющий собой важный поворот судьбы, и не имеющий в ней решающего значения. Самые важные события в жизни человека: рождение ребенка, наречение именем, свадьба, смерть — сопровождалась шаманскими камланиями. Этот цикл включает в себя ритуальное очищение, чтобы подготовиться к появлению нового члена рода. Накануне появления младенца производится камлание в мир духов, своеобразная имитация охоты. Шаман идентифицируется с охотником — добытчиком душ. При обряде выбора имени путешествие к духам совершалось камом с целью узнать у них, чья душа вселилась в новорожденного и чье имя он должен получить в наследство. Проводы умершего также входят в функции шамана, который должен осуществить благополучный переход души покойного в нижний мир в комплексе с очистительными обрядами. Ритуалы должны обеспечить дальнейшее безбедное существование не только родственников, отошедших в мир иной, но и тех, кто остался, чтобы недовольные неправильным отношением или скучающие умершие не прихватили с собой кого-нибудь из живых. Культовые действия направлены на достижение психологического успокоения в случае несчастья. Кроме того, они дают человеку надежду на успешный исход каких-либо событий в будущем. Конечно, добивается результата шаман весьма своеобразным способом — используя экстатические состояния (свое и обратившегося за помощью).

В ритуалах рождения-смерти можно выявить два существенных момента: во-первых, они всегда связаны с культом предков; во-вторых, деятельность шамана в этом случае приобретает формы семейной обрядности, регламентирующей отношения по линии человек—человек. И оба эти момента указывают на то, что когда-то эти обряды могли проводиться главой дома. Предпочтительнее, чтобы это была женщина, так как важнейшими формами семейной шаманской обрядности являются ритуалы, связанные с появлением на свет новых членов рода, обеспечение их здоровьем.

Но у человека имеется потребность защитить себя в течение всего жизненного периода — с момента рождения и до самого последнего мгновения. Для того чтобы обеспечить нормальное взросление, безболезненно вывести ребенка

за пределы семьи и помочь ему адаптироваться к жизни в коллективе, существуют различного рода инициации. Посвятельные обряды мыслятся как путешествие к умершим предкам, чтобы добыть у них знание, силу, удачу. Общение с существами загробного мира осуществляет опять же шаман. Половозрастные и профессиональные посвящения закрепляют достижение индивидом определенного социального статуса и регулируют отношения в сфере человек—общество.

Вполне возможно, что некогда шаман осуществлял еще и роль политического лидера, выполняя функции разрешения межплеменных конфликтов. Можно считать закономерным на определенном этапе социального развития совпадение функций шамана и вождя. С.В. Иванов и С.В. Бахрушин⁵ утверждают, что в связи с превращением шамана в князья в сибирском обществе появляются основы государственной власти и управления. Исследователи предполагали, что у обских угров существовала военно-демократическая организация и войско возглавлял именно шаман. Историческая реальность нашла отражение в шаманских сказаниях о борьбе с соседними племенами, а также в шаманском костюме народов Западной и Южной Сибири, в котором съёмные наплечники, накидки, металлические подвески являются, по С.В. Иванову, пережитком съёмных панцирей, защитных доспехов. Военные функции шаманов нашли отражение и в устройстве культовых мест. Предметом поклонения на таких святилищах стало оружие, а во время священнодействия камы состязались в силе, словно воины. «Представления о шаманских средствах нападения и защиты являлись идеологическим отражением реальных событий прошлого, необходимости вести борьбу с врагами рода»⁶, — писал С.В. Иванов.

Помимо участия в военных действиях шаман осуществлял интегративно-коммуникативную функцию сплочения родов, будучи руководителем межплеменных празднеств. Достаточно часто в этнографической литературе указывается, что в обряде оживления шаманских атрибутов участвуют обе племенные половины. Как сообщал А.Н. Золоторев⁷, при изготовлении бубна у селькупов кожу на обечайку натягивают две женщины: из рода Кедровки и Орла. (Кедровка и Орел — тотемы фратрий.) Металлические подвески изготавливали два кузнеца, а камлание шамана происходило по двум родовым дорогам: по пути Кедровки и по реке Орла. Таким образом, люди обоих родов должны были почувствовать свою сопричастность к мистическим событиям, к некоему таинству и ощутить свою значимость в его свершении. Ясно, что религиозная идея может способствовать наиболее эффективному сплочению людей, даже более, чем совместная трудовая деятельность. В этом случае можно говорить о возникновении в рамках шаманских воззрений политических нормативных отношений между сообществами. Кроме того, шаманы выполняют функции наблюдателей, регулирующих и корректирующих отношения в коллективе. По поверьям, они могли нака-

зять виновного, настав на него болезнь, несчастья. К каму обращались с просьбой разрешить какие-либо частные спорные ситуации: определить вора, разделить имущество, найти пропавшего, выяснить, кто совершил то или иное преступление. Таким образом, шаманство включает основы юридического права.

В шаманской культовой практике нашли отражение и различные социальные установления, и принципы жизнедеятельности этноса в природе. Сезонные обряды представляются важными для поддержания экологии культуры и нормального ее функционирования в среде обитания. В ритуальных целях создаются своеобразные заповедные зоны: в отмеченных священных островах посреди глухой тайги “нельзя ни ягод брать, ни зверя убивать, ни травы собирать”. К ним запрещено приближаться, и места эти оказываются защищенными от потребительской деятельности людей. Уголки эти оберегались от вторжения не только с помощью специальных приспособлений, например, ловушек на тропах, о которых сообщает И.Н. Гемуев⁸. Срабатывали заданные шаманами психологические установки. Вера в наказание со стороны духов за нарушение табу была так сильна, что даже случайно попавший на священное место человек, мучимый чувством вины, иссыхал и даже умирал, как писали об этом историки С.В. Бахрушин и Г. Старцев⁹.

Шаманские камлания проводятся с целью определить начало и завершение сезона охоты, что является предупредительным актом против браконьерства. Крупнейший обрядовый комплекс, связанный с самым важным промысловым зверем (лось, медведь), санкционирует убийство животного только для проведения праздника и ни в какое другое время. Роль шамана как руководителя ритуала в этом действе наиболее очевидна.

По линии отношений человек—природа шаманская практика не только утверждала практическое поведение в природной среде, предопределяя экономичное, продуцирующее потребление ее богатств, но и эмоционально гармонизировала соотношение микро- и макрокосма. В тяжелых условиях Приполярья или тасежной зоны ритуальное поведение давало человеку своего рода гарантию в покровительстве сверхъестественных существ и устраняло чувство тревоги, приводило человека к эмоциональному равновесию. Мифо-

логически осмысленный мир не должен был уже казаться столь пугающим и враждебным. Чуждые природные силы, превращаясь в образы мифа, не выглядели чудовищными, так как их этиология, их цели были теперь известны, что позволяло жить рядом с ними без страха. Однако к магической практике прибегали не только при угрожающих обстоятельствах, но и для того, чтобы утвердить обычный порядок вещей. По словам Е.С. Новик¹⁰, обряды в этом случае мыслятся как стабилизирующий и воспроизводящий фактор, как “вид социальных коммуникаций, обеспечивающих трансляцию культуры от поколения к поколению”.

Рассматривая различные проявления шаманской деятельности в культурах Сибири, можно сделать вывод, что именно шаманский комплекс воззрений определяет программы социального поведения, охватывает все направления общественной практики и обеспечивает ряд норм правового, этического, а также экологического характера, которые, в свою очередь, служат источником ценностно-ориентационных представлений о мире. Создавая правила и обеспечивая их выполнение, шаманизм превращается в идеологическую систему, выраженную не в виде правовых, политических, моральных концепций, а в образах мифа или в форме ритуала. Регламентируя взаимоотношения общества с природной средой, а также взаимоотношения индивидов внутри общества, шаманские представления легко могут быть освоены отдельным человеком, пережиты им, включены в личный эмоциональный опыт. Тогда эти смыслы становятся элементами частного мировоззрения. Можно наметить и иную тенденцию развития. Когда определенные ритуалом нормативные принципы перерастают рамки идеологии и превращаются в оценочную систему представлений человека о своем месте в мире, можно говорить о формировании на базе шаманского комплекса представлений особого мировоззрения. В его рамках решаются не просто проблемы социального характера, определяющие принципы и нормы поведения в данном обществе, но решаются экзистенциальные вопросы, возведенные на уровень общезначимого, общечеловеческого знания (дается версия о происхождении человека, о его предназначении, о смысле существования в Космосе).

Примечания и ссылки

- ¹ Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север: Очерки географический и этнографический. — СПб., 1904.
- ² Малиновский Б. Магия, наука и религия. — М., 1998.
- ³ Хьюбнер К. Истина мифа. — М., 1996.
- ⁴ Сусой Е.Г. Обряды и традиции ненцев // Культура народностей Севера: Традиции и современность. — Новосибирск, 1986. — С. 113–123.
- ⁵ Иванов С.В. Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. — Новосибирск, 1978; Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII вв. — Л., 1935.
- ⁶ Иванов С.В. Указ. соч. — С. 142.
- ⁷ Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. — М., 1964.
- ⁸ Гемуев И.Н., Бауло А.В. Святые места манси верховьев Северной Сосьвы. — Новосибирск, 1999.
- ⁹ Бахрушин С.В. Указ. соч.; Старцев Г. Остяки: Социально-этнографические очерки. — Л., 1928.
- ¹⁰ Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. — М., 1984. — С. 114.

Р.А. Кушнерик
(г. Барнаул)

ПРИРОДА РЕЛИГИОЗНОГО СИНКРЕТИЗМА НА ПРИМЕРЕ БУРХАНИЗМА

Ни один народ не способен существовать в абсолютной изоляции от других этнических общностей. Практически все этносы в той или иной степени открыты для контактов и восприятия культурных достижений и одновременно готовы поделиться собственными ценностями. Заимствования из других культов и вероучительных систем характерны для всех религий на протяжении всего периода развития человечества. История межэтнических контактов знает довольно много положительных примеров этнокультурных связей. Так, разнообразные синкретические концепции получались из соединения греческой философии с египетской, вавилонской, индусской мистикой. Многие современные исследователи считают синкретической религией христианство, которое сформировалось в первых веках нашей эры. Заимствование одной религией элементов другой объясняется, прежде всего, географической и этнической близостью народов. Примером религиозного синкретизма является и такое конфессиональное направление, сформировавшееся исключительно на территориях Горного Алтая в среде алтайских народностей, как бурханизм.

Алтай в силу особенностей своего географического положения и ландшафта на протяжении столетий выступает как своеобразный конденсатор культурного многообразия. В конфессиональном отношении предки алтайцев — тюрки, а затем и собственно алтай-кижи, находились в центре развития различных религий: шаманизма, буддизма, христианства, ислама. К началу XX в. в новых исторических условиях, на “новой” территории рождается новый этнос и культура. В процессе рождения “молодого” этноса “алтай-кижи” происходит смена религиозной системы.

Древнетюркское шаманство развивалось не без контактов с аналогичными культами центрально-азиатских народов. В саяно-алтайском шаманстве обнаруживаются следы соприкосновения с другими религиозными системами и в частности с древними верованиями Тибета. Соперником буддизма, который проник в Тибет в VII в. н.э., стала добуддийская религия Тибета-бон. Народные верования тибетцев, входившие в эту религию, “в первых веках нашей эры в связи с большой миграцией племен и народов, очевидно, получили распространение по всей территории Центральной Азии”¹. Считается, что ираноязычные племена были теми посредниками, от которых тибетские племена, смешавшиеся с ними, “получили религию бон вместе с прочим наследием иранской культуры”². Очевидно, это влияние имело место в течение длительного времени, так как в период первого тысячелетия нашей эры тибетцы и тюрки неоднократно вступали в соприкосновение друг с другом.

Алтайское шаманство и бон имеет ряд сходных черт. Шаманство Алтая характеризуется чет-

ким дуализмом света и тьмы, добра и зла, воплощение которого отразилось в образах Ульгена и Эрлика. Возникновение дуализма многие ученые связывают с влиянием Ирана на религию древних тюрков³. Имя Ульгенъ воплотило на тюркской почве иранскую идею мировой борьбы добра и зла. Ульгенъ считается высшим божеством неба у алтайцев, эквивалентом Ульгена выступает имя Уч-Курбустана, как искаженная форма имени Ахура-Мазды. Другой стороной воплощения идеи дуализма является образ Эрлика, как божества нижнего мира. Формирование этого образа прошло не менее сложный путь, и здесь отмечаются две тенденции: местная тюркская и иранская⁴.

В культовом отношении также имеются общие черты. В алтайском шаманизме и религии бон бубен является главным атрибутом культа. В этнографической литературе уже высказывалась мысль, что рисунки на бубнах алтайцев (и других народностей Южной Сибири) типологически близки к мандала—ритуальному предмету тибетского буддизма со сложной символической пространством и времени⁵. В композиции рисунка как на бонском, так и на алтайском бубне можно наблюдать деление на две части: верхнюю и нижнюю. Как и шаманы Южной Сибири, бонские жрецы использовали свои бубны, как “транспортное средство” во время воображаемых путешествий⁶. В ходе гадания на бубне бонский и алтайский шаманы “собирали” духов в свой бубен, предлагали им “спуститься” с неба⁷. Такая техника камлания вошла в обиход бонских жрецов после того, как знаменитый жрец секты “черный бон” Наро-бончун был побежден буддийским святым Миларайпой. Подобный прием описан и у тюрко-монгольских народов. В бонской и алтайской традиции бубен использовался не только как ударный инструмент, но и в церемониях гадания и предсказания.

Сходные черты обнаруживаются и при сравнении ритуальной одежды жрецов Тибета и Алтая. Шаманская одежда считалась вместилищем некой сверхъестественной силы, которая могла быть увеличена прикреплением новых полосок ткани к костюму. Налобные повязки алтайских шаманов немного напоминают головные уборы тибетских оракулов: они представляют полосы красной ткани, украшенные маленькими колокольчиками. Принадлежностью шаманского костюма у ряда народов Южной Сибири было “зеркало”— блестящий металлический круг, прикрепленный на груди или спине шаманского одеяния. Круглая медная пластинка с вогнутым центром, орнаментированная по окружности, висела и на груди тибетского оракула⁸. Помимо сходства культового инвентаря наблюдаются параллели в организации и проведении самой церемонии “общения с духами”, в получении шаманского дара и т.п.

Распространение буддизма на значительной территории, занимаемой самыми разнообразными народами, и гибкость его вероучения привели к появлению множества синкретических образований. Во второй половине IX в. в Тибете начинается процесс реставрации буддизма, который постепенно завоевывает себе популярность, и бонская религия начинает приспосабливаться к новым условиям, заимствовать буддийские идеи, элементы индийской культуры. В результате бон приобретает совершенно новый вид. Между двумя религиями стирается граница и происходит появление нового синкретического вероучения — тибетского буддизма.

Распространяясь из Тибета в Монголию, затем в Калмыкию, Бурятию, Туву и на Алтай, тибетский буддизм образовывал региональные (национальные) формы. Основными путями этого приспособления были ассимиляция традиционных местных верований и культов и введение их в переработанном виде в культовую систему тибетского буддизма. Можно выделить три основных периода во взаимоотношениях алтайцев с буддийским миром: древнетюркское время (VI–IX вв.); период, связанный с зависимостью алтайских племен от западных монголов (XV–XVIII вв.); период постепенного усиления тибетского буддизма в Северной Монголии и формирование бурханизма (XIX — начало XX в.)⁹.

В древнетюркское время предки современных тюркоязычных народностей кочевали по территории Монголии, Тувы, Горного Алтая, Восточного Туркестана. Именно в это время буддизм получает довольно широкое распространение в их среде. Впервые “буддизм получил распространение в тюркской среде еще в поздний период гуннских государств Восточного Туркестана (IV–V вв.), с которыми генетически и исторически связано племя ашина”¹⁰. После создания Первого тюркского каганата при ставке кагана Таспара была создана буддийская община — сангха. В этот период переводились на тюркский язык и записывались для Таспара некоторые сутры, воздвигались буддийские храмы и монастыри, где сам Таспар принимал участие в обрядах. Но тогда буддизм не пользовался популярностью среди рядовых кочевников. В те времена культ монастырского буддизма не был носителем шаманских элементов, которые присущи для средневекового тибетского буддизма. В дальнейшем буддизм имел своих последователей в каганате уйгуров до принятия ими в 763 г. манихейства. В процессе адаптации буддийских верований у древних уйгуров сложился своеобразный буддийско-тюркский пантеон. Такие образы этого пантеона, как Эрлик и Ума, в дальнейшем играли видную роль в мифологии тюрко-монгольских народов, в том числе и алтайцев.

В XIII–XIV вв. алтайские племена входили в состав улуса Джучи, который “привел под власть (монголов) лесные народы, такие как тэлэнг, того-лус...”¹¹. Политика веротерпимости монголов позволяла быть при дворе представителям христианства (несторианство), буддизма и ислама. К XV в. нашей эры сложилась тибето-монгольская фор-

ма — тибетский буддизм (ламаизм). Со второй половины XVI в. при поддержке ряда монгольских правителей, прежде всего Алтын-хана, северный буддизм быстро распространяется в Монголии, причем власти оказывают покровительство исключительно школе Гелук-па¹².

Материалы исследователей Горного Алтая XIX в. указывают два источника распространения представлений тибетского буддизма на территории этого края. Первый источник связан с историей Джунгарского ханства. “Кан-каракольская землица” долгое время входила в состав Джунгарии. Именно давними традициями тибетского буддизма, “осевшего” в западно-алтайских горных степях “Канской, Теньгинской”, и объясняется наличие его элементов в бурханизме¹³. Второй источник распространения тибетского буддизма исходил из Монголии и Тувы. На это обратил внимание С.П. Швецов: “Часть инородческой интеллигенции, недовольная старой религией, начинает стремиться к ламаизму, с которым их познакомили монголы”¹⁴. В среде православных миссионеров сложилось убеждение, что коренное население Алтая вероисповедания языческого — смесь шаманства с ламаизмом. Особенно интерес к ламаизму у алтайцев усилился во время принятия новой веры в 1904 г., и первый, кто указал на связь бурханизма с тибетским буддизмом, был Д.А. Клеменц¹⁵. Позднее к этой точке зрения присоединился А.Г. Данилин, специально исследовавший бурханизм и выделивший в нем черты тибетского буддизма. О воздействии тибетского буддизма на религиозную сторону бурханизма указывал также Л.П. Потапов.

Таким образом, горно-алтайские земли подверглись сильному влиянию тибетского буддизма, что собственно и определило начало образования в будущем алтай-кижи. В XVI–XVII вв. тибетский буддизм постепенно адаптировался в алтайской среде, смешиваясь с остатками тенгрианства, и к XIX в. слился с шаманизмом. В начале XX в. в условиях консолидации тюрков и с образованием нового этноса алтай-кижи именно буддизм джунгарского времени в преданиях стал основной характеристикой обособления алтай-кижи от прочего населения Горного Алтая. В алтайских легендах существуют персонажи, иллюстрирующие элементы буддизма того времени в шаманстве. В них упоминается Бурхан — одно из божеств шаманского пантеона. В записках миссионера К. Соколова упоминается кам по имени Кобижак-кубулган, который жил на реке Улете и, по убеждению алтайцев, мог превращаться во что угодно. Вторая часть имени кама — кубулган происходит из монгольского “хубилган” — перерожденец, воплощение Будды (Бурхана). Институт перерожденцев — это одна из основ тибетского буддизма. Укреплению интереса у алтайцев к тибетскому буддизму содействовали и приезжие ламы. Еще задолго до возникновения бурханизма ламы неоднократно проникали на территорию Алтая. Это связано с давно установившимися торгово-экономическими отношениями России и Монголии. Способствовали усилению интереса к буддизму и астраханские

буддисты, следовавшие в Ургу и Забайкалье. Особенно частыми посещения лам были в период 1904–1910 гг., что, очевидно, связано с пребыванием в 1904–1908 гг. далай-ламы в Урге. Посещение лам было не случайным. Г.П. Самаев считал, что из алтайских народов “в середине XVIII в. в наиболее интегрированных в ойратское общество ак-теленгитских и алтай-теленгитских оттоках внедрение ламаизма ...зашло уже довольно далеко”¹⁶. Представители Алтайской духовной миссии в своих отчетах за 1907 г. писали: “Нельзя отрицать влияние на мировоззрение бурханистов ламаизма, видимым проявлением которого, несомненно, служит заимствование всей обрядовой стороны ламаизма, однако в бурханизме есть нечто национальное, родное алтайским калмыкам, чем собственно и приобрело новое учение такую известность и многочисленных поклонников. Пребывание далай-ламы в Урге, несомненно, повысило миссионерскую деятельность монгольских лам. Они ревностно стали искать прозелитов и в пределах русской территории”¹⁷.

Воплощение синкретизма отобразилось не только в исторических событиях, но и в героических сказаниях. В них бытовали многочисленные обоготворяемые герои. В общей молитве, обращенной ко всем “духам-богатырям”, встречаются имена Шуну, Алтын-Тенгер, Гесер-Хан, Бакши-Бурхан и др. Но особенно из всех выделяются три героя — Ойрот-Хан или Калдан-Ойрот, Шуну и Амыр-Сан (Амурсана). Причем они так сближены, что часто заменяются один другим или идут в одном и том же сказании рядом. Древние легенды и исторические факты, которые легли в основу представлений бурханистов об Ойроте—Шуну-Амурсане, национальном герое, освободителе и объекте религиозного почитания, показывают нам, что этот многоименный герой бурханистского культа вовсе не является персонажем сказаний только алтайских бурханистов. Многочисленные источники указывают на широкое распространение представлений о нем в верованиях кочевников Азии: Монголия, Тува, Бурятия знают Ойрот-Шуну. Сказания о нем переплетаются с легендами о подвигах Амурсана, эпосей Гесер-Хана, преданиями о Чингис-Хане. Не меньше материалов в алтайских верованиях и об Ойроте. Н.М. Ядринцев отмечает распространение преданий об Ойроте у телеутов, алтайцев и теленгитов. Это свидетельствует о том, что алтайская мифология имеет сложный, синкретический характер, в ней наличествуют элементы разных стадийальных культурных уровней.

Религиозный синкретизм, присущий мировоззренческому комплексу бурханизма, повлиял на формирование пантеона наиболее чтимых божеств. Больше всего имен божеств у алтайцев связано с древнетюркской основой. В алтайском пантеоне сохранились, фактически без изменений имен и функциональной нагрузки, божества древнетюркского пантеона (Умай, Дьер-Суу, Тенгри). Главным богом у тюрков был Тенгри, что означает культ солнца, культ неба. Тенгри указан в орхоно-енисейских надписях: “Вначале было вверх голубое небо, внизу темная земля;

появились между ними сыны человеческие”. Своего бога тюрки называли Кок Тенгри (Голубое небо). В дальнейшем этот дух неба получил персидское название Кудай — Худай (бог). Но если Тенгри происходит из Центральной Азии, то Кудай является заимствованием из иранских языков и переводится как “бог”. Видимо, Кудай, постепенно отождествляясь с главным богом тюрков, Тенгри, окончательно слился с ним. Здесь интересно отметить, что характерной чертой ранней религии бон была вера в существование высшего божества, образ которого ассоциировался с “голубым небом”. Первостепенное значение в проповедях ярлыкчи уделялось Бурхану. Бурхан, по представлению последователей “белой веры”, сотворил землю, создал людей. Живет Бурхан на небе и часто именуется Ак-Бурхан—Белый Бурхан. Бурхан-Тенгри, когда-то был покровителем только сеока Чорос и в своем имени отразил историю западно-монгольского племени Чорос, трансформировавшегося после разгрома джунгарского ханства в алтайский сеок. И если в Джунгарии Бурхан был верховным божеством буддийского пантеона, то на Алтае на определенном этапе он превратился в родового покровителя. Позже, уже в подданстве Российской империи, Бурхан воспринимается как алтайское божество, он “дух Алтая”, а не покровитель только сеока Чорос.

Еще одна группа божеств алтайского пантеона имеет инородное происхождение, что отражается в именах Уч-Курбустана и Майтрея. В качестве небесного божества Уч-Курбустан был известен тувинцам, бурятам (Хурмус), монголам (Хан Тюрмас Хормусда). Появление в эпической традиции алтайцев небесного Уч-Курбустана связывают, как правило, с влиянием южных соседей алтайцев — монголов¹⁸. Несомненно переднеазиатское происхождение этого божества, имя которого этимологически восходит к Ахура-Мазде. В среде тюрко-монгольских народов судьба “Хормуста” была во многом связана с распространением буддизма. В традиции тибетского буддизма Хормуста, обитающий на вершине горы Меру возглавляет тенгриев и владычествует над миром¹⁹. У народов Алтая Уч-Курбустан занимает место Ульгена. Главной особенностью его является представление о троичности, что отразилось в имени божества: Уч-Курбустан (Три Курбустана). Хотя в большинстве преданий Три Курбустана предстают как триединое божество, чаще фигурирует их общий образ. Уч-Курбустан в мифологии и эпосе алтайцев является результатом переосмысления образа Хормусты, заимствованного у монголов. Черты буддийского Хормусты и шаманизированного Хормусты-Тенгри подверглись влиянию собственно алтайских верований, что значительно изменило образ этого божества. О позднем включении в систему алтайцев Хормусты говорит тот факт, что его имя встречается в эпосе и мифах, но в шаманских верованиях этого образа нет²⁰. Кроме Уч-Курбустана в алтайском пантеоне можно обнаружить имя Майтрея (монг. Майдере), будущий пятый будда в человеческом облике. Это творческое на-

чало всего сущего, пророк и управитель земного мира. Именно Майтрея должен возродить на земле чистое учение.

Таким образом, возникновение бурханизма как синкретического образования связано с взаимодействием разнообразных религиозных традиций. Довольно длительное время культура алтайцев соприкасалась с буддийским миром Тибета и Монголии, а еще ранее их этнические предки

испытывали влияние иранских представлений, элементы которых вошли в алтайский шаманизм. Тибетские представления в бурханизме существенно трансформировались, и новая вера представляет собой смешение шаманских и тибетских ритуалов, а также традиционных верований алтайцев, восходящих, по мнению ряда исследователей, еще к древнейшему центрально-азиатскому культу Кок-Тенгри — Голубого Неба.

Примечания и ссылки

- ¹ Воробьева-Десятовская М.И. Фрагменты тибетских рукописей на бересте из Тувы. СНВ.— М., 1980. — Вып. 22. — С. 130.
- ² Кузнецов Б.И. Бон и маздаизм. — СПб, 2001. — С. 143.
- ³ Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. — М., 1971. — С. 224.
- ⁴ Шерстова Л.И. Традиционный пантеон алтайцев в XIX — начале XX в.: К истории формирования основных персонажей // Археология и этнография Южной Сибири. — Барнаул, 1984. — С. 150.
- ⁵ Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. — М., 1977. — С. 55.
- ⁶ Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. — Новосибирск, 1984. — С. 20.
- ⁷ Дыренкова Н.П. Материалы по шаманству у телеутов // СМАЭ. — 1949. — Т. 10. — С. 133.
- ⁸ Сагалаев А.М. Указ. соч. — С. 25.
- ⁹ Там же. — С. 5.
- ¹⁰ Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Согдийская надпись из Бугута. — М., 1971. — С. 132.
- ¹¹ Лубсан Данзан Алтай Тобчи (Золотое Сказание). — М., 1973. — С. 9.
- ¹² Сагалаев А.М. Указ. соч. — С. 36.
- ¹³ Шерстова Л.И. Белый Бурхан: Правда и вымысел // Андреев Г.С. Белый Бурхан. — Барнаул, 1989. — С. 731.
- ¹⁴ Швецов С.П. Кочевники Бийского уезда. Бурханизм: Документы и материалы. — Горно-Алтайск, 1994. — Ч. 1. — С. 77.
- ¹⁵ Бурханизм. Документы и материалы. — Ч. 2. — Горно-Алтайск, 1994. — С. 35.
- ¹⁶ Самаев Г.П. Горный Алтай в XVIII — середине XIX в.: Проблемы политической истории и присоединения к России. — Горно-Алтайск, 1991. — С. 47.
- ¹⁷ Бурханизм. Документы и материалы. — Ч. 2. — С. 235.
- ¹⁸ Анохин А.В. Бурханизм в Западном Алтае // Сибирские огни. — 1927. — № 5. — С. 48.
- ¹⁹ Жуковская Н.Л. Указ. соч. — С. 100.
- ²⁰ Анохин А.В. Указ. соч. — С. 57.

В.А. Клешев
(г. Горно-Алтайск)

СВЯТЫЛИЩЕ АДЫР-ТЫТ: ОБРЯД ЗАЩИТЫ ЖИЗНИ И КУЛЬТ ПРЕДКОВ У АЛТАЙЦЕВ-БУРХАНИСТОВ (конец XIX — начало XX в.)

Святылище Адыр-Тыт

Культовое сооружение на горе Адыр-Тыт находится в 30–35 км в восточном направлении от с. Кырлык Усть-Канского района Республики Алтай. Восточнее с. Кырлык начинается известная в истории алтайского народа долина Теренг (алт. Төрөм, т.е. почетное место, современное название — Яан-Озок). С этой долины начинается путь через перевал и долину Тулайты (Заячья) на урочище Адыр-Тыт (Ветвистое дерево). Об этом святылище вспомнили в начале 1990-х годов, когда возрос интерес алтайцев к своей истории. В советское время мало кто из местных жителей знал о святылище Адыр-Тыт, разве что табунщики и охотники, осторожно обходившие это место стороной. Вот как выглядит рассказ табунщиков Артема Кузина и Валерия Клешева, охотившихся в конце 1980-х на этом месте на косуль. Лошадей они оставили на противоположном склоне горы, а сами сели на пути прохождения косуль. К вечеру во время облавы застрелили двух косуль и не успели разделать туши животных, как на противоположном склоне, где стояли

лошади, начался камнепад. Лошади оказались на пути движения камней. Когда охотники немного спустились вниз, то заметили на площадке, заросшей молодыми деревцами, святылище. Потеря двух лошадей и страшная картина навсегда остались в памяти охотников-табунщиков. После этого случая здесь никто не охотится. По мнению старого табунщика Арпай Трыхманова, “на этом месте нельзя охотиться, потому что место святое, восточная сторона ложбины называется Сандык-Кобы, место названо по имени охотника Сандыка, который на расстоянии в один метр двумя выстрелами не мог попасть ни в одну из выскакивающих косуль”.

Святылище находится на горе высотой 1700 м над уровнем моря, над поймой реки Ак-Сугаш и устьем реки Адыр-Тыт на высоте 400 м, с восточной стороны хребта. На верхнем уступе горы есть ровная площадка размером 20×30 м, где может собраться небольшое количество людей. С левой (западной) стороны — крутой скальный обрыв, с правой — лесистый уступ. Место, заросшее молодыми лиственницами, очень темное, и найти святылище очень сложно.



Рис. 1. Общий вид святилища

На святилище заходят с юга. Первым встречается “куре” — каменный алтарь высотой 1 м, шириной 1 м, длиной 2 м. В трех метрах от “куре” в юго-западном направлении расположен “тагыл” — каменный цилиндрический очаг диаметром 2 м; толщина стен очага — 30 см, а высота — 20–25 см. В двадцати метрах от алтаря на север расположен еще один комплекс сооружений, состоящий из трех “обоо-таш” (груда камней). Все три “обоо” расположены в ряд с юга на север и на

расстоянии 1 м друг от друга. Высота центрального “обоо” — 60 см, диаметр — 1 м 10 см, остальные обоо высотой 40 см и диаметром 80 см.

В четырех метрах к западу от центрального “обоо” находится “тагыл” таких же размеров, что и предыдущее у “куре”.

С восточной стороны “обоо-суме” полуокружностью установлены четыре “чаки” — столбы-коновязи (рис. 1). По свидетельству охотников-табунщиков А. Трыхманова и И. Токова, общее количество больших коновязей должно быть восемь и составлять правильную окружность вокруг святилища. Внутри окружности больших чак установлены были 12 маленьких чак высотой до голенища сапога (40–45 см). Возможно, общее число маленьких столбов-чак соответствовало числу двенадцатилетнего животного цикла в календаре.

Примечательно, что оставшиеся четыре большие коновязи отличаются по своим высеченным ступенькам (рис. 2):

- ♦ высота первого чакы 1 м 60 см (рис. 2, а), диаметр — 15 см; общее количество высеченных ступеней 5, ступени начинаются на 10 см выше середины столба. На вершине чакы высечен маленький наконечник;
- ♦ высота второго чакы также 1 м 60 см, диаметр — 15 см; ступени начинаются с нижнего конца от земли, 6 ступеней с продолговатым в 20 см конусом, а две ступени маленькие; прогнивший верх сломан;
- ♦ высота третьего чакы (рис. 2, в) 1 м 40 см, диаметр — 16 см; 8 ступеней начинаются прямо от земли до 1 м и 6 маленьких ступеней до вершины. Вершина чакы сломана;
- ♦ высота четвертого чакы 1 м 40 см, диаметр — 15 см; 12 ступеней высечены выше середины на 10 см. На вершине чакы высечен маленький наконечник.

Направленность центрального алтаря-тагыла и всего комплекса — на север (см. рис. 3).

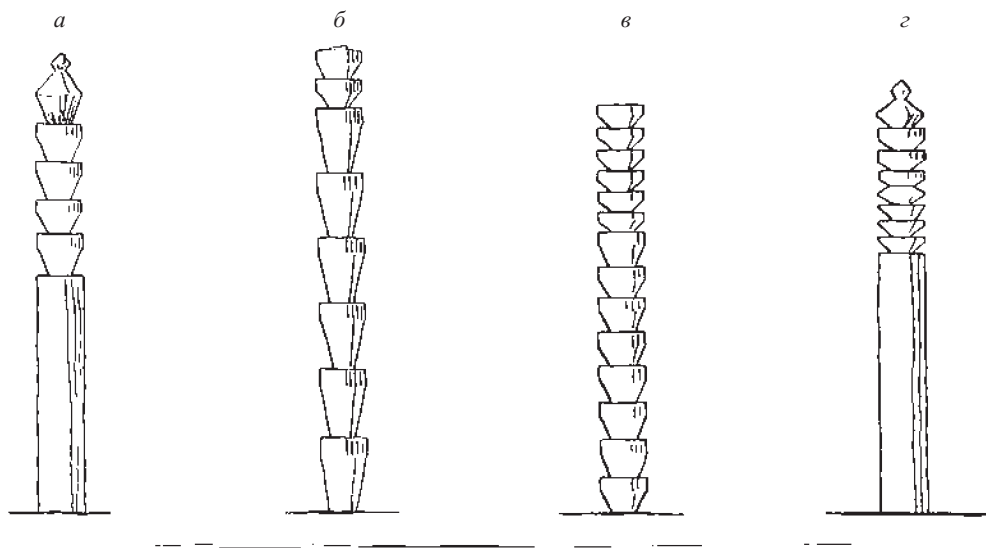


Рис. 2. Кововязи — чакы

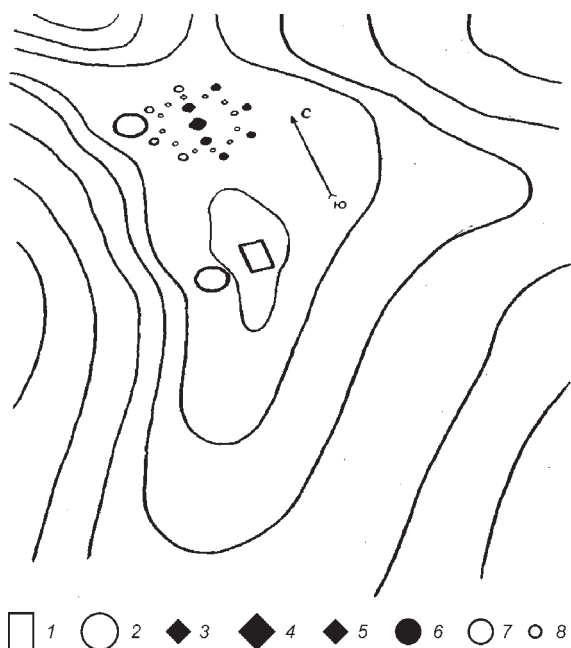


Рис. 3. Карта-схема святылища на горе Адыр-Тыт

1 — центральный алтарь-куре; 2 — тагыл-очаги (жертвенники); 3 — верхний обоо; 4 — центральный обоо; 5 — нижний обоо; 6 — коновязь-чаки; 7 — места несохранившихся чакы; 8 — места несохранившихся маленьких 12 чакы

Потерю больших столбов-“чаки” с левой стороны можно объяснить тем, что по этой части проходит тропа диких животных, а также скота животноводов с находящихся рядом стойбищ. Маленькие чаки, возможно, подверглись гниению из-за снега и дождя, а потом были затоптаны животными.

Датирование памятника по оставшимся деревянным коновязям-чаки близко к событиям в конце XIX — начале XX в., когда на Алтае вспыхнуло движение бурханистов-беловерцев, носившее как национально-освободительный, так и религиозный характер. Бурханизм (поклонение бурханам) как термин закрепился в научной литературе позднее, в 20–30-е годы.

Именно эти места описывает А.Г. Данилин в “Бурханизме”. “Моления в долине (Теренг) продолжалось с апреля до середины июня. Приезжающие к Чету с подарками и на моления терпеливо ожидали появления знамения на солнце — знака близкого прихода Ойрота.

Вскоре установился и культ вождя: вместе с прославлением Ойрота стали слагать гимны уже сами Чет и Чугул. Приведем некоторые из них (в них Чета именуют Абай, а Чугул — Акы Кеге (т.е. белый лама)):

Верховьях Катунь несколько ложбин
Несколько раз объехал конь,
Калдан наш царь придет,
Узнал это наш Абай!
В вершине золотой горы
С лукоподобными сучьями дерево есть!
Среди народа — знающие Абай есть!
На вершине серебряной горы
С солнцеподобными сучьями дерево есть!
Среди группы народа

Солнце познавший Абай есть!
Серебряную уздечку чтобы надевать,
Коня Бурхана создал,
На свете солнца нам жить
Нас Бурхан создал,
Золотую уздечку чтобы надевать,
Коня Бурхан создал,
На лунном свете нам жить —
Народ наш Бурхан создал.
С белыми кистями шапку
Старейший должен первым поехать.
С синими кистями шапку
Кеге первой должна надеть.
На Кок-Чечек Алтай
Кеге первой поедет!

Из всего приносимого почитателями мяса Чет приказал отбирать лучшие куски, освящать их перед яиком и доставлять ему. Чет со своей свитой брал это мясо и увозил за Тулайту, на священные горы, названные именами ойротских богатырей — Серденкой и Табаачи.

Возвращаясь через несколько дней, Чет объявлял: “Ездил к Ойрот-хану, видел его; он сказал, чтобы его ждал через десять дней”. Спустя некоторое время Чет говорит: “Если царь не приходит, наверное мы чего-нибудь не сделали, что нужно... Соберите восемь молочных-белых лошадей, мы опять поедим”. Лошадей нашли, и Чет с женою и дочерью в сопровождении баев (Маадая, Суме, Сапога, Анчибая) уехали в горы, а вместо Чета возглавлял моления Кыргыз и Чапьяк¹.

По всем имеющимся описаниям это и есть то место, где в начале прошлого столетия происходили на Алтае известные события.

В частности, на горе Адыр-Тыт совершали обряд поклонения культу предков, в основе которого идея социального единства, базирующаяся на общности “ойротхановского предкового” происхождения. Возможно главным заказчиком ритуала был князь Кыйтык Елбадин² из рода ирkit, который являлся братом хойтского ойротского хана Амыр-Сань³.

Ламаистская церковь целенаправленно девальвировала социальные культы родового общества, прежде всего, надстроечную роль культа царских предков, религиозный авторитет прежней политической и духовной власти добуддийского Тибета⁴.

Расшифровка всего комплекса дает представление о некоторых сходствах совершаемого обряда поклонения духам гор. Но в данном случае культ гор синтезирован с культом предков. Алтайцы с давних времен совершали этот обряд, что подтверждается наличием культовых сооружений и кладбищ на вершинах сопков или в сакральной части вершины горы.

Алтарь-куре, из каменных плит в форме прямоугольного куба, в буддистской мифологии представляет собой символ главного элемента космоса, мировую гору Шумеру (алт. Сумер). “Куре” направлен на север, так как в буддизме север является почетной стороной, и гора “Сумер” находится где-то на севере. Эта гора обычно представлялась в форме огромной пирамиды, окруженной семью цепями гор, между которыми

находятся моря; каждая сторона пирамиды имеет определенную цветовую характеристику: южная — синий цвет, западная — красный, северная — желтый, восточная — белый⁵.

Особый интерес представляет обоо, вокруг которого выстроены 8 больших и 12 маленьких коновязей. У алтайцев обоо сооружалась на месте отправления религиозного обряда в честь “Хозяина Алтая” или для успокоения духов местности. Обычно алтайцы сооружают обоо в местах так называемых тургакту (т.е. с препятствиями), опасных для жизни. Поэтому обоо ставят в тех местах, где наблюдалось больше трагических случаев. Между ущельями Чагырского перевала, где происходили большие битвы алтайцев с цинской армией (1756–1763) есть старинный обоо-таш, сооруженный в честь воинов, погибших в те далекие годы. Поэтому культ обоо восходит к самым ранним этапам, связанным с похоронным и поминальным обрядом, посвященным умершим предкам.

С этими же представлениями был связан культ родовых деревьев как хранителей жизни и душ членов рода, его покровителей, дарителей плодородия и т.д. Два маленьких обоо, выстроенные по оси север—юг, предназначались для установления дерева. Обычно устанавливалась береза-суме, так как у больших родов алтайцев (тодошей, ирkitов, кыпчаков и т.д.) береза считается священным деревом, так называемым *жайачы*, создателем — символом жизни, плодородия, хранителем душ всего живого. Северный обоо-суме считается верхним миром, покровителем духов предков, а южный — покровителем духов нижнего мира.

Вокруг обоо кругом выстроены 12 столбов-чаки высотой не более чем до колен человека, за ними находятся 8 больших чаки-коновязей. В проводимых до настоящего времени весенних и осенних молениях “Алтай такыганы” или “Алтай кодургени” (Поднятие Алтая) — обрядах посвященных “Хозяину Алтая”, устраивают подношения “сан” на алтарь из “шатра” в виде символических фигурок домашней утвари и животных 12-летнего годового цикла из белого алтайского сыра быштак.

В описанном А. М. Позднеевым обряде “Чжилйн оролгон” в годовщину того циклического года, в который каждый родился, монголы-буддисты “...в землю втыкают палку, гладко выточенную и высотой несколько больше маховой сажени; посредине ее привязывают шелковую нитку красного цвета, а на верхушку надевают шапку, нарочно сшиваемую к обряду, из заячьей кожи... Засим на особом клочке бумаги пишут имя человека, над которым совершается обряд, а равно название его рода и кости; бумажку эту зашивают в белый шерстяной мешочек и привязывают к палке. Впереди палки расстилают белый полотняный платок, на котором тушью очерчивается круг, а в этом кругу — наименования животных двенадцатилетнего цикла в следующем порядке: на северной стороне — года свиньи и мыши; на северо-восточной — коровы; на восточной — барса и зайца; на юго-восточной —

дракона; на южной — змеи и лошади; на юго-западной — овцы; на западной — обезьяны и курицы; на северо-западной — собаки. Потом приготавливают из теста фигурные изображения этих двенадцати циклических животных и каждую фигурку ставят на ее надписи; при этом наблюдают еще, чтобы привязанный к палке мешочек с именем человека, за которого совершается обряд, был обращен к фигуре того животного, которое знаменует год его рождения”⁶. По южную сторону ставят лампы (алт. *жула*).

Восемь коновязей-чаки, выстроенных кругом, являются символами сторон света: юг; юго-запад, запад, северо-запад, север, северо-восток, восток, юго-восток. “В китайской астрологической традиции 8 пространственных направлений связаны с понятием “8 барха” (тиб. *Sparkha*), которые обозначены знаками двух видов: линейными триграммами и словесными символами 8 созидательных и разрушительных стихий, сочетание которых определяет изменчивость всех явлений бытия. В обрядовых текстах барха связаны также с локализацией различных духов”⁷.

Судя по всему именно к этим 8 чакы подводили “восемь молочно-белых лошадей”, вплетали в гриву белые ленточки-жалама, окропляли молоком, освящали дымом арчына (вереска) и после всех благопожеланий (“пусть исполнится все желаемое”, “пусть умножится благополучие”, “пусть прекратятся невзгоды”) лошадей отпускали на волю. Таких лошадей почитали, не использовали в хозяйстве.

В алтайской обрядовой системе существует такой обряд, как барха. Когда ребенку исполняется год или больше года, родители устраивают коюу кеочо (густой пшеничный суп), на которое приглашаются родственники, соседи и знакомые. Большой праздник коюу кеочо устраивали и тогда, когда “вошли в свой год” старшие родители (дед или прадед иногда прабабушка). В честь этого устраивались игры, состязания и скачки. Кульминацией праздника является барха, когда приглашают таайы-дядю по линии матери и он с благопожеланиями отрезает прядь волос у племянника в области висков. Дядя будет хранить волосы до тех пор, пока племянник в возрасте самостоятельного управления конем с родителями и с подарками не приедет за волосами. Племянник должен спеть или сказать стихами “Бажыма тук берген тос таайым...” (“К голове волос подаривший, почтенный дядя...”). Заранее оповещенный дядя, обычно на трехлетие своего племянника, дарит барха — коня со всеми принадлежностями (уздой, седлом и т.д.).

Возможно обряд барха имеет очень древние корни. В алтайском героическом эпосе богатыри при рождении не имели своего коня, в большинстве случаев где-то рядом такого коня со всеми принадлежностями готовят.

В “Ицзин” (“Книга перемен”), в древнем китайском учении о глубокой взаимосвязи природы и человека, о непрерывных изменениях в соотношении “трех великих потенциалов” — неба, человека и земли — бархы предстают как одна из составных частей древней гадательной системы. Воз-

можно, кочевники Алтая заимствовали древние китайские гадательные системы, которые синтезировались с кочевыми гадательными системами как “шатра” (алтайские шахматы, в старину гадали по “шатре”). Но проблема близости традиций китайской, индийской астрологии с традициями кочевых народов Центральной Азии исследована мало. Содержание астрологических трактатов не ограничивается космологией, космографией, хронологией на основе астрономических наблюдений и вычислений, в них представлены и астральные сверхъестественные силы — божества и демоны планет, созвездий, звезд, божества времени — года, сезонов года, месяцев, дней. Влияние этих космических сил определяет соотношение благоприятных и негативных ситуаций в жизни и деятельности человека⁸.

Нерасшифрованным в культовом сооружении Адыр-Тыт остается наличие числа высеченных ступеней на чакы. Возможно, ступени означали “гексаграммы — символы по количеству черт”, как в “Ицзин”. Можно было бы сопоставить число ступеней на коновязи-чакы с гексаграммами, но четыре чакы не сохранились, что усложняет исследовательскую работу.

Возможно, установление столбов-чакы связано с китайской или тибетской защитной магией. Так, тибетоязычный текст защитной магии Шасаны (1639–1746) посвящен обряду “лунда газог”, установлению столба, к которому прикрепляются напечатанные на ткани изображения “хий-морин” — семейные votivные флажки для благополучия и счастья заказчиков и участников обряда. В этом обрядовом тексте излагается миф о “Золотой черепахе”, которая в китайской и индийской мифологии символизирует Вселенную (алт. Орчилян): панцирь спины черепахи — небосвод, панцирь живота — землю. «В безначальной пустоте существовала Великая золотая черепаха, в ее теле появились пять первоэлементов... Во время формирования мира началось учение о магии. На восточной стороне на горе Утайшань обитали перерожденец Манчжуши (алт. Майдере — бурхан ума) Концзе и его перерожденец святой Е-Кхьен-чжалпо. Они учредили 360 гадательных схем, систематизировали руководство о способах выявления связи причины и следствия. Когда появились магические обряды, целью гаданий было желание бездетного главы семьи иметь сына, бедного — стать богатым. В эти времена, когда стали прятать пищу, совершать супружеские акты в помещении, не стало потомства, мужчины и женщины не стали подходить друг к другу. Если у некоторых появлялось потомство, то у людей рождались дети только женского пола, у животных — только мужского. Появились вражда, воровство, ссоры, любые дела не получались. Выбранный в это время правитель Ранкар спросил у Е-Кхьен-чжалпо о магических средствах защиты. Е-Кхьен-чжалпо ответил: “Когда в год рождения дела не получаются, это происходит потому, что счастье дня рождения стало ущербным. Это несоответствие предотвращается магически установкой столба для поддержания благополучия”. Правитель Ранкар собрал пять

видов драгоценностей, пять видов зерна, пять видов шелка, козла, овцу, чистое мясо, мясо правой ноги, вино и вручил все это Е-Кхьен-чжалпо. Тот днем в течение трех дней совершал chos su bsags (?), три ночи читал молитвы нараспев, затем водрузил столб для восстановления благополучия и умирения всех враждебных духов. Тем самым создал для счастья правителя множество людей между небом и землей. Так в древние времена возникла магия»⁹.

Алтайские параллели с тибетским текстом обряда защиты жизни Шасаны встречаются и в свадебном обряде. Одним из важнейших условий для новобрачных перед свадьбой является у алтайцев строительство юрты-аила на новом месте, на первых порах необходимо установить символически основу жилища — три главных столба в виде конуса и установление коновязи-“чакы”. Для алтайцев установление коновязи-“чакы” священо, выкапывать ее и переносить на другое место запрещается.

Из частично воспроизведенной картины по культовому памятнику на горе Адыр-Тыт усматриваются многие древние обрядовые традиции, трансформированные алтайскими ламами, обряд защиты жизни и культа предков.

При совершении религиозного обряда буддийские ритуалисты использовали все методы ритуальной практики умирения и успокоения хозяев гор и божеств этнических территорий своих предков вплоть до духов царских предков:

...Раз Ойрот-царь пришел.
Голос будет литься весело,
Раз прежний царь пришел!
Вырезанную-украшенную обувь
Наденемте, наденем,
На Булун-Токой Алтай
Поедемте, поедем!¹⁰

(Булун-Токой Алтай для алтайцев-ойротов считается Большим Алтаем. Это озеро находится в северной части Джунгарской впадины на территории КНР. До настоящего времени у старшего поколения алтайцев чувство родины связано с Большим Алтаем — Эрчиш Бажы, Бухтарма, Булун-Токой, Алтай-Хангай, Кунгер (Джунгария), Тибет и т.д.)

До настоящего времени мало известно, кто организовывал и кто проводил обряд отправления культа предков на этом месте. Чет Челпанов и его приемная дочь Чугул были лишь исполнителями воли неизвестных лам. Был ли лама-бадарчы Лапас, живший недалеко от этого места, определить сложно. Сам Лапас в известных молениях в долине Теренга участия не принимал. В начале века алтайцы тесно контактировали со своими родственниками, оставшимися в пределах Китайского Алтая и Монгольского Алтая. Многие алтайцы-ойроты учились со своими заграничными соплеменниками в буддийских монастырях Монголии, Китая и Тибета. Известные ламы Сюльтын, ламы братья Мандаевы, Тырый Яшитов, Курдан, Кундий и Оруска Шабураковы, Кокул, Учар-Ака и другие активно участвовали в возрождении алтайского буддизма — “бурханизма”. Кроме алтайских лам на Алтае находились ламы ойрот-алтайского про-

исхождения из урянхайцев, дербетов, сойотов и т.д.; известные кеге-ламы Аксак Йочи и Юракайчи ездили по приглашению Тырыя. Для многих алтайцев скотоводов и охотников не существовало преград проникновения и ведения торговли и обмена с монгольскими и китайскими соплеменниками вплоть до 1940-х годов. Многие ламы алтайцы остались в местах своей учебы после сталинских репрессий.

«...В 1930-е годы живущих рядом с этой горой (Адыр-Тыт) алтайцев должны были “айдаар” (т.е. гонять, репрессировать), но конвоиры не нашли там даже следов от недавних жилищ, остались лишь одни коновязи. Где они теперь живут — в Монголии или еще где, никто не знает. Об этом святыхище не знали и не говорили, нельзя было ...». Кабарчин Я. 1923–1999 гг. с. Кырлык.

«...В начале XX века не угасавшие никогда в массе алтайцев чаяния на возвращение Ойрота возродились с особой силой и вылились в грандиозное движение. 23 мая 1904 года помощник алтайской духовной миссии архимандрит Иннокентий доносит о “брожении”, а 30 мая пишет епископу Макарию следующее письмо: “...Дело началось с появления в вершине реки Ябогана 3 личностей неизвестной национальности, говорящих по-алтайски, из которых один назвал себя Ойрот-Ханом — освободителем алтайского народа от русского подданства. Зайсаны поставили им несколько юрт, окружили небывалым почетом, и тут началась действительная пропаганда, явно направленная к возмущению инородцев против своего правительства и алтайской миссии. Я, — говорит старший из агитаторов, — с одной стороны, радуюсь, видя вас в таком цветущем состоянии, какого не ожидал. За это, конечно, спасибо русскому царю, которому вы до сих пор служили. С другой стороны — вами очень недоволен: когда 200 лет назад я уходил от вас, то заповедовал вам почитать единого бога, а вы стали поклоняться многим богам и бесам; худо и то, что многие из вас окрестились. Далее следовали приказания того же агитатора: Бога отнюдь не называйте “Кудай”, а “Бурханом”.... Ждать сниспадения с неба огня, как явного

признака скорого воцарения его, Ойрот-Хана, на Алтае. Последствия сей пропаганды выразились в следующем: бубны и идолы сожжены, камлание запрещено...»¹¹.

Возрождением и отправлением буддийского культа предков в местечке Адыр-Тыт могли заниматься ламы, проходившие обучение на тантристов в монастырях Монголии, Китая и Тибета. Князя Кыйтыка в 1904 г. несли по долине Теренга (Тірім) на “шире” — ханской “носилке” с сиденьем. Возможно, потомка Амыр-Саны, возглавившего до известных событий две депутации к царю в Петербург, решили ставить в 1904 г. на ханский трон. Вот что вспоминает внучка князя Кыйтыка, жительница села Кырлык Вера Даниловна Иркитова: “...зимой 1930 г. всю нашу семью девять человек во главе с дедом Кыйтыком 70-летним, отцом Иркитов Тоодот 37 лет, матерью Ижен 40 лет, дочь известного бая Аргымая и моих двух братьев, сноху и троих сестер под конвоем в пешем порядке привели в Бийск. А дальше до Красноярска с остановками в разных тюрьмах... Я родилась в 1937 г. в Красноярском крае, в с. Мунтуль Богучанского района. Из всей семьи мы вернулись четверо — отец, мать, сестра и я. По словам матери известно, что дед Кыйтык был князем, много раз ездил в Петербург к царю по земельным и другим вопросам. У него имелись дома много сутр, которые он читал вместе с ламами. В молениях 1904 г. в Теренге он был главным, за что и посадили его в тюрьму Томска, но он был оправдан...”.

Но важная магическая ритуальная часть проходила в тайне от населения. Магическая часть любой религии носит тайный характер.

Исследовательские работы по бурханизму в советское время затрагивали лишь внешние стороны процесса, с учетом идеологии того времени. Многие показания информаторов и самих участников возрождения бурханизма позднее были переориентированы на идеологию “большинства” в государстве, а значит культурно-исторические, религиозно-философские и сакральные аспекты остались за рамками исследований.

Примечания и ссылки

¹ Данилин А.Г. Бурханизм. — Горно-Алтайск, 1993. — С.98.

² Кыйтык Елбадин — близкий родственник Амыр-Саны из рода ирkit, вместе с другими северными родами ойротов составлявшего ранее хойтское племя. В 1885 и 1887 гг. князь Кыйтык вместе с другими зайсанами был принят Кабинетом его величества в Петербурге, после чего Кабинет приостанавливает отводы свободных земель под переселенческие участки. Кыйтык — организатор бурханистского движения на Алтае. Содержал небольшую школу для обучения ойротской письменности и чтению сутр в Верх-Черге. Непосредственную помощь в восстановлении “белой веры” Кыйтык Елбадину оказывали чергинские ламы Оруска и Кундий Шабураковы, прошедшие обучение в монастырях Тибета.

³ Амыр-Сана — хойтский князь, крупный политический деятель XVIII в. Используя в своих интересах межплеменные уособицы и распри, Цинская империя предприняла вооруженную агрессию против Ойротского государства. При полном уничтожении ойротов Амыр-Сана предпринял вооруженное сопротивление за восстановление ойрот-монгольского единого государства. Истребление и узурпация власти ойротского союза чороскими князьями приводят хойтов с новым ханом к борьбе за сохранение государства. Имя Амыр-Сана овеяно многими легендами и преданиями.

⁴ Герасимова К.М. Обряд защиты жизни в буддизме Центральной Азии. — Улан-Удэ, 1999. — С. 59.

⁵ Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. — М., 1992. — С. 47.

⁶ Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу: Изд. репринтное. — Элиста, 1993. — С. 432–433.

⁷ Герасимова К.М. Указ. соч. — С. 72.

⁸ Там же. — С. 79.

⁹ Там же. — С. 76.

¹⁰ Данилин А. Г. Указ соч. — С. 95.

¹¹ Там же. — С. 85.

Агнешка Халемба
(г. Галле, Германия)

ПОЛОЖЕНИЕ БУДДИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ*

Эта статья основывается на результатах полевых исследований, проведенных мною в Республике Алтай в 1993–2000 гг. За это время у меня была возможность проследить за дискуссиями о религиозной жизни алтайцев, о месте религии в будущем алтайской нации.

Ниже речь пойдет о тенденции к росту влияния буддизма на религиозную алтайскую жизнь, о политических причинах этой тенденции. Кроме того, остановимся на представлениях алтайской интеллигенции Республики Алтай о роли буддизма и на структурных аспектах ламаистского духовного знания.

Алтайская нация

С начала 90-х годов вопрос об религиозных верованиях алтайцев является одним из самых актуальных в Республике Алтай, как и во многих других регионах РФ, политические и интеллектуальные элиты которых рассматривали его в связи с процессами национально-культурного возрождения. Так как республики Российской Федерации образованы на национальной основе, лидеры алтайской нации строго придерживаются идеи национальной идентичности и национального единства.

Соответственно, такие понятия, как нация, государство, национальная культура и национальное самосознание, были введены на Алтае через систему советского образования и через советскую политическую практику. В данном контексте нацию, например, можно определить как группу людей с присущими ей специфическими атрибутами, такими как общность языка, культуры, истории и ее восприятия, национальные герои и символика. Казалось, можно бы составить список атрибутов нации и на его основе проверить, является ли данная группа людей нацией или нет. Но как известно, после распада СССР были созданы новая национальная символика, новые книги об истории и новые памятники национальным героям.

Религия, будучи частью этих процессов, занимала важное место в дискуссиях алтайской интеллигенции. Но по сравнению с некоторыми другими республиками Российской Федерации ситуация на Алтае представлялась более сложной. Проблема состояла не только в том, как заново ввести в жизнь общества религиозные и моральные принципы, которые, как говорили, были забыты или запрещены в советские времена, а что более фундаментально, какую именно религию поддерживать. Алтай исторически сложился как регион, в котором представлено множество конфессий и где шаманистские и анимистические верования существовали здесь в очень разных формах.

Современные дискуссии о религии на Алтае

Как пишет алтайский антрополог Светлана Тюхтенева, “в этнографической литературе религиозные верования алтайцев по сей день не стали предметом фундаментального исследования. Единый религиозный комплекс, включающий в себя и архаические, и шаманистские, и ламаистские, и христианские верования и представления, до сих пор предпочитают изучать раздельно. Отсутствие четкой, научно обоснованной точки зрения на религию алтайцев отражается на уровне массового сознания”¹. Не со всеми положениями этого высказывания можно согласиться, например, с предположением о прямой связи между наукой и массовым сознанием, но бесспорно, верования алтайцев изучались изолированно, как принадлежащие к разным системам: анимистической, шаманистической, буддийской или христианской. В советской этнографии была тенденция к исследованию исторических и географических пластов влияний².

Такой взгляд на историю религиозных идей сохранился и сейчас в среде алтайской интеллигенции. Но в 90-е годы наряду с вопросом об исторических влияниях и эволюции религиозных верований встал и другой вопрос — об истине алтайской веры, о ее стержнях, о том какие верования составляют ее суть, а какие — просто “пережитки”. Именно это больше всего волновало людей, с которыми я разговаривала. И это не было лишь академическим спором. Религия считалась, особенно в первой половине 90-х годов, очень важным фактором объединения алтайской нации. Хотя из-за разногласий по поводу алтайских верований высказывались сомнения, может ли вообще религия быть объединяющим фактором, дискуссии по этому поводу все еще играют важную роль в жизни республики. И даже в деревнях многие алтайцы начали дискутировать на эти темы. Таким образом, 90-е годы — период возросшего интереса к религии, что в какой-то степени изменило представления о месте религии в жизни алтайцев.

Буддийские влияния на Алтае

Хотя проверенных данных о существовании буддийских храмов и монастырей на территории современной Республики Алтай до сих пор нет, но такие монастыри есть в приграничных регионах Монголии, Тувы и Казахстана. Кроме того, известно, что жители Алтая выезжали в Монголию (а может быть и в Тибет), чтобы получить образование в буддийских монастырях. Их было немного, но они привозили с собой на Алтай буддийские вещи, сутры и идеи. Мои исследования также подтверждают, что на Алтае, в частности,

* Благодарю Wenner Gren Foundation for Social Anthropology за финансовую поддержку при подготовке этой публикации.

были бродячие ламы, которые оказывали местным жителям и духовую поддержку³.

Говоря о буддизме на Алтае, нельзя не упомянуть Алтайчы Санашкина, журналиста, работающего на Горно-Алтайском телевидении. В начале 90-х годов он основал организацию “Ак Бурхан”. На первых порах организация занималась возрождением *Ак жаң* — алтайской белой веры. Но со временем деятельность Ак Бурхана и Алтайчы Санашкина сосредоточилась на буддизме.

Я познакомилась с Алтайчы Санашкиным в самом начале своих исследований, и каждый раз, когда я приезжаю на Алтай, мы ведем беседы. Раньше он всегда считал, что алтайская вера — это ответвление буддизма. Но постепенно его позиция изменялась, как он сам говорит, от утверждения, что алтайские ритуалы имеют корни в буддизме, к признанию того, что алтайцы на самом деле и есть буддисты. Алтайчы Санашкин сам занимался на буддийских курсах в Санкт-Петербурге, а его организация посылала молодых людей учиться в бурятские дацаны. На территории республики построены буддийские ступы, а в Горно-Алтайске начали возводить буддийский храм.

В настоящее время буддизм стал очень популярен среди алтайской интеллигенции. Многие участвуют в молениях, организованных Ак Бурханом, а в 1998 г. на конференции в Горно-Алтайске буддизм был представлен как древняя алтайская традиция. Но нельзя сказать, что это принято безоговорочно.

Да действительно, конференция, в которой я сама принимала участие, началась с буддийской молитвы, произнесенной двумя алтайскими студентами Иволгинского дацана (Бурятия), восьмой пункт принятой этой конференцией резолюции гласит: “Признавая, что буддизм на Алтае с ойротского времени является одним из основных религиозных верований алтайского народа, повлиявшим на его мировоззрение и культуру, продолжить исследования в данном направлении”. Алтайчы интерпретировал это как знак официальной, научной поддержки буддизма и его ведущей роли в алтайской религиозной жизни. Но тем не менее даже на конференции прозвучали голоса противников ведущей роли буддизма. Так, Николай Шодоев, учитель географии из села Мондур Соккон, философ, пытающийся создать целостное представление из разных алтайских верований, перед своим выступлением сжег можжевеловый, сказав на русском языке: “Извините, но я язычник”, и коротко по-алтайски: “*алкыш*”. Так он отверг буддийское открытие конференции.

Во время путешествия по Алтаю я наблюдала, как на Семинском перевале (Жал моңку) часть людей отделилась от главной группы и, когда привязывали *жалама* и преподносили на перевале еду, выполняли свой ритуал. Главный участник этого подношения сказал при этом, что ему не нравится буддийская атмосфера главной группы, в которой были буддийские ламы и студенты. Интересно, что форма ритуалов обеих групп мало чем отличалась. Все элементы ритуалов, исполненных одной группой, воспринимались бы и другой, но атмосфера ритуала в одном случае считалась буддийской, в другом — не буддийской.

И все-таки, несмотря на все разногласия, влияние буддизма как объединяющей религии алтайцев растет. Почему?

Политические аспекты

Растущее влияние буддизма на современном Алтае имеет, кроме прочих, политические причины. У буддизма есть существенный политический потенциал. Он связывает Алтай с буддийским миром, особенно с Монголией и Тувой, а также с тибетской диаспорой в Индии. Это может расширить возможности интернациональной поддержки для республики в разных аспектах. Буддизм является объединяющей силой, отвечающей требованиям организации государственных структур. Буддизм противопоставляется с шаманизму, на который, как считается, не способен стать государственной национальной религией⁴. Один из лидеров алтайской организации “Эне тил” сказал мне, что он решил поддержать буддизм не из-за сентиментальных причин, что это его рациональный выбор, основанный на предположении, что буддизм лучше будет служить интересам и будущему республики.

Кроме политических и культурных возможностей кооперации и обмена, которые открывает буддизм для алтайской нации, некоторых представителей алтайской интеллигенции привлекает философский потенциал буддизма. Они говорят, что *Алтай жаң*, бурханизм или шаманизм не имеют философского пласта, который может стать основой развития личности. В буддизме они ищут родник духового развития и авторитет, на который можно положиться и на основе которого в дальнейшем можно строить свои собственные идеи.

Структурные аспекты

Однако с позиции антропологии интерес представляют другие причины роста буддийского влияния на Алтае, вытекающие из внутренней природы буддизма. Для этого надо сосредоточиться на религиозной разнице между буддизмом и шаманизмом, которая четко проявилась в современных дискуссиях на Алтае.

В дискуссиях, касающихся современной религиозной жизни алтайцев, эти два термина применяются как два разных подхода к духовой жизни, основанных на разных принципах. Я уже указывала, что религиозные знания шаманов и лам структурированы по-разному. Согласно этому аргументу, буддизм и шаманизм на Алтае сегодня применяются как две модели фундаментально разных обликов религиозной жизни, хотя многие формы ритуалов или даже объектов культа похожи. Тем не менее разница между буддизмом и шаманизмом существует. Так, в современных дискуссиях буддизм представлен как религиозная институция, полагающаяся на авторитет иерархии священников и церкви, с догмами, которые можно познать, изучить, написать и интерпретировать. Шаманизм в этом контексте относится к подходам религиозной жизни, основанным на идеях движения, изменчивости, без догматических знаний и без стабильной, легко доступной космологии. Он основан на индивидуаль-

ном общении с духовными мирами, часто через специалистов-шаманов, но доступном в разной степени и для других людей.

В дискуссиях о религии на Алтае часто поднимался вопрос о месте *Ак жаң* на шкале между буддизмом и шаманизмом. К какой из этих моделей *Ак жаң* ближе? Казалось, буддизм и шаманизм — это два блока верований, которые могут сосуществовать, но в то же время исключают друг друга.

Связь между ритуальным репертуаром бурханизма и буддизма занимает ученых уже давно и сегодня служит предметом исследования алтайской интеллигенции. Андрей Сагалаев характеризует обрядовую сторону бурханизма “как смешение шаманистских и ламаистских ритуалов, а также традиционных верований алтайцев (почитание источников Аржанов, духов хозяев местности, хозяина Алтая) с преобладанием последних в их новом, ламаизированном буде”. Буддийские влияния существовали на Алтае еще задолго до бурханистского движения⁵. В бурханизме была попытка представить алтайские верования как систему, которая поддерживается авторитетом вестника Ойротхана. Из этого следует, что кроме деталей ритуалов существовало структурное сходство между бурханизмом и буддизмом как религиозной системой, основанной на авторитете. Есть материалы, указывающие на попытки организовать бурханизм в централизованной и иерархической форме. Например, была образована иерархия *жарлыкчы* (духовых лидеров бурханизма), что способствовало установлению иных отношений между *жарлыкчы*, чем между *камдар*. Камов считали более или менее сильными, но между ними не было иерархии в смысле зависимости друг от друга. Такую структуру пытались образовать *жарлыкчы*. Тырый Агемчи был главным *жарлыкчы* Алтая. Два раза в год он собирал всех *жарлыкчы*, которые тоже разделялись по рангам, и объяснял им детали ритуалов. Хотя материалов об Тырых мало, но они имеют важное значение, поскольку подтверждают, что бурханизм имел тенденцию к монотеизму, институционализации, к иерархической структуре⁶.

Лидеры бурханистского движения видели в нем новую идеологию алтайцев. Включив в бурханистическую практику многие черты шаманизма, это движение направлено против руссификации и в то же время на структурирование внутренних элементов алтайского образа жизни. Как считает А.И. Знаменский, “бурханизм является примером такой культурной конструкции, которая подчеркивала культурное единство кочевников и использовала такие символы, как Алтай — как синоним родной земли и Ойротхан — как символ совместного происхождения”⁷.

Эти аспекты бурханизма очень важны для понимания процессов, происходящих в республике на современном этапе. Объединяющий, централизующий и национальный аспекты бурханизма согласуются с идеями и стремлениями современной алтайской интеллигенции. Поэтому в начале 90-х годов бурханизм был в самом центре ее внимания. Издавались книги, материалы и статьи о бурханизме, организовались конференции.

В это время люди в городе, с которыми я разговаривала, подчеркивали, что бурханизм надо возрождать и развивать как национальную религию, объединяющую алтайцев. Планировалось даже создать комитет по религиозным делам, который должен был разъяснять основы бурханизма. Но постепенно возобладала тенденция к подчеркиванию буддийских элементов бурханизма. Переход от бурханизма к буддизму имеет политическое значение. Во время движения за бурханизм основной акцент делался на его уникальном, национальном характере, выделяющем алтайцев среди других наций. Даже если связи между буддизмом и бурханизмом подчеркивались, упор делался на его особенности.

Основные выводы

С антропологической точки зрения, одним из самых интересных результатов значения буддизма является влияние этого процесса на шаманизм. Если шаманизм — это не институциональная религия, основанная на духовном опыте, изменяемая и незафиксированная, то как он будет функционировать вместе с буддизмом на политической арене? Возможно, что шаманизм, с точки зрения институциональной религии, представляет собой скрытую силу, потенциально опасную и деструктивную, но не готовую на прямые конфронтации, особенно сейчас, когда после советских репрессий намного меньше шаманов, а больше “шаманства” в ежедневных практиках людей. А возможно, сегодня шаманизм пытается выйти на политическую арену и соревноваться с буддизмом на одном уровне.

В 2000 г. на Алтае было несколько религиозных организаций, которые определяли себя через характер своих отношений к шаманизму: *Ак Саана*, *Ак Суус*, *Агару жаз*, *Ак жаң*, *Теңери*. Большинство из них имели лидеров с высоким духовным потенциалом. То, что сейчас происходит в республике, можно интерпретировать как попытки институционализировать шаманизм. Это не исключительно алтайский процесс, он проходит во многих республиках Сибири. В соседней Республике Тыва шаманы организовали ассоциации с четкими правилами принятия новых членов, с членскими карточками, иерархической структурой и ритуалами. Возможно, в начальной фазе причиной организации этих ассоциаций было соперничество между шаманизмом и буддизмом за место в идеологии национального государства. Организаторы хотели показать, что шаманизм может работать как позитивная, объединяющая сила в условиях современного национального государства и рыночных отношений.

Похожие процессы институционализации шаманизма можно ожидать и на Алтае, если влияние буддизма будет расти, что приведет к слиянию некоторых религиозных организаций. Но более важно, я думаю, что это не только или не прежде всего политический процесс. По-видимому с институционализацией шаманизма изменится форма общения шаманов с духовными мирами и *кам*, как мы его знаем сегодня на Алтае, превратится в религиозного специалиста другого типа. Институционализация шаманизма требует стабилизации шаманского опыта, который изменится от открытого

и подвергающегося индивидуальной интерпретации к фиксированному, авторитетному знанию.

Представляется, что способ знания ламов соответствует потребностям национальной идеологии, что и отмечалось алтайскими национальными лидерами. Такая интерпретация следует из понимания идеологии как авторизации власти через отрицание характера ежедневных процессов познания, как писал Морис Блох⁸. Знание ламов касается единства, стабильности и абсолютной правды, что контрастирует с ежедневной практикой кочевников, путешествующих по земле, которая тоже не бывает неизменной. Даже горы, которые нам, людям оседлым, кажутся большими, не двигающимися объектами в пространстве, для кочевников представляются изменчивыми.

Политическую интеракцию между буддизмом и шаманизмом нельзя понять без исследования основных характеристик этих разных религиозных традиций в локальном контексте. Буддизм во многих местах включает в себя трансовые практики, а шаманизм может существовать вместе с государственными формами и центрами политической власти. Но в Республике Алтай шаманизм и буддизм стоят как две модели религиозной жизни. Шаманизм очень сложен для исследования, описания, ему невозможно просто научиться, он изменчив и открыт для критики. Не может быть шамана, в котором нельзя сомневаться. Сила шаманов на Алтае заключается в том, что их понимание духовых реальностей постоянно изменяется через интеракцию с духовыми мирами, которые тоже переменны. Их рассу-

ждения постоянно подвергаются сомнениям через рассуждения других шаманов и религиозных специалистов. Буддизм в этом контексте есть институциональная религия, которая позволяет людям оставить поиск ответов и дает готовые решения.

Главный вопрос касается потенциала шаманизма в общении с буддизмом как равным партнером на политической арене. Кажется, что те люди, которые поддерживают шаманизм на Алтае и в Сибири, пытаются подвести шаманизм ближе к буддизму через его институционализацию. Может, это и есть единственный путь, чтобы шаманизм занял место на современной политической арене. Но я предполагаю, что вместе с приходом шаманизма на уровень региональной политики изменится и его духовой пласт.

Хотя сейчас алтайская интеллигенция поддерживает буддизм, это не значит, что в будущем не произойдет изменений. Приспособляемость — черта шаманизма и, как показывает пример Тувы, он может существовать в структуре современного государства. Но такое существование требует переосмысления места шаманов в обществе, их отношения к другим специалистам и прежде всего к духовым мирам. Может быть, скоро шаманизм сможет общаться с буддизмом на политическом уровне на Алтае, так как это сейчас происходит в Туве. Но любая религиозная традиция, которая хочет существовать официально в рамках национальной государственности, должна учитывать особенности национальной идеологии, в том числе ее стремление к единству, унификации и стабилизации.

Примечания и ссылки

¹ Тюхтенева С. Современное состояние этнического самосознания алтайцев (1978–1997 гг.) // Кан-Алтай. — Горно-Алтайск, 1997.

² Алексеев Н. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. — Новосибирск, 1980; *Он же*. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири: Опыт ареального сравнительного исследования. — Новосибирск, 1984; *Он же*. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. — Новосибирск, 1992; Коновалов А.В. Пережитки шаманизма у казахов Южного Алтая // Этнография народов Сибири. — Новосибирск, 1984; Потапов Л. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманизма. // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. — Новосибирск, 1978; Сагалаев А. Мифология и верования алтайцев: Центрально-азиатские влияния. — Новосибирск, 1984.

³ Толбина М.А. Алтай Алькуштар. — Горно-Алтайск, 1993.

⁴ Humphrey C., Nicholas T. Shamanism, History and the State. — Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994; Humphrey C. Shamans and Elders. Experience, Knowledge and Power among the Daur Mongols. — Oxford, 1996.

⁵ Екеев Н. Радость поиска истины // Шерстова Л. Тайна долины Теренг. — Горно-Алтайск, 1997.

⁶ Тадина Н. Бурханизм: Документы и материалы. — Горно-Алтайск, 1994.

⁷ Znamenski A. Shamanism and Christianity: Native encounters with Russian Orthodox missions in Siberia and Alaska. 1820–1917. — Westport; London, 1999.

⁸ Bloch M. From cognition to ideology // Fardon R. Power and knowledge: Anthropological and sociological approaches. — Edinburgh, 1985.

Г.С. Солодова
(г. Новосибирск)

ОТНОШЕНИЕ МОЛОДЕЖИ К ТРУДУ И БОГАТСТВУ: ВЛИЯНИЕ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ*

В данной работе представлены некоторые результаты исследования, проведенного весной 2002 г. в Новосибирской области. Объектом исследования были учащиеся старших классов общеобразовательных школ, профессионально-тех-

нических училищ и студенты средних специальных учебных заведений. Необходимо отметить, что хотя изучение влияния конфессиональных особенностей на социальные установки молодежи не ставилось в качестве главной задачи иссле-

* Работа проводилась при поддержке РГНФ (проекты № 02-03-18200а и № 02-06-18007е)

дования, полученные результаты могут представлять определенный интерес при создании социально-конфессионального портрета современных подростков.

Несколько слов об общей тенденции развития религиозности в последней четверти XX в. Так, если с 70-х годов и до середины 80-х годов наблюдается медленный рост религиозности российского населения, то с конца 80-х и до начала 90-х годов — это время резкого усиления интереса к религии. Одной из его причин, видимо, было стремление заполнить создавшийся в эти годы идеологический вакуум, найти новый духовный стержень. Вместе с тем обращение к вере зачастую носило поверхностный характер, было своеобразной данью моде и политической конъюнктуре. Как следствие, к середине 90-х годов повышенный интерес к религии стал спадать. После кардинальной смены ценностных ориентиров в начале 90-х годов до 60% россиян рассматривают религию как способ сохранения национальной идентичности. Религиозные праздники, обряды воспринимаются как национальное достояние. В массовом сознании присутствует отождествление национальной и конфессиональной принадлежности человека. Интересно, что исследования середины 90-х годов зафиксировали значительное омоложение верующих. Уровень религиозности среди 16- и 17-летних в 1,5 раза превышал средний уровень религиозности по стране¹.

Проведенное исследование подтвердило преимущественно однородно-религиозную принадлежность молодежи Новосибирской области, в своем большинстве придерживающейся православия. Так, к католикам отнесли себя 1,6% молодых людей, к протестантам — 0,9%, мусульманам — 1,9%, не разделяют никакого вероисповедания 8,3%, не знают, к какому вероисповеданию себя отнести, 7,3%. В целом материалы исследования продемонстрировали определенную неинформированность подростков даже в самых общих вопросах религии. Так, значительная часть опрошенных не очень четко понимает характер связи христианства и православия.

Из-за разной наполненности групп молодежи, придерживающейся православия, протестантизма, католицизма и мусульманства, репрезентативность выборки может быть нарушена. С целью уменьшения влияния деформированности выборки на результаты при анализе данных было проведено взвешивание выборки.

В качестве одной из гипотез исследования выдвигалось предположение, что конфессиональная принадлежность обуславливает разные механизмы и результаты социализации, придает определенные особенности социальной идентичности индивида, что в свою очередь накладывает некоторую специфику на отношение к разным сторонам социальной жизни, в частности к труду и богатству.

Отношение к труду

Отправной точкой всякой хозяйственной деятельности является естественная потребность человека в благах, в удовлетворении своих насущ-

ных материальных потребностей. На протяжении практически всей истории люди, в массе своей, вынуждены трудиться. Труд является неотъемлемым элементом и необходимым условием выживания, значимой составляющей жизни человека. В то же время труд — это возможность проявления активного, творческого начала, способ реализации человека как личности. Труд является основным, базовым видом социальной деятельности. Как один из ключевых элементов, он входит в понятие экономической культуры. Виды труда могут быть разными, однако неоспорима его принципиальная необходимость и всеобщность: “Каждый человек необходимо должен трудиться и работать или силою своего ума или силою своего тела”².

В данной работе труд, отношение к труду рассматриваются как ценности-цели, т.е. не как инструментальные — средства достижения целей, но как терминальные — стратегические, жизнеопределяющие цели. Труд представляется как выполняющий смыслообразующую функцию, а трудовая ориентация — как результат и следствие системы ценностей, сложившейся в обществе, в том числе в ее конфессиональной группе.

Показателем значимости труда в системе жизненных ценностей человека является отношение к труду. Оно характеризует готовность и способность или, напротив, неготовность и неспособность индивида заняться социально-продуктивной деятельностью. “Бог создал человека существом, нуждающимся (в труде), с целью дать ему возможность всюду упражнять свои познавательные силы, и чрез это не оставлять его бездеятельным”³. Отношение к труду складывается на основе социально-экономических, социокультурных и религиозных установок, господствующих в обществе и выполняющих роль объективных факторов. Вместе с тем разные религиозные направления по-разному оценивают значимость труда как такового и его отдельных видов.

Анализируя национальные образы мира, Г. Гачев отмечает, что по характеру влияния религии можно подразделить на трудовые и естественные. Трудовые религии формируют стиль мышления, свойственный культурам, в которых человек действует как активный субъект, — это иудаизм, ислам, христианство. Трудовые религии, по мнению Г. Гачева, способствовали изменению трудового сознания, став важнейшим фактором, определившим его содержание и направленность и, в конечном итоге, новые социальные значения труда⁴.

Возможно, наиболее изученной в формировании этики труда оказалась роль протестантизма. В протестантизме впервые хозяйственная жизнь, труд и бережливость получили особый нравственно-религиозный статус, начали интерпретироваться и оцениваться с нравственной, религиозной точки зрения. Труд приобрел характер религиозного требования, императива, ведущего к спасению и необходимого для спасения. Соблюдение трудовой аскезы свидетельствовало о наличии дара веры, а значит, служило признаком избранности. Трудовая, профессиональная

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос “Если бы у тебя была возможность не работать, но жить в достатке, согласился бы ты не работать?”, %

Вероисповедание, которого придерживаются респонденты	Я бы не работал	Я бы все равно работал	Пока не знаю
Православие	20,1	49,4	30,4
Католицизм	14,1	57,7	28,2
Протестантизм	21,9	51,6	26,6
Ислам	12,5	65,9	21,6
Всего	18,5	47,1	34,5

успешность оценивалась как своеобразная лакмусовая бумажка на проверку религиозного благочестия, предназначенности и предопределенности к спасению. Жить в согласии с основными требованиями протестантской этики означало сделать труд своей повседневной нормой.

Исходя из особого отношения к труду в протестантизме, можно было предполагать, что среди подростков, придерживающихся данного вероисповедания, установка на труд будет выражена в большей степени, чем среди молодежи, относящей себя к другим конфессиям.

Готовность работать даже при высокой материальной обеспеченности. В качестве вопроса-индикатора, дающего представление о социальной позиции и социально-экономическом потенциале подростков, можно рассматривать вопрос о том, согласились бы они не работать, если бы и без работы можно было жить в достатке. Как показали результаты исследования, даже имея высокий уровень материальной обеспеченности, работала бы почти половина опрошенных (47,1%) (табл. 1). В наибольшей степени это стремление было выражено среди тех, кто придерживается ислама (65,9%) и католицизма (57,7%), и несколько меньше среди протестантов (51,6%), меньше всего среди православных (49,4%). Вопреки ожиданиям ориентация на труд как самостоятельную ценность среди подростков-протестантов оказалась не самой высокой — в определенной мере это соответствует тенденциям, наблюдаемым на Западе в последние десятилетия и характеризующимся потерей протестантской этики труда. Подтверждают данную тенденцию и результаты, полученные для группы тех, кто бы воспользовался высоким достатком и не работал.

Функциональное назначение труда. Помимо попытки выявить готовность работать независимо от достатка, т.е. нацеленность на труд как способ жизнедеятельности, подросткам было предложено оценить разные по функциональному наполнению трактовки труда. Труд в жизни человека может выполнять множество функций. В разные периоды у разных людей при разном достатке большее значение приобретает та или иная его составляющая. Исследование показало, что восприятие труда подростками преимущественно позитивное. Как тяжелое бремя и жестокую необходимость оценили лишь 10,9%. Однако для большинства опрошенных труд не стал и основной ценностью, предназначением человека. Доминируют такие ответы, как “Труд — это возможность реализовать себя” и “Труд — это источник всех благ человека” (по 54%) (табл. 2).

Анализ ответов на вопрос о функциональном назначении труда по конфессиональным группам продемонстрировало, что возможность самореализации в труде особенно важна для подростков, придерживающихся православия. Для этой группы также характерно небольшое число тех, кто рассматривает труд, работу как тяжелое бремя и жестокую необходимость (10,9%). В минимальной степени выражен и сугубо материальный подход — рассмотрение труда как источника всех благ человека. Оценка труда как предназначения человека, того, ради чего он пришел в этот мир, характерна для представителей всех религиозных направлений, однако в наибольшей степени она проявилась среди подростков, исповедующих западные направления христианства — протестантизм и католицизм.

Оценка способности россиян хорошо и эффективно работать. Несколько провоцирую-

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос “С каким из этих мнений ты согласился бы?”, %

Вероисповедание, которого придерживаются респонденты	Труд, работа — это тяжелое бремя и жестокая необходимость	Труд — это предназначение человека, то, для чего он пришел в этот мир	Труд — это возможность реализовать себя	Труд — это источник всех благ человека
Православие	10,9	28,2	43,4	17,5
Католицизм	12,7	32,4	32,4	22,5
Протестантизм	17,2	32,8	25,0	25,0
Ислам	9,7	29,0	26,9	34,4
Всего	10,9	29,4	54,6	54,2

Таблица 3

Распределение ответов на вопрос “Некоторые говорят, что россияне не могут (не способны) хорошо и эффективно работать. Согласен ли ты с этим?”, %

Вероисповедание, которого придерживаются респонденты	Да, полностью согласен	Отчасти согласен	Нет, я так не думаю	Трудно сказать
Православие	3,7	17,8	67,0	11,5
Католицизм	8,5	14,1	67,6	9,9
Протестантизм	20,3	6,3	73,4	0
Ислам	4,3	25,8	49,5	20,4
Всего	5,6	15,8	63,7	14,9

щим был вопрос, связанный с оценкой способности россиян (а значит в будущем и самих подростков), хорошо и эффективно работать. Предполагалось наличие или отсутствие такой способности в принципе. Как оказалось, число тех, кто полностью согласен с этим мнением, среди представителей всех вероисповеданий, за исключением протестантизма, незначительно (табл. 3). Меньше всего таковых среди подростков, относящих себя к православным, — 3,7%, а более — среди протестантов (20,3%). В целом среди всех опрошенных полностью согласных с мнением, что россияне не могут хорошо и эффективно работать, немного — 5,6%. Большая часть (63,7%) подростков все-таки так не думает.

Отношение к богатству

Отношение к богатству принято считать одним из ключевых понятий, определяющих тип общества. Помимо чисто экономического наполнения, к примеру отношения к средствам производства, отношение к богатству является историко-культурной категорией, включает в себя духовную и религиозную составляющую.

Отношение к богатству и бедности среди разных направлений христианства несколько различается. Это отличие связано, во-первых, с делением на восточное и западное течение, во-вторых, вызвано различиями внутри последнего — между католицизмом и протестантизмом.

Аскетизм как поощрение нищеты и бедности чужд Евангелию. Проповедь Иисуса не носила аскетического характера, считал возглавлявший великих отцов церкви К. Александрийский. Изначально возвеличивание бедности, аскетизма связано с влиянием греческой философии, нравы и приличия которой во многом послужили “мерилом христианской добропорядочности”. Грекам удалось провести свое требование аскетизма как “образа христианской нравственности”. Однако “аскетизм не был возведен в закон для всех христиан. Пример гностиков оказал устрашающее действие. Он наглядно обнаружил ложные предпосылки и нежелательные последствия аскетизма”⁵.

Аналогичного мнения относительно взглядов церкви на аскетизм придерживался и С.Н. Булгаков: «Добровольное содержание себя в варварстве, “опрошение” по типу Л. Толстого, христианством не рекомендуется. Напротив, толстовское

“опрошение” противоположно христианской простоте: оно проповедует примитивизм, который свел бы человеческую жизнь к немощному прозябанию. Толстовство, доведенное до логических следствий, привело бы к голоду и к физической гибели. Господь же, напротив, благословил нас на борьбу за существование. При каждом данном положении человеку дано идти вперед или назад, а застоя никакого в жизни быть не может»⁶.

Логично сначала остановиться на православных взглядах. Когда говорят об отношении к бедности и богатству, то часто делают акцент на бедности как категории, нравственно более положительной, а само православие рассматривают как религию благотворительности, “своего рода страхование всех униженных и оскорбленных”. Вместе с тем, как отмечает М.И. Туган-Барановский, “бедность — это не только физические страдания, но и принижение духа. Духовная культура неизбежно должна опираться на материальную”⁷.

Говоря о западном христианстве, целесообразно выделять два временных, но, что важнее, содержательно отличающихся периода — до- и послереформенный. Реформация стала одним из важнейших событий, детерминировавшим развитие не только христианства, но и западно-европейской истории в целом. Именно с распространением протестантизма и особенно кальвинизма произошло заметное расхождение западно-европейских и российских религиозных взглядов на бедность и богатство.

Если для западного восприятия, сформированного протестантской этикой, трудовой успех и, как следствие, материальный достаток, богатство являются показателями богоизбранности, доказательствами праведного образа жизни, то в православии не произошло таких социально значимых изменений — одним из свидетельств угодности Богу по-прежнему в определенной мере продолжают быть неприязнительность и аскетичность. Для православия, склонного к осмыслению и созерцательности и не ставящего своей целью обогащение и накопительство, пусть даже во имя Бога, как это присутствует в протестантизме, характерны традиционалистские представления — ориентация на достаток, довольствование необходимым, а не на богатство как таковое. Видимыми в российском восприятии остаются тяготение к нестяжательству, непривязанность к деньгам и богатству.

Таблица 4

Распределение ответов на вопрос “Как ты относишься к богатству?”, %

Вероисповедание, которого придерживаются респонденты	Хочу стать богатым даже с риском уголовного наказания	Хотел бы стать богатым, но только законным путем	Отношусь безразлично, считаю, что богатство не главное в жизни	Отношусь к богатым с презрением: они разбогатели за счет других
Православие	10,1	62,8	24,5	2,5
Католицизм	13,0	66,7	20,3	0
Протестантизм	17,2	35,9	46,9	0
Ислам	4,3	55,9	33,3	6,5
Итого	8,9	60,3	27,0	3,8

Заметим, однако, что «стремление к самоумалению, “безвидности”, “сочувствие к человеческой немощи в любых ее проявлениях” характерно и для шиитских традиций ислама»⁸.

Накопление собственности и богатства в первые годы построения российской рыночной экономики в массовом сознании воспринимается с определенным недоверием, настороженностью по отношению к богатым людям. Отчасти это связано с исторически сложившейся благосклонностью к бедным, отчасти — со стремлением приспособиться к собственному статусу. Не имея возможности изменить позицию, занимаемую в социальном пространстве, люди вырабатывают установки, в наибольшей степени оправдывающие их социальное существование. Как частное следствие такого подхода может быть заведомое отрицание честного, трудового способа накопления богатств. Очевидно, необходимо время, чтобы произошло позитивное окрашивание, легитимация богатства в массовом сознании.

Изучение отношения к богатству позволяет выявить наличие в обществе стремления к достойной, обеспеченной в материальном плане жизни и негативно-деятельных, «экспроприаторских» настроений, установить, не связано ли отрицательное отношение к богатству и богатым, а также отождествление бедности и бедных с честностью, порядочностью, добротой, с сознательным воспитанием детей.

Полученные эмпирические результаты говорят о достаточно спокойном, взвешенном, без особых крайностей отношении подростков к богатству (табл. 4). Преобладающим является желание стать богатым законным путем. По сравне-

нию с предыдущими исследованиями, проведенными в 1999 и 2000 гг., возросла доля подростков, относящихся к богатству безразлично и делающих акцент на том, что богатство в жизни не главное. Наименьшая нацеленность на богатство любым путем, даже с риском уголовного наказания, характерна для учащихся-мусульман, а 6,5% подростков этой группы относятся к богатым с презрением.

Таким образом проведенное исследование показало, что:

- ♦ труд как самостоятельная, терминальная ценность в жизни подростков представляет одну из основных ценностей. Ориентация на труд более всего присуща подросткам, придерживающимся ислама и католицизма. Вопреки первоначальной гипотезе наименьшую готовность работать при высоком уровне достатка выразили учащиеся-протестанты. Среди них больше доля рассматривающих труд как тяжелое бремя и как предназначение человека. Отношение к труду как способу реализации своих способностей более всего проявилось среди опрошенных, придерживающихся православия;
- ♦ оценка способности россиян хорошо и эффективно работать в целом достаточно высокая, наибольшую критичность выразили подростки-протестанты;
- ♦ предпочтительный способ достижения богатства — законный. К противоправным способам в наименьшей мере склонны мусульмане, в наибольшей — молодые люди, придерживающиеся протестантизма. Православные и католики заняли промежуточные позиции.

Примечания и ссылки

¹ Тенденции социокультурного развития России. 1960–1990-е гг. / Отв. ред. И.А. Бутенко, К.Э. Разлогов. — М., 1996. — С. 301–306.

² Сцмч. Владимир, Митрополит Киевский и Галицкий. Труд и собственность в учении Русской Церкви. (“Голос церкви”. 1912. Декабрь) // Экономика русской цивилизации / Сост. О. Платонов. — М., 1995. — С. 362.

³ Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии. — М., 1999. — Т. 2. — С. 226.

⁴ Цит. по: Четырнова Л. Социальное конструирование труда. — Самара, 2002. — С. 42.

⁵ Корниль К., Штэрк В., Фон-Добишц Е., Трэлътч Е., Герман В. Христианство в освещении протестантских теологов. — Спб., 1914. — С. 64–65.

⁶ Булгаков С.Н. Указ. соч. — С. 558.

⁷ Туган-Барановский М.И. К лучшему будущему. — М., 1996. — С. 428.

⁸ Каграманов Ю. Ислам, Россия и Запад // Новый мир. — 2001. — № 7.

Ч.К. Даргын-оол
(г. Москва)

ИЗМЕНЕНИЯ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ МОЛОДЕЖИ ТУВЫ В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Хотя как и в предыдущий, советский период, в современных исследованиях проблем молодежи в рамках социальных наук акцент делается на социализации молодежи и определенных различиях между “отцами” и “детьми”, наметившиеся изменения носят принципиально иной характер. Сегодня в исследованиях проблем социально-демографической дифференциации общества актуальным стал поколенный подход¹. Он исходит из положений о качественном различии социокультурного контекста социализации поколений советского и постсоветского периодов.

Исходя из наличия в социуме поколений, имеющих разные воспитательные идеалы, ценности разных идеологических систем, социологи говорят о разрыве поколений, отражающем разрыв исторического развития². В отдельных регионах эта проблема приобретает особую специфику. В постсоветский период во многих регионах с этнически неоднородным составом населения, в том числе в так называемых “национальных республиках”, внимание исследователей привлекают, прежде всего, адаптивные процессы, затрагивающие все слои.

Молодежь Тувы постсоветского времени представляет собой мало изученный объект. Последнее комплексное исследование проводилось в конце 1980-х годов³. За это время в обществе произошли существенные изменения, затронувшие молодежь. Так, З.В. Анайбан пишет о проблемах дезадаптации молодежи Тувы конца 1990-х годов: росте безработицы, криминализации и маргинализации⁴. Исследования ценностей молодежи в Туве проводились под руководством Ю.В. Попкова: в 2002 г. — среди студентов Тувинского госуниверситета (Т. Лапина), в 2003 г. — среди выпускников школ г. Кызыла (О. Пересадина).

Весной 2003 г. мы провели анкетный опрос (300 человек) молодежной читательской аудитории газеты “Центр Азии” в Республике Тыва, ставящий целью выявление ценностных ориентаций и социального самочувствия респондентов в возрасте 15–25 лет. Исследование выполнялось в рамках проекта “Люди Центра Азии: через понимание к согласию” (2003 г.)⁵ и представляло собой попытку фиксации ценностных ориентиров современной учащейся молодежи Тувы в связи с проблемой социальных изменений. Большое внимание было уделено выявлению различий в представлениях молодежи двух основных этносов республики: тувинцев и русских. Особо рассматривались ответы представителей коренного населения Тувы, культура которого имеет определяющее влияние на социальные процессы в республике⁶. Опрос не является репрезентативным относительно всей совокупности молодежи данного региона, однако его результаты позволяют выявить некоторые аспекты общих проблем и, в частности, изменения ценностных ориентаций молодежи Тувы постсоветского времени. Решение этих проблем

предполагает необходимость комплексной модели исследования, соединяющей социологический, антропологический, этнопсихологический и культурологический подходы⁷.

Социально-демографический состав опрошенных: 87,6% респондентов родились в Туве, остальные 12,4% — за ее пределами; девушек в опросе участвовало 54,2%, юношей — 45,8%, тувинцев среди отвечавших было 50,6%, русских — 41,1%, других национальностей — 8,3%. Опрос проводился среди учащихся средних и высших учебных заведений Тувы (г. Кызыл, Пий-Хемский кожуун) с использованием традиционного метода, а также среди тех учащихся республики, которые получают в данное время образование за пределами Тувы (города России, а также ближнего и дальнего зарубежья), путем рассылки электронных писем, а также заполнения интерактивной формы в Интернете.

Основные тематические блоки анкеты были призваны отразить представления молодежи о личных, семейных ценностях (семья, Родина, счастье, страхи) и о социальных проблемах (конфликты, межнациональные отношения, перспективы развития Тувы). Большинство вопросов анкеты были открытыми, что позволяло респондентам высказывать свое мнение на вопрос.

Представления о семье. В комплексном исследовании молодежи Тувы конца 1980-х годов ученые обращали внимание на состав тувинских семей, в том числе молодежных, отталкиваясь от особой демографической ситуации рассматриваемого десятилетия, когда показатели рождаемости и естественного прироста в России были значительно выше. Были составлены и статистические описания больших, средних и маленьких семей. Различия между ними заключались в количестве поколений, входящих в понятие “семья”, и в полноте брачных пар в ней. Описание структуры семей тувинцев в рассматриваемом исследовании основывалось на объективных статистических характеристиках⁸, но совсем не привлекались субъективные данные (характеристика своих семей самими молодыми, их полноты), хотя это существенно дополнило бы картину прогнозов в аспекте влияния ценностных установок на процесс формирования и развития института семьи.

В нашей анкете предлагались вопросы, рассчитанные на выявление субъективных оценок семьи. Как показал анализ ответов, подавляющее большинство респондентов (и тувинцев, и русских) было из семей, имеющих обоих родителей, а также сестер и братьев. Особый интерес представляет то, что определения “большая”, “средняя”, “маленькая” семья для молодых людей различались не по количеству поколений в семье, не по полноте брачных пар, а по количеству детей (в данном случае братьев и сестер отвечавших). С небольшими вариациями маленькими названы семьи, где присутствуют мать, отец и ребенок,

средними — родители и два ребенка, большими — родители и трое и более детей. Исходя из ответов представителей коренной национальности, которая ранее отличалась, особенно в сельской местности, традициями многодетности, можно сделать вывод, что тувинская молодежь, прежде всего городская, отходит от представлений о традиционных оптимальных размерах семьи с большим количеством детей. С учетом усиливающейся тенденции миграции населения Тувы из села в город можно говорить о неутешительных перспективах демографической ситуации в республике, которая начала ухудшаться в постсоветское время.

Представления о Родине считаются одними из основных в системе мировоззрения человека. Как отмечают обществоведы, после распада СССР и под влиянием кризиса 90-х годов люди регионов при слове “Родина” стали говорить прежде всего о своей местности (республике, крае, области, населенном пункте) и лишь затем в целом о государстве. Подобное смещение зафиксировано и в нашем опросе. Вопрос в нашей анкете был дан в следующей постановке: «Что для тебя значит “Родина”?», без уточнения “малая” или “большая”. Наиболее распространенным (27,3%) было мнение, что Родина — это “место, где ты родился, к которому ты привык”. Юноши и девушки, в основном тувинской национальности, чаще всего добавляют к этому также слово “Тува”, “Мой народ”, “Мой дом, моя земля”. Примечательно, что Родиной называли “Россию”, “страну” в основном представители русской национальности.

Представления о счастье. Ответы на вопрос о счастье не имеют таких различий по национальному признаку, как представления о Родине. В них отражены ценности общечеловеческого значения вне зависимости от этнокультурных традиций: “Когда всем окружающим хорошо, когда всё хорошо”, “Спокойствие, радость, любовь”, “Когда у человека есть все, что ему необходимо” (в слово “необходимо” старательно сложены, как в чемоданчик, образование, деньги, семья, карьера). Остальные ответы близки по содержанию: счастливый брак, понимание, здоровье, отсутствие войны, работа и пр. Молодежь желает быть счастливой и это счастье более всего можно назвать прагматичным, индивидуализированным, сконцентрированным на человеке и, что важно, сформулированным самим человеком, в отличие от создававшихся в советские времена установок на коллективизм и приоритет общественных идеалов.

Страхи. На вопросы “Боишься ли ты чего-нибудь в жизни?” и “Если боишься, то чего?” большинство (79,0%) респондентов ответили: “Да, боюсь”. Страхи молодых связаны в первую очередь с общечеловеческими представлениями о благополучии. Они боятся потерять близких людей, войны, криминала, насилия, болезней, смерти. Обнаружилось, что 6,2% респондентов боятся будущего как такового. На наш взгляд, подобный аспект социального самочувствия важно учитывать при исследовании проблем и перспектив социального развития, в котором именно молодежи предстоит сыграть решающую роль. От того, насколько уверенно чувствуют себя будущие аген-

ты социальных изменений⁹, находящиеся ныне на этапе социализации, зависят глубина и масштабы этих изменений.

В плане социального самочувствия весьма интересным представляется такой подход, который учитывает внутреннюю дифференциацию российской молодежи. Так, В.В. Семенова выделяет две возрастные когорты: 1) начала — середины 1970-х годов и 2) конца 1970-х — начала 1980-х годов (поколение “икс”). Социальное самочувствие этих когорт сформировалось на фоне быстро меняющихся социокультурных ситуаций в стране¹⁰ и свидетельствует о распространении среди молодежи характеристик различного содержания, в том числе ценностного нигилизма, быстрой адаптации к переменам и ожидания перемен к лучшему, сознания широкого социального выбора, а также чувства социальной незащищенности и страхов.

Наличие в обществе поколений с разным жизненным опытом, в том числе и среди молодежи, позволяет говорить о разновекторности пути его развития. Проблема разновекторности актуальна и для общества Тувы, дифференцированного таким же образом. Она включает в себя не только проблемы адаптации, возможность нового типа конфликтов между поколениями, но и проблемы межнациональных отношений.

Общественная обстановка. Респондентам был задан вопрос “Какими словами ты охарактеризуешь общественное настроение в целом в республике?” и предложены несколько вариантов качественных прилагательных в паре: “бурное — спокойное”, “пессимистическое — оптимистическое” и т.д. В ответах отмечается следующая закономерность: вторая половина парных прилагательных, а именно — негативная, оказалась более популярной. Таким образом, респонденты считают, что в Туве обстановка более равнодушная (38,9%), нежели оживленная (20,5%); более пессимистическая (20,5%), чем оптимистическая (11,5%).

В связи с этим представляют интерес и ответы на вопрос “Какие из общественных ценностей поддерживаются и развиваются в Туве?”. Более всего голосов получили “свобода вероисповедания” (42,1%), “свобода слова” (35,3%), “право на жизнь” (37,3%) и “право на отдых” (29,5%). Можно отметить, что предпочтение отдано правам и свободам индивидуального характера, т.е. молодежь ориентирована на индивидуализированность. Социализирующееся поколение молодежи в реформируемом российском обществе понимает, что ее судьба зависит от нее самой, от ее собственных усилий. Тем самым в среде молодежи возрастает значение индивидуальных ценностей и подобная ориентация формируется на фоне соответствующих социально-экономических преобразований общества.

Конфликты и межнациональные отношения. Большая часть наших респондентов (56,8%) считает, что столкновения интересов людей в их окружении, конфликты бывают, но их не так много. Много конфликтов наблюдала треть респондентов (33,1%). И одна десятая (10,0%) вовсе не наблюдала конфликтов в своем окружении. При этом 23,6% называют основной причиной кон-

фликов, которые они наблюдают среди окружающих их людей, пьянство. Из прочих причин отмечены бытовые и финансовые проблемы, непонимание, национализм, ревность и зависть, безработица и пр.

И еще. Представители русского населения видят в своем окружении больше конфликтов, чем респонденты-тувинцы (61,4 и 53,5% соответственно). Местные русские острее переживают негативные явления в Туве, что связано с событиями десятилетней давности. Несмотря на вековой опыт нормального сосуществования на одной территории тувинцев и русских, ухудшение социально-экономической жизни в Туве в начале 1990-х годов привело к межнациональной напряженности и конфликтам, что повлекло за собой процесс массового оттока русского населения из республики. Дальнейшее ухудшение жизни может снова толкнуть обывателей к необоснованным обвинениям в адрес соседа с другим цветом волос и разрезом глаз. Предубеждения, страхи и опасения наполняют жизнь людей некоренной национальности чувством незащищенности, обостренным социальным самочувствием.

Этим же чувством незащищенности можно объяснить разницу мнений по вопросу “Есть ли напряженность в отношениях между представителями разных национальностей в Туве?”. Признали в этом непростую ситуацию 55,8%, при этом четко ответили “Да, есть” 38,6% тувинцев и вдвое больше — 76,1% — русских. Жители коренной национальности менее всего сталкиваются с проблемами, связанными с национальностью человека, поэтому не задумываются над этим. Такая ситуация типична для всех регионов России, где проживает титульный этнос как доминирующий среди других народов. Несмотря на то, что сегодня ситуация в Туве внешне стабильная, вопрос о межнациональных отношениях здесь все же актуален. Точнее будет говорить о социокультурной дистанции. Именно эта дистанция с самого начала проникновения в Туву на рубеже XIX–XX вв. колонистов из России, при всех нюансах взаимовлияния и реформирования тувинского самосознания, позволила сохранить тувинцам во многом свою самобытность. По сравнению с другими народностями, почти полностью утратившими свои имена, свою религию и даже физический антропологический облик, тувинцы сохранили свой язык, территорию, традиции, верования. Это естественное противостояние ассимиляции. Причем народ, живущий на своей территории веками, не только сохраняет чувство “своих”, но и держит в некотором напряжении “чужих”, в ощущении жизни “на чужбине”. События в Туве в начале 1990-х годов укрепили некое население в чувстве социальной незащищенности, сделали эти настроения соответствующим фоном для формирования представлений подрастающих поколений.

Представления о социальном развитии Тувы. При том, что в среде самой молодежи обнаруживаются тенденции индивидуализации, наши респонденты считают, что развитие республики зависит от коллективных усилий — таков ответ 32,3% респондентов на вопрос “Кто должен нала-

живать жизнь в республике?”. За плодотворное сотрудничество правительства и народа ратует 15,2%. Целиком на правительство возлагает надежды 14,7%.

С целью уточнить позицию молодых был задан еще более конкретный вопрос: “Зависит ли от тебя лично дальнейшее развитие Тувы?”. Здесь мы получили любопытнейшую картину. Большинство тувинцев (79,2%) ответили прямо “Да, зависит”, остальные (2,9%) — “Нет, не зависит”, 15,8% затруднились ответить. Ответы представителей молодежи русской национальности распределились следующим образом: “Да, зависит” — 39,8%, “Нет, не зависит” — 23,9% и затруднились ответить 38,6%. То есть тувинцы считают себя творцами истории Тувы, а большинство “тувинских” русских не думают об этом. Поэтому не случайно, когда речь заходит о личных планах, 72,3% тувинцев по окончании учебы в вузах собираются работать дома, а 62,5% русских — выехать за пределы республики.

Те тувинцы, которые не собираются возвращаться в республику, проходя подготовку за ее пределами (25,7%), чаще всего говорят об этом желании как о временном: “Наберусь опыта, заработаю денег и потом вернусь”. Однако и этот момент требует отдельного рассмотрения. Тема возвращения или невозвращения молодых специалистов, проживших несколько лет в центрах более динамичного развития, должна быть одной из наиболее перспективных в исследованиях молодежи Тувы. Проблема заключена не только в чувстве патриотизма и этнокультурных основах понимания Родины, а в разрыве между мироощущениями людей. Те, кто влился в быстрый поток социальных изменений, уже с трудом примиряются к размеренному ходу жизни в Туве, или даже не принимают его, тем более, если адаптация к социальным изменениям произошла в процессе социализации.

В связи с этим скажем об особой социальной группе, которую мы предлагаем рассматривать отдельно в составе молодежи Тувы в силу специфики ее образовательного потенциала. Они также участвовали в нашем опросе, используя средства электронной коммуникации. Речь идет о молодежи тувинской национальности, получающей (или получившей) образование по разным специальностям в Турции со второй половины 1990-х годов. Хотя численность этой группы невелика (несколько десятков специалистов), но ее характеристики позволяют взглянуть на проблему социальной базы развития Тувы не с традиционных социально-экономических ракурсов, а с точки зрения культурного потенциала.

Тувинская культура в составе России уникальна, так как имеет в своей основе два духовных стержня, ориентированных на два геополитических центра мирового развития. По языку уйгурской подгруппы тюркской группы алтайской языковой семьи тувинцы близки к тюркским народам. С учетом факта лидерства в тюркском мире Турции именно ее образовательные центры позволяют молодежи Тувы одновременно решать несколько задач: овладеть знаниями, адаптироваться к условиям быстрых социальных изменений, вы-

работать тактику межкультурных коммуникаций. Молодежи легче адаптироваться в той иностранной образовательной среде, которая является почти западной и в то же время остается восточной, родственной по языку. Однако по религии тувинцы тяготеют к буддийско-тибетскому миру, не столь развитому экономически, но с многовековыми традициями веры. Поэтому молодежь, получая образование в одном из центров экономического развития, также живущем традициями влиятельнейшей мировой религии — ислама, все же сохраняет чувство культурного отличия и не полностью растворяется в мусульманской среде. Подобного “раздвоения” культуры нет ни у калмыков, ни у бурят — двух других народов России, традиционная религия которых также буддизм, но языки которых относятся к монгольской группе, и они всей культурой ориентированы на буддийский монголо-тибетский мир.

Юноши и девушки Тувы в Турции овладевают и турецким, и европейскими языками, осваивают знания о более развитых технологиях. С момента учебы они ориентированы на новации, социализируются в приемлемой для них адаптивной среде — традиционной, но активно стремящейся к новшествам, в стране, имеющей большую историю такого реформаторского стремления начиная с 1920-х годов, с реформ Ататюрка, и удобное геополитическое положение. В процессе учебы молодежь Тувы в Турции проходит процесс этнокультурной самоидентификации. В перспективе она имеет жизненную цель, свя-

занную с участием в развитии малой Родины — Тувы. Об этом свидетельствуют их ответы на вопросы о личных планах и социальном развитии республики. Именно поэтому мы рассматриваем эту группу молодежи как реальный пример персональной модернизации¹¹, пока еще редкой для современных социокультурных условий Тувы и не имеющей возможностей для широкой реализации. Не случайно большинство тувинских специалистов после учебы в Турции остаются работать в крупных центрах мирового развития: в городах Турции, США, в Москве.

Наше обращение к феномену “турецких” тувинцев не означает призыва к организации системы тотального обучения молодежи Тувы в образовательных учреждениях Турции. Речь идет о привлечении внимания к проблеме персональной модернизации в Туве, ставшей реальностью не только в результате социальной переориентации определенной части старшего поколения за счет утраты первоначальной специализации (“челноков”), но и имеющую перспективы увеличения через систему образования.

Таким образом, на примерах смещения полюсов в представлениях о Родине, счастье, появлении новых акцентов в социальном самочувствии молодежи Тувы начала 2000-х годов можно говорить о наличии разрыва между поколениями в Туве и наметить перспективы дальнейших исследований проблем молодежи республики во взаимосвязи с проблемами социального развития региона.

Примечания и ссылки

- ¹ См.: Лисовский В.Т. Духовный мир и ценностные ориентации молодежи России. — СПб., 2000; Семенова В.В. Социальный портрет поколений // Россия реформирующаяся / Под ред. С.М. Дробизевой. — М., 2002. — С. 184–212.
- ² Лисовский В.Т. Указ. соч. — С. 20.
- ³ Молодежь Тувы: Социальный портрет / Отв. ред. Ю.Л. Аранчин. — Новосибирск, 1988.
- ⁴ Анайбан З.В. Молодежь Тувы и проблема безработицы // Этносоциальные процессы в Сибири. — Новосибирск, 2000. — Вып. 3. — С. 74–78.
- ⁵ При поддержке института “Открытое общество” (фонд Сороса).
- ⁶ См.: Даргын-оол Ч.К. Культура как основа социального развития регионов России (на примере Тувы) // Гуманитарные науки в Сибири. — 2003. — № 3. — С. 40–43.
- ⁷ Анайбан З.В. Указ. соч. — С. 77.
- ⁸ Молодежь Тувы... — С. 22–28.
- ⁹ Термин концепции социальных изменений П. Штомпки (см. Штомпка П. Социология социальных изменений. — М., 1996).
- ¹⁰ Семенова В.В. Указ. соч. — С. 193–198.
- ¹¹ О проблеме персональной модернизации см.: Модернизация и глобализация: Образы России в XXI веке / Отв. ред. В.Г. Федотова. — М., 2002. — С. 172–197.

М.А. Абрамова
(г. Якутск)

ИДЕИ ГУМАНИЗМА В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ ЯКУТИИ

Каждая культура развивается на основе оригинальных, присущих только ей представлений о принципах жизни, которые нашли свое воплощение в гуманитарном знании. Развитие человеческого в человеке, становление личности, идеал нравственного совершенства — так ли уж отличается мировоззрение этносов в данном контексте?

Известный русский философ Николай Бердяев в книге “Судьба России” очень точно выразил

соотношение общечеловеческого и этнического в культуре: “Культура никогда не была и никогда не будет отвлеченно-человеческой, она всегда конкретно-человеческая, т.е. национальная, индивидуально-народная и лишь в таком своем качестве восходящая до общечеловеческости. ... Благородство всякой истинной культуры определяется тем, что культура есть культ народов, почитание могил и памятников, связь сынов и отцов...

Творческое утверждение национальности и есть утверждение человечества. Национальность и человечество одно”¹.

У каждого народа имеются свои представления об идеальной модели поведения человека, о образе этического героя. В их основе — гуманитарное знание и чувствование. Только так можно понять и постичь “серединный путь”. В книге “Луньюя” записано: “Zi yue: ”Zhi sheng wen ze ye; wen sheng zhi ze shi. Wen zhi binbin, ran hou junzi” (“Если в человеке естественность превосходит воспитанность, он подобен деревенщине, если же воспитанность превосходит естественность, он подобен ученому-книжнику. После того, как воспитанность и естественность в человеке уравниваются друг друга, он становится благородным мужем”)². В философии Китая понятие *junzi* — “благородный муж” — соотносится с представлением об идеальном человеке, этическом герое. Ему свойственны воспитанность, пытливость ума, почитание ритуала, покорность, стремление к учебе и т.д. Идеалу противопоставляется *xiao ren* — “мелкая душонка”. *Junzi* наделен всеми достоинствами, именуемыми *de* (“добродетели”) — *xiao ren* подменяет *yi* (справедливость и благородство) *li* (выгодой)³. То есть гуманность (*ren*) и справедливость (*yi*) противопоставляется выгоде (*li*). В результате мы приходим к осознанию непреходящих ценностей, таких как жизнь, здоровье, любовь, образование, работа, мир, красота, творчество, свобода, воспитание (воспитанность). Все эти ценности, несущие в себе гуманистическое начало, выдержали проверку в истории большинства этносов.

Однако каждое поколение вновь обосновывает свою иерархию ценностей.

Современная гуманитарная наука позволяет понять общество и историю в их открытости и многовариантности — как арену творчества человека и человеческих сообществ, вновь и вновь совершающих свой ответственный выбор. Поэтому на первый план в исследовании гуманитарных проблем и в преподавании дисциплин гуманитарного и социально-экономического цикла выходит не их идеологический, как это было прежде, а познавательный и смыслообразующий потенциал. Именно понятия “духовная жизнь” социума, “этические нормы”, “гуманизм” в отношениях людей в последние годы не раз становились предметом специального исследования.

В 1977 г. А.А. Брудный решительно заявил: “Нам нужна наука, которой еще нет. Наука понимать”. Но при этом он сомневался, должна ли речь идти о “науке понимать” или “об искусстве понимать”⁴. Как утверждают исследователи, главное отличие гуманитарного знания от естественного — это особенности процесса понимания. Гуманитарное знание сконцентрировано на понимании через общение, или точнее, посредством духовного взаимодействия. Каждый участник процесса познания обращается к другому как к равному себе, свободному, уникальному существу. Как метко определил М.М. Бахтин, “точные науки — это монологическая форма знания: интеллект созерцает вещь и высказывается о ней.

Здесь только один субъект — познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся). Ему противопоставит только безгласная вещь. Но субъект как таковой не может восприниматься и изучаться как вещь, ибо как субъект он не может, оставаясь субъектом, стать безгласным, следовательно, познание его может быть диалогическим”⁵. Единственный способ познания другого человека, духовного общения с ним — сопереживание. Знаменитый логик М.В. Попович писал: “Понимание должно начинаться с сочувствия, сопереживания — если нет способности переживать чужие боли и радости как свои, то о понимании не может быть и речи”⁶.

Таким образом при изучении культуры этносов, анализе социокультурной обстановки в регионах важны “со-переживание” и “понимание”.

В основу нашего исследования гуманистических представлений в традиционной культуре народов Якутии положен описанный М.С. Каганом принцип “параллелограмма сил”, в соответствии с которым для гуманитарного знания интерес представляют и все те “отдельные воли”, из столкновения которых складывается событие, представляющее “как продукт” одной силы, действующей как целое, бессознательно и “безвольно”⁷. Далеко не всегда каждая из этих “отдельных волей” может быть изучена, но если она оставила после себя какие-то предметные следы, история делает ее предметом исследования в такой же мере, как и результирующее совокупное “безволие”. К таким немногочисленным “предметным” следам в развитии гуманистических представлений следует отнести:

- ◆ нравственный императив Якутии, представленный идеалом благородного человека;
- ◆ этнопедагогические представления народов, послужившие основой становления и развития образования Якутии;
- ◆ влияние политссылных на социокультурное развитие Севера;
- ◆ организация книгопечати, музейного и библиотечного дела.

Истоки гуманистического мировоззрения, содержащиеся в традиционной культуре народов Якутии и формирующие этническое сознание и самосознание народа, проявляются в обычаях, традициях, сознательной деятельности современного общества. Основным критерием эффективности воспитательных усилий общества является *интериоризация* (превращение этих усилий “внутрь” личности, в процесс самоуглубления, на мир переживаний и чувств) положительных идеалов в сознании молодежи и всех людей. Механизм же этой интериоризации заключается в поиске реальных “образцов для подражания” и в разработке характера представлений о путях реализации идеалов.

Как пишет Б.Н. Попов в книге “Философия воспитания”, “жизнь человека — путешествие, идея, идеал — путеводитель. Нет путеводителя, и все останавливается. ... *Превращение идеала в действительность* — процесс сложный и противоречивый, не гладкий и прямолинейный, чреватый трудностями. Забота общества в этом плане в том и заключается, чтобы сделать идеал ор-

ганической частью массового сознания, мировоззрения народа, созидającego новое общество”⁸.

Приведем древнее выражение народа саха об идеальном роде солнечного улуса айыы: “Кѳхсүттэн тэһииннээх күн сирин дьонноро” — “люди солнечного улуса айыы с поводами за спиной”, “арһаһыттан тэһииннээх айыы сирин аймаһа” — “люди из рода айыы с поводами за спиной”. Пространство Айыы дьоно располагается между мирами, но поводья на спине они имеют от солнца. Эти поводья как бы удерживают их на земле, накрепко связывая со всем Космосом. Каков же народный идеал человека? И.С. Портнягин так описывает его: “Человек солнечного улуса айыы — это понятие многозначное, включающее в себя привлекательную внешность, щедрую и отзывчивую душу, твердые моральные принципы, высокую духовность. ... Это сын Природы. ... Раньше юкагиры, якуты, эвены, эвенки жили разбросанно по всей тайге, по отдельным аласам, долинам рек, речек, и вся их жизнь зависела от милости Природы — Матери”⁹. Человек должен был жить в мире и согласии с природными силами. Законы совместного жития пронизывали все стороны материальной и духовной культуры, их квинтэссенцией выступало понятие морали. Отрадно отметить, что несмотря на трудные климатические, социальные условия существования, духовное превалировало над материальным, что обуславливало психологию северного человека, сознательное ограничение потребностей, бережное и экономное изъятие природного материала. Учение Айыы служило морально-духовной основой поведения каждого члена общества, а следовательно, и всего этноса. Соблюдение норм поведения может гарантировать устойчивое развитие человеческой цивилизации на Земле. Фактически учение Айыы — это прообраз нравственного императива. Как социально-историческое явление оно придавало большое значение духовно-нравственному совершенствованию человека, приобщению детей к ценностям духовной культуры народа, созданию условий для развития ребенка как субъекта собственного жизнетворчества, оказанию помощи ребенку в развитии творческого потенциала, способностей, помощи в жизненном самоопределении, самореализации в семье, школе, окружающем мире. Уже в ранние эпохи народы на практике внедряли в жизнь идеалы добра, осуществляя свои нравственные задачи. Этические критерии народов, осуждающие лень, жестокость, глупость, злобу, пошлость и утверждающие высокие нравственные качества — героизм, гуманность, любовь к родной земле, правдивость, оптимизм, — являются основой формирования и развития современной культуры народов Севера. Выражая свое удовлетворение по поводу достойного поступка и давая ему оценку, старшие ссылались на народный обычай уруй-туску, дьол-соргу. Укоряя молодого человека в неправильном или позорном поступке, они обычно задавали ему такой вопрос: “Хайдах дьон харадын таба кербеккун? Саат-суут дии?!” — “Как ты после этого перед народом лицо свое покажешь? Стыд и срам?!”. Общественное мнение, понятие нравственного долга перед предками было серьезным воспитательным

средством. Родители убеждали детей в весомости общественного мнения и приучали уважать его. В устном моральном кодексе Айыы часто встречаются наставления, выражающие заботу о нравственном облике не только индивидуума, но и народа в целом.

По мнению И.И. Поисеева, взаимодействие древнетюркской и северной аборигенной культур обогатило их. Возможно, что древнее и всеохватывающее учение Айыы якутов стало духовной основой более поздней северной цивилизации. Но фактом является то, что предсоциалистическая северная цивилизация по своей духовности, анимистическому взгляду на природу, распространению и значению шаманизма представляла собой единую культуру¹⁰. Учение Айыы якуты принесли со своей южной прародины, что, безусловно, доказывается сходством религий тюркоязычных народов Сибири — алтайцев, алтай-кижи, хакасов, шорцев, тофаларов, кумандинцев, телсутов, койбалов, сагайцев, качинцев, теленгитов¹¹.

Эвены, эвенки, юкагиры до прихода якутов были язычниками. Их верования системно не исследовались, имеются только отрывочные данные. Древние исторические документы донесли до наших дней сведения о том, что предки эвенов и эвенков некогда представляли собой очень могущественный и цивилизованный народ и были известны в первом тысячелетии нашей эры.

По всей вероятности, древние верования этих народов были достаточно разработанными и систематизированными. Это доказывается обилием табу, обрядов, примет в охотничьем промысле и рыболовстве. Одной из главных составляющих данной нормативной системы являлся нравственный регулятив. Так, мамонт у эвенов считался запретным зверем¹². Соприкосновение с ним могло навлечь беду. В памяти народа сохранилось предание о том, что люди, полуживые от голода, поев мамонтового мяса, вымерли. Почитаемый в роду старик Этейле рассказывает так: “Наши люди до того случая в туше сэлли — особой угрозы не видели. Страшная та беда открыла им глаза, и люди стали избегать соприкосновения с запретным зверем”. В романе эвенского писателя Платона Ламутского “Дух земли” (Сир иччитэ) этот эпизод народного сказания нашел воплощение в истории о семье Маркани, от которой отвернулось все племя. Вначале соприкосновение с запретным зверем сэлли происходит случайно, но впоследствии сын Маркани соблазняется бивнем мамонта, зная, что за него можно получить хорошие деньги. Однако отец не одобряет поступок сына и обращается к нему со следующими словами: “Зверь неспроста ушел под землю, скрылся от людского глаза. А ты, не довольствуясь тем, что видел собственными глазами, принялся рвать зубами, подобно алчному зверю? Нет, чтобы побояться греха, все лезут напролом. Вот откуда сыпятся на нас все беды и напасти!”¹³. В этих мудрых словах слышится не только отчаяние отца, но и боль за будущее своего народа. Главный смысл жизни герои романа видят в воспитании достойного наследника, который сможет дальше нести эстафету нравственных традиций народа. Самое главное, как думает герой Пл. Ламутского, — доброе отношение друг к дру-

гу. Мудрый дед Этэйлэ учит молодых: “Жизнь дана нам не на один день, богатства земли даны на века, поэтому так необходимо бережное отношение ко всему”¹⁴.

Все эти правила общежития так или иначе связаны с присутствием гуманистических идей в представлениях северных народов. Эти идеи созвучны нравственным законам жизни юкагигов. При этом религиозная концепция лесных юкагигов-огулов во многом остается неясной. Описанию жизни юкагигов посвятили свои исследования политссылные В.И. Иохельсон, В.Г. Богораз-Тан, С.И. Мицкевич. Среди современных исследователей можно отметить И.С. Гурвича, И.С. Вдовина, М.А. Сергеева, З.В. Гоголева, М.Я. Жорницкую, В.А. Туголукова и др.

В конце XIX — начале XX в. В.И. Иохельсон, собирая материалы по космогонии юкагигов, обратился к двум старикам — знатокам старины — с вопросом о начале мира. Но те ответили: “Это знали древние люди”. Это значит, что базисные знания или не выдавались “чужакам”, или к тому времени уже были утрачены¹⁵. По юкагирским преданиям, юкагигов когда-то было так много, что их костры освещали всю тундру, их было больше, чем звезд на небе. От того времени на небе остался ответ юкагирских костров — северное сияние. Якутия и русские старожилы северо-восточной Якутии до сих пор называют северное сияние “юкагирским огнем”¹⁶.

С точки зрения нравственных законов интересна легенда о Луне. Ее считали “чертовым солнцем”: она не греет, излучает холодный свет, свое происхождение ведет от человека. Согласно записанному в 1988 г. мифу, в Луну превратился бродяга, выпрашивавший еду у людей¹⁷. Чередование лунных фаз объясняется через изменение внешности этого человека: появляется голодный и тощий; радуется, накормленный людьми; вновь голодает, худеет и уходит. Таким образом, лень, как качество человеческой натуры, порицалась. Идеальный образ человека, по мнению юкагигов, — это работник, мирный, тихий, скромный, дружелюбный, уважающий природу и других людей.

Одним из последних произведений юкагирского поэта Улуро Адо стала поэма-монолог оленьего пастуха “Гул северного сияния”. Высокое поэтическое и гуманное настроение пронизывает произведение. В неукротимых переливающихся сполохах северного сияния, манящих, вызывающих восторг и знакомых автору с детства, поэту вдруг приоткрывается тайна древних загадочных знаков “нявалданья” (северного сияния, “юкагирских огней”). По одному единственному слову старика-юкагира поэт воссоздает исторические глубины прошлого своего народа. Так древнее название северного сияния — “алайи лачипа” (“алайские огни”), — мелькнувшее в устах старика, поведало о предках юкагигов — алайцах, трагически исчезнувших в глубине веков. Род алайцев звали “людей не обижающими”. “Потемнением ума и болезнью Считали они, Если мог человека Ударить другой человек”, “Словом мудрым и добрым Алайцы гасили огонь...”, “Доброта побеждала”.

Но доброта и доверчивость погубили этот могучий народ, “бедное племя добра”. Огнем подожженных на тонком льду нарт и вещей своих хотели они защититься от врага и преградить ему путь. Но сами алайцы не успели достигнуть берега: разбитый лед провалился:

И никто из алайцев
Не смог доползти до земли,
И холодное дно
Стало ложем последним для них.

....
Их Великий Огонь
Что над смертной пучиной горел,
Улетел в небеса,
Чтобы видеть оттуда людей.
Он сигналил с высот,
Упреждая опасность и зло.

Особое чувство жизни, драматизм современного мироощущения поэта требуют не отмищения за алайцев, а возрождения их гуманных идей мирного сосуществования, сохранения их нравственных устоев и ценностей — только это спасет человеческий род от вселенской катастрофы. Полная драматизма поэма тревожным гулом навалданья (северного сияния) взывает к разуму и душе людей всего мира, к единению и взаимной ответственности перед глобальной опасностью, грозящей уничтожению хрупкого шара — планеты Земля:

О небесный мумдел!
Снова гул твой высокий плывет.
Снова шепчешь, горя,
на древнейшем своем языке:
— Соберись воедино,
большой человеческий род,
И сомкнись,
будто пальцы
в зажатой руке!
Человеческий род,
разыграть пурге
не позволю
И снегами забвенья
планету не дай замести!
Человек!
Изживи злодеянья и боль!
Пусть лишь солнце и радость
грядут впереди!

Несмотря на то, что эти строчки написаны в прошлом веке, их глубокий гуманистический пафос созвучен нашему времени. Перед лицом опасности исчезновения оказались не только малочисленные народы, но и весь мир. Сохранение и возрождение древних традиций гуманизма, нравственных законов сосуществования — это единственный путь к сохранению человечества.

В народных традициях Севера, в формировании нравственной личности и культуры этносов можно найти много общего с идеями эвдемонизма, разновидности антропологического учения, считавшего, что достижения состояния счастья возможно только при соблюдении в жизни прин-

ципа гуманизма и нравственности. Как высшее моральное благо понятие счастья не сводится к сиюминутным телесным удовольствиям, а представляет собой совокупность физических и духовных ценностей. Эти же идеи мы находим у Сократа, который считал, что счастье заключается в достижении внутренней свободы и самосознания личности. Духовно развитый человек, ценящий и уважающий своих соплеменников, будет счастлив, поскольку он добродетелен и живет по законам общества. Эту же мысль об умении сочетать социальное и моральное мы находим у Демокрита, который рассматривал счастье как умение распоряжаться и наслаждаться жизненными благами.

Север как культурно-исторический тип в ранние эпохи своего существования смог выжить и создать цивилизацию благодаря утверждению моральных норм, которые представляли собой самостоятельный феномен, определивший переход от инстинкта к разуму. Гуманизм как главный принцип морали формируется по мере осознания человеком себя как личности, когда он начинает отделять себя от других членов рода и ре-

гулирует отношения человек — коллектив — общество. В. Шадриков в книге “Происхождение человечности” писал: “Человечность возникает в борьбе инстинкта и морали, эмоций и разума, эгоизма и альтруизма, добра и зла, греха и добродетели. В этой борьбе формируется духовность человека, высшее выражение человечности”¹⁸. Возникнув в процессе становления человека как родового существа, мораль становится его духовной сущностью, а гуманизм — основным принципом существования. Он определяется требованиями жизни, а не устанавливается извне, формирует необходимые критерии поведения личности в интересах ее самой и всего общества. По своему происхождению и содержанию мораль изначально социальна. Как отмечает С.Л. Рубинштейн, “поведение человека включает в себе в качестве определяющего момента отношение к моральным нормам. Самым существенным в нем является общественное, идеологическое, моральное содержание”¹⁹. Духовные способности — это качество индивидуальности, устанавливающее качественную специфику поведения и гуманизма в том числе.

Примечания и ссылки

- ¹ Бердяев Н. Судьба России. — М., 1990.
- ² Древнекитайская философия. — М., 1973. — Т. 1–2. — С. 152.
- ³ Логический анализ языка: Языки этики / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова, Т.Е. Янко, Н.К. Рябцева. — М., 2000. — С. 31.
- ⁴ Брудный А.А. Проблема языка и мышления — это прежде всего проблема понимания // Вопросы философии. — 1977. — № 6.
- ⁵ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. — М., 1979. — С. 363.
- ⁶ Попович М.В. Понимание как логико-гносеологическая проблема. — М., 1989. — С. 18–19.
- ⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 37. — С. 395–396.
- ⁸ Попов Б.Н. Философия воспитания. — М., 2000. — С. 16.
- ⁹ Портнягин И.С. Кто он человек солнечного улуса айыы? // ИЛИН. — 1999. — № 1–2. — С. 8–10.
- ¹⁰ Поисеев И.И. Устойчивое развитие Севера: Эколого-экономический аспект. — Новосибирск, 1999. — С. 148.
- ¹¹ Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. — Новосибирск, 1975. — С. 24.
- ¹² Аввакумов П.Д. От поэзии к роману: (О творчестве П. Ламутского) // Литература народов Севера Якутии. — Якутск, 1990. — С. 72.
- ¹³ Платон Ламутский. Сир иччитэ. (Дух земли.). — Якутск, 1987. — С. 25.
- ¹⁴ Мыреева А.Н. Современная ситуация культурного взаимодействия: роман в литературах народов Якутии // Культурное взаимодействие народов Республики Саха (Якутия): История и современность. — Якутск, 1995. — С. 79.
- ¹⁵ Жукова Л. Языческое миропонимание — новая мораль для нового человека в новом тысячелетии // ИЛИН. — 1998. — № 2–3. — С. 70–73.
- ¹⁶ Фольклор народов Крайнего Севера. — Якутск, 1993. — С. 37.
- ¹⁷ Жукова Л.Н., Николаева И.А., Демина Л.Н. Фольклор юкагиров Верхней Колымы: Хрестоматия. — Якутск, 1989. — Ч. 1., № 1.
- ¹⁸ Шадриков В.Д. Происхождение человечности: Учебное пособие для высших учебных заведений. — Изд. 2-е, перераб. и доп. — М., 2001. — С. 4.
- ¹⁹ Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. — М., 1946. — С. 537.

А.П. Беликова
(г. Горно-Алтайск)

ЭТНОПЕДАГОГИКА — ДУХОВНАЯ ОПОРА СОВРЕМЕННОГО ВОСПИТАНИЯ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ

На наших глазах меняется социальный уклад бывшего советского общества, но неизменным остается стремление народа видеть подрастающее поколение всесторонне развитым, обладающим высоким нравственным, интеллектуальным, физическим, эстетическим потенциалом. Сегодня разрушение старого происходит быстрее, чем создание нового, почти во всех сферах челове-

ской деятельности. Кризис в обществе коснулся, естественно, и сферы воспитания: чувствуются сомнения, неуверенность и даже скептицизм. Состояние тревоги, растерянности вызывает потребность опереться на что-то прочное, проверенное веками, припасть к живительным родникам, к вечному источнику — народной педагогике, которая может дать гуманистические основы воспитания.

Сегодня на первый план выдвигается приоритет общечеловеческих ценностей. И это не случайно: человек и в мировоззренческом и в нравственном аспекте должен стать “мерой всех вещей”. В современной концепции воспитания вырисовывается новый подход к пониманию природы человека, смысла и ценностей жизни. Народная педагогика, как общечеловеческая ценность, сама способствует созиданию нравственных отношений между поколениями, подчеркивает значимость семьи в воспитании детей.

Народная педагогика — это область эмпирических педагогических знаний и опыта народа и выражается в господствующих в народе воззрениях на цели и задачи воспитания, в совокупности народных средств, умений и навыков воспитания и обучения. В российскую педагогическую литературу термин “народная педагогика” ввел К.Д. Ушинский, отмечая, что у каждого народа свой духовный мир, свой особенный народный идеал совершенного человека, отражающий его языковые, этнические, социальные и другие особенности, формирующие его национальный характер. “Народ без народности, что тело без души, которому остается только подвергнуться закону разложения и уничтожения в других телах, сохранивших свою самобытность”, — писал К.Д. Ушинский в своей известной всем педагогам статье “О народности в общественном воспитании”.

Народная педагогика — результат коллективного творческого вклада многих поколений в духовную культуру народа. Родители передают детям собственный опыт жизни и помогают с меньшими потерями приобрести свой. При всей традиционности народная педагогика не шаблонна, не декларативна, она предоставляет простор для творчества при повседневном непосредственном взаимодействии с детьми.

Обращение к народной педагогике дает духовную опору, помогающую выстоять на жестких ветрах истории новым и новым поколениям, обрести жизнестойкость, оптимизм, чувства достоинства, ответственности, самостоятельности. Задача теоретического осмысления народной педагогики — разобраться в истоках ее созидательной силы, думах и чаяниях народа, его идеалах, воззрениях, представлениях о человеке, семье, детях, о воспитании подрастающего поколения.

Выражением “народного ума, народной жизни, народного характера”, по словам Н.А. Добролюбова, является устное народное творчество, на протяжении многих веков впитывавшее разносторонний социально-нравственный, трудовой опыт. Оно не только помогает осмыслить социально-исторический опыт, оценить морально-этические нормы разносторонних отношений людей, но и учит жить и трудиться. В поговорках, пословицах, сказках, легендах, песнях находит яркое выражение богатство педагогической культуры народа. В устном народном творчестве педагогический опыт фиксируется в образной форме. Будучи широким и емким, устное народное творчество в то же время конкурентно и потому очень доходчиво. Оно не только передает опыт воспитания, но и указывает пути его практического применения.

У всех народов мира, например, существует культ предков, матери, ребенка. Культ семьи (конкретно матери) во всех традиционных системах воспитания непрерываем. Ни одному из воспитателей не дозволено отыскивать ни об одной матери с неодобрением, иначе прекращается нравственное воздействие на воспитанника. Плохих матерей не бывает — могут быть только несчастные матери. Вот почему совершенно не случайно сегодня мы держим ориентир на общечеловеческие ценности, высшая из которых — осознанное преклонение перед человеком, который дал тебе жизнь, — боготворение матери. “Нет ничего светлее и бескорыстнее любви матери; всякая привязанность, всякая любовь, всякая страсть или слаба или своекорыстна в сравнении с нею”, — писал В.Г. Белинский. Именно с любовью матери берет начало все лучшее в человеке, в том числе и любовь юноши к девушке, мужа к жене и детям.

Основой успешного воспитания народная педагогика считает гуманное отношение к ребенку: с раннего детства он должен чувствовать заботу родителей, их любовь и ласку. Не случайно уже в колыбельных песнях детей называют “милыми”, “ненаглядными”, “дорогими”, “пригожими”, “желанными”, “светлее солнышка ясного”, “милее весеннего дня”, “цветочек аленький”. Из семьи ребенок выносит свои первые впечатления. Взаимоотношения в семье влияют на его дальнейшие отношения с людьми. “Не нужен клад, когда в семье лад”. Кратчайший путь к этому народная педагогика видит в обязанности родителя быть добрым примером для своих детей.

Особенную ценность представляют пословицы и поговорки, в которых глубокая народная мудрость и народная мораль подаются в форме правил и поучений. В них отражено стремление народа к правде, к нравственной чистоте и добропорядочности в отношениях к людям, вера в дружбу, радость человеческого общения: “Доброе братство — лучшее богатство”, “В ком честь — в том и правда”, “Не место красит человека, а человек — место”.

Главным в формировании личности народная педагогика считает воспитание трудолюбия. Поэтому тема труда проходит через все виды и жанры народного творчества: “Труд — всему голова”, “Хвала рукам, что пахнут хлебом”, “Без труда не вынешь рыбку из пруда”. Труд рассматривается как основной фактор нравственного совершенствования, умственного и физического развития подрастающего поколения: “Без труда нет плода”, “Труд кормит, а лень — портит”, “От безделья к проступку — один шаг”. В трудовом воспитании молодежи народная педагогика применяет свой набор приемов, методов, правил. Основным правилом у всех народов было и есть приобщение детей с раннего детства к трудовой жизни семьи: “Труд — дело чести”, “Кто труда не боится, того лень сторонится”, “Без терпения нет умения”, “Праздность — мать пороков”.

Народная педагогика располагает широким спектром воспитательных действий, начиная с привития элементарной дисциплинированности, послушания и кончая высокими нравственными качествами. Идеал настоящего человека у всех народов связан с образом честного, добро-

го, совестливого, справедливого, учтвого, мудрого, бережливого: “Добрый добру научит, а злой на зло наставляет”, “Учись доброму, так худое на ум не пойдет”, “Доброму и сухарь на здоровье, а злomu и мясо не впрок”, “Не давай воли языку на пиру, во хмеле, в беседе и в гневе”, “Не делай того, чего сам себе не желаешь”, “Детей наказывай стыдом, а не грозой и бичом”, “Правду похоронишь, да сам из ямы не вылезешь”, “За правое дело стой смело”.

Анализируя богатейшие россыпи народной мудрости, невольно проходишь к мысли, что главное в народном воспитании — личный пример. Начинать надо с себя. Познать себя — первая заповедь мудрости народной. Однако познаешь себя, познай свой народ. Самый надежный путь к познанию — через национальные педагогические традиции.

Этнопедагогика алтайского народа, к сожалению, пока малоизученная область педагогических знаний, хотя в последнее время проявляется большой интерес к национальным традициям, культурному и духовному наследию народов, проживающих в Горном Алтае. Сохранение наиболее ценного из традиционной культуры народов справедливо воспринимается не только как бережное отношение к истокам народной педагогической культуры, но и как забота о настоящем и будущем любого этноса. Обращение к национально-культурным традициям — самый рациональный путь совершенствования межнациональных отношений, развития личности, путь от национально-культурной самобытности к общечеловеческой культуре.

Для этнопедагогика алтайского народа характерны черты, обусловленные особенностями исторического развития Горного Алтая, природными факторами, под влиянием которых формировалась своеобразная алтайская национальная культура. Из поколения в поколение у алтайцев передаются рассказы о славных предках, оставивших о себе добрую память, о богатырях, надежных недожонной силой, ловких, хитрых, изворотливых. Издревле огромное место в народ-

ном воспитании занимали игры, состязания, в которых дети могли проявить свои физические способности, сноровку и смекалку. В труде подрастающее поколение вырабатывало самостоятельность, рассудительность, серьезное отношение к жизни, природе, рано возросло духовно.

Насколько же важным представляются изучение и воплощение в практику этого ценного педагогического богатства, накопленного народами, проживающими в Горном Алтае!

Говоря о расширенном воспроизводстве народной педагогики, о ее применении на практике, надо, конечно, иметь в виду и подготовку учителя — демократа и гуманиста. Следует, на наш взгляд, предпринять энергичные меры к возрождению семейных этических педагогических традиций, к воссозданию и углублению семейно-родственных отношений. Домашний очаг, родной дом — высшие нравственные ценности. К сожалению, в школьную практику народная педагогика внедряется очень слабо, хотя эксперимент школы № 4 Горно-Алтайска (модель русской школы), а также Теленгит-Сортогойской (модель алтайской школы), Жана-Аульской школ (модель казахской школы) показал обнадеживающие результаты.

Кафедра педагогики Горно-Алтайского университета также ориентируется на более широкое использование этнопедагогики в формировании педагогической культуры будущего учителя. Так, в учебных курсах педагогических дисциплин большое внимание уделяется этнопедагогическим идеям и взглядам. При изучении курса “История педагогики” будущие учителя знакомятся с возникновением и развитием идей народности в западно-европейской и особенно в российской педагогике.

Кроме того, на кафедре разрабатывается программа спецкурса “Этнопедагогика в работе учителя”, центральная задача которого — этнопедагогическое осмысление процессов современного воспитания, что в конечном счете поможет формированию нравственного облика детей, научит видеть грани общечеловеческого в национальном.

С.В. Литвинов
(г. Новосибирск)

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ*

Будучи связанным со всеми сферами общественной жизни, образование реализует эту связь непосредственно через личность, включенную в систему экономических, политических, духовных и иных социальных отношений. Если различные сферы и отрасли хозяйства производят определенную материальную и духовную продукцию, а также услуги для человека, то система образования, прежде всего школа, “производит” самого человека, обеспечивая его интеллектуальное, нравственное, эстетическое и физическое

развитие. Это определяет гуманистическую — ведущую социальную функцию образования.

Гуманизация — объективная потребность общественного развития, основной вектор которого — направленность на развитие человека. Вместе с тем глобальный технократизм как метод мышления и принцип деятельности индустриального общества дегуманизировал социальные отношения, поменял местами цели и средства. Человек в действительности был превращен в “трудовой ресурс”, что нашло отражение в системе

* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН “Этнокультурное взаимодействие в Евразии”.

образования: школа свою главную функцию видела в “подготовке к жизни”, а под “жизнью” на поверку подразумевалась трудовая деятельность. Ценность личности как неповторимой индивидуальности, самоцели общественного развития отодвинута на дальний план. Ценится прежде всего “работник”, а поскольку работника можно заменить, возникает антигуманный тезис о том, что “незаменимых людей нет”. В сущности получается, что жизнь ребенка, подростка — это еще не полноценная жизнь, а только подготовка к жизни, жизнь начинается с вступления в трудовую деятельность. Более того, ситуация в этом плане пока не улучшается, приходится говорить о нарастании дегуманизации общества и, соответственно, образования.

Гуманистическая функция не может быть эмитирована — она объективно необходима, но должна быть наполнена новым содержанием, соответствующим задачам возрождения и развития российского образования. Это очевидно, поскольку гуманизм в его классическом, антропоцентристском понимании в современных условиях ограничен и недостаточен, не соответствует концепции устойчивого развития и выживания человечества. Сегодня с позиций ведущей идеи конца второго тысячелетия — идеи коэволюции — человек рассматривается как открытая система. Он не центр Вселенной, но частица Социума, Природы, Космоса. Поэтому правомерно говорить о неогуманизме. С наибольшей полнотой неогуманистическая функция призвана реализовываться в системе дошкольного воспитания и в общеобразовательной школе, причем в наибольшей степени — в младших классах, именно в этих звеньях системы образования закладываются основы интеллектуального, нравственного, физического потенциала личности. Как показывают последние исследования психологов и генетиков, интеллект человека на 90% формируется к 9-летнему возрасту. Но здесь мы сталкиваемся с явлением “перевернутой пирамиды”. Как раз эти звенья в самой системе образования рассматриваются как неосновные, а на первый план (по значимости, финансированию и т.д.) выходят профессиональное среднее и высшее образование. В результате общество терпит социальные потери. Для решения этой проблемы необходимо преодолеть предметоцентристский подход в образовании, прежде всего в общеобразовательной школе, нужны гуманитаризация и гуманизация образования, что подразумевает не только изменение содержания образования, но и изменение отношений в системе учитель — ученик.

По мере того, как в обществе все большее количество достижимых статусов обуславливается образованием, все более зримой становится и такая функция образования, как формирование способностей к социальным перемещениям. Образование во всем мире закономерно становится главным каналом социальной мобильности, как правило, восходящей, ведущей индивидов к более сложным видам труда, большим доходам и престижу. Благодаря им социальная структура становится более открытой, социальная жизнь — более эгали-

тарной, а неблагоприятные различия в развитии разных социальных групп реально смягчаются.

Все чаще в настоящее время ставится вопрос и об этноориентированном образовании. В российской педагогической науке активизировались теоретические поиски, ориентирующие современную школу на изучение этнического многообразия России. В частности, следует отметить концепции “Воспитание культуры межнационального общения” З.Т. Гасанова¹, “Многокультурное образование” Г.Д. Дмитриева², традицию поликультурного образования, формирующуюся под влиянием работ авторского коллектива В.В. Макаева, З.А. Мальковой, Л.Л. Супруновой³. Ведутся исследования в области мультикультурного образования (А.Г. Абсалямова, Н.Б. Крылова⁴, А.В. Шафрикова и др.), воспитания национально-го самосознания и межэтнической толерантности (В.Х. Абэлян, Д.В. Зиновьев, З.Ф. Мубинова, Л.С. Ядрихинская и др.). Основная идея этих концепций — воспитание толерантного отношения к культурам, отличным от собственной, и приобщение к мировым гуманистическим ценностям (таким как права человека, свобода, плюрализм, демократия) — пронизывает и концепции “Воспитание культуры мира” (З.К. Шнекендорф⁵), “Педагогика и психологии ненасилия” (А.Г. Козлова, В.Г. Маралов, В.А. Ситаров⁶); развивается этнопедагогика (Г.Н. Волков⁷, И.И. Валеев, М.Г. Тайчинов и др.) как основа для реализации большинства названных концепций.

В свою очередь без каких-либо законодательных актов вся теоретическая и практическая деятельность ни к чему не приведет. Если обратиться к Концепции государственной национальной политики и Закону “О национально-культурной автономии”, принятому в 1996 г., в субъектах Федерации начался активный процесс создания национально-культурных автономий и разработки программ национального развития. Основу этих программ составляет система мер, направленных на сохранение и развитие культур, языков, традиций народов, расширение сотрудничества и духовное взаимообогащение граждан всех национальностей. Такие программы уже осуществляются в республиках Башкортостан, Карелия, Марий Эл, в Ставропольском крае, Омской, Оренбургской, Пермской областях и др. Образование в этих программах рассматривается как важнейшее средство консолидации общества вокруг национальной идеи развития этноса. Система образования представляет собой мощный механизм, создающий общекультурный фонд сообщества. Люди, принадлежащие к различным социальным слоям, этническим группам, получают как общее, так и этноориентированное знание.

На рубеже 80–90-х годов XX в. регионализация выступила основой и содержанием реформ в области образования, построения вариативных этнорегиональных воспитательных моделей. Закон РФ “Об образовании” (1992 г.) закрепил за каждым субъектом Федерации право на формирование содержания образования с учетом национально-культурных, историко-географических особенностей региона, что, с одной сторо-

ны, открывает новые возможности в решении задач гуманизации и вариативности образования, а с другой — актуализирует проблемы построения качественно новой образовательной среды с учетом этнокультурных особенностей. Изменение социокультурной среды развития личности и содержания образования обусловило поиск “нового образа человека”, новых средств развития личности обучаемого. Основное противоречие в развитии этнорегиональных образовательных систем современной России мы видим в несоответствии этнорегиональных и поликультурных факторов построения содержания образования. С одной стороны, развитие образовательной системы призвано сохранить национальную идентичность, с другой — создать условия для свободного вхождения в мировое культурно-образовательное пространство с учетом глобализации мировых процессов. Как показывают исследования, в каждой из этнорегиональных образовательных систем современной России формируется образ человека как носителя определенного этнокультурного кода: знающего родной язык, особенности национальной культуры, традиции и обычаи. Вместе с тем процесс социализации и интериоризации личности невозможен без усвоения общечеловеческих ценностей.

Антропологический идеал современного человека должен формироваться в контексте поликультурного образования, важной методологической позицией которого может служить концепция П. Каптерева⁸ о взаимосвязи национального и общечеловеческого в педагогике, согласно которой педагогическая деятельность осуществляется на основе национального идеала в контексте общечеловеческого идеала. В качестве методологической позиции может выступить также антропологическая концепция личности С. Гессена⁹, указывающая на то, что могущество индивидуальности коренится в тех духовных ценностях, которые есть задания ее творческих устремлений. Именно через приобщение к миру “сверхличных” ценностей происходит созидание самой личности. В этом аспекте, безусловно, представляется ценной и теория М. Бахтина¹⁰ о человеке как уникальном мире культуры, вступающем во взаимодействие с другими “личностями-культурами” и творящем себя в процессе такого взаимодействия.

Ведущий принцип реализации национально-го в поликультурном образовании предполагает максимальный учет конкретных национальных реалий и определение их места и значимости в интернациональном мире. Образовательная стратегия, направленная на формирование личности, способной к эффективной жизнедеятельности в многонациональной и поликультурной среде, определяет следующие образовательные задачи: глубокое и всестороннее овладение основами национальной культуры, что является непременным условием интеграции в другие культуры; формирование представлений о многообразии национальных культур, воспитание позитивного отношения к культурным различиям, обеспечивающим условия для самореализации личности; приобщение к основам мировой куль-

туры, раскрытие объективных причин процесса глобализации, взаимозависимости народов в современных условиях.

Современное поликультурное образование в контексте антропологического подхода должно строиться на основе следующих принципов:

- ◆ принципа диалектической включенности национальной культуры в систему российской и мировой культуры, выражающей систему общекультурных императивов, которые присутствуют в равной степени всем этнокультурным образованиям;
- ◆ принципа историко-культурной и цивилизационной направленности национального образования, предполагающей необходимость раскрытия исторической обусловленности явлений прошлого и настоящего, изучения фольклора, национального искусства, обычаев и традиций. При этом само понятие “национальная культура” приобретает обширный, всеобъемлющий и многоаспектный смысл, как интегративная категория, объединяющая всевозможные аспекты идентификации социума в российской и мировой культуре;
- ◆ принципа поликультурной идентификации и самоактуализации личности, основанных на включении в региональное содержание образования знаний о человеке и обществе;
- ◆ принципа глобальности культурно-образовательного процесса, отвечающей за развитие целостного поликультурного мировоззрения, коммуникативных особенностей личности в современном мире;
- ◆ принципа поликультурной толерантности и интеробразовательной перспективы, отражающих механизм этнокультурной идентификации личности в структуре гармонизации межэтнических отношений¹¹.

Поскольку решать проблему приходится педагогическими средствами, в начальной школе ведущим методологическим и дидактическим принципом становится этнокультурность образовательного процесса. Именно с этой позиции формируется его содержание и происходит процесс обучения. А поликультурность как методологический и дидактический принцип служит основой для всех предметов федерального компонента.

Содержание поликультурного образования должно отражать гуманистические идеи, идеи свободы и ненасилия, характеризовать уникальные этнические, национальные, самобытные черты в культуре собственного народа, а также в культурах народов региона и мира, раскрывать общие элементы традиций, позволяющие жить в мире, согласии, терпимости, гармонии, приобщать учащихся к мировой культуре, раскрывать процесс взаимозависимости стран и народов в современном мире, выражать безусловную веру в доброе начало, заложенное в природу ребенка (гуманистическая традиция), учить толерантности, терпимости к иному рода взглядам, нравам, привычкам, к особенностям различных народов, наций, религий, формировать особые способности учащегося по овладению знаниями, т.е. вос-

питывать интеллектуальную личность, способную решать творческие задачи в поликультурном обществе.

Таким образом, поликультурное образование — это интеграция человека в культуру, воз-

можность его самореализации при сохранении взаимосвязи с родным языком, культурой, что способствует бесконфликтной идентификации личности в многокультурном обществе и его интеграции в поликультурное мировое пространство.

Примечания и ссылки

- ¹ Гасанова З.Т. Педагогика межнационального общения. — М., 1999.
- ² Дмитриев Г.Д. Многокультурное образование. — М., 1999.
- ³ Макаев В.В., Мельникова З.А., Супрунова Л.Л. Поликультурное образование — актуальная проблема современной школы // Педагогика. — 1999. — № 4.
- ⁴ Крылова Н.Б. Формирование культуры будущего специалиста. — М., 1990.
- ⁵ Шнекендорф З.К. Воспитание юных интернационалистов: Из опыта внеклассной работы: Пособие для учителя. — М., 1979.
- ⁶ Ситаров В.А., Маралов В.Г. Педагогика и психология ненасилия в образовательном процессе: Учебное пособие. — М., 2002.
- ⁷ Волков Г.Н. Этнопедагогика. — М., 1999.
- ⁸ Кантлер П.Ф. Избранные педагогические сочинения. — М., 1982.
- ⁹ Гессен С.И. Основы педагогики: Введение в прикладную философию. — М., 1995.
- ¹⁰ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества: Сборник избранных трудов. — М., 1979.
- ¹¹ Белозуров А.Ю. Изучение проблем развития этнорегиональных образовательных систем современной России в контексте антропологического подхода. — Майкоп, 2002.

В.А. Белолов, С.П. Белолова
(г. Новосибирск)

ЭТНИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА АЛТАЙЦЕВ В ТРАДИЦИОННОЙ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Определение понятия “традиционная педагогическая культура народа” впервые дано Г.Н. Волковым. По его мнению, традиционная педагогическая культура — это та сфера материальной и духовной культуры, которая непосредственно связана с воспитанием детей. Она проявляется в колыбельных и игровых песнях, игрушках и детской одежде, в подвижных играх, детских орудиях труда, в детском питании и правилах кормления детей, в детском фольклоре, традиционных детских праздниках и во многих других элементах народной жизни¹.

“Традиционность” несколько сужает понятие педагогической культуры, включающей, как известно, систему народного образования, состояние педагогической науки, уровень подготовки учителей, педагогическую просвещенность масс, а также индивидуальную педагогическую культуру граждан, отражающую конкретный уровень общественного прогресса, ограничивая ее рамками отдельного этноса, народа.

В традиционной педагогической культуре получила отражение эволюция педагогических представлений народа с древнейших времен до настоящего времени. Она неоднородна, поскольку наряду с величайшими достижениями педагогики в ней сохранились предрассудки, предвзятость, предрассудки и суеверия, уходящие корнями в седую патриархально-родовую древность. Такая неоднородность объясняется также историческими условиями жизни народов, неравномерностью их культурного развития. В ней фиксируются главным образом величайшие взлеты человеческого ума, идеи, достижения.

Любовь к детям — важнейший компонент педагогической культуры человечества и одновре-

менно элемент педагогической культуры и человека. Педагогическая культура отдельной личности в цивилизованном мире не может измеряться любовью только к собственным детям. Эгоистическая любовь исключительно к своим детям как порождение семенного эгоизма была чужда народному воспитанию. Эволюция общественной жизни расширяет общественный кругозор людей, что влечет за собой повышение уровня и педагогической культуры. Высокий уровень педагогической культуры непременно связан с общественными интересами, предполагает беспокойство за судьбы всего человечества, за его будущее. Поэтому разумная любовь к детям при высокой педагогической культуре всегда деятельная, требующая участия каждого и всех в воспитании и перевоспитании подрастающего поколения, а также самовоспитания.

В сфере педагогической культуры народа нет взаимно-однозначного соответствия между знаниями, с одной стороны, умениями и навыками — с другой. В народной педагогике не единичны случаи, когда люди приобретают умения, минуя знания.

Важнейшей особенностью традиционной педагогической культуры воспитания является ее естественность.

Народная педагогика исходит из принципа естественности воспитания, рассматривая ребенка и подростка как способных к саморазвитию, обладающих чувством ответственности за свои поступки. Воспитателями являются семья и взрослые, сверстники и даже младшие, но исходящее от них влияние носит не запретительный (несмотря на систему табу), а свободный характер с целью реализации возможностей ребенка. При

этом проявляется непреложность дисциплины естественных последствий, когда наказание или поощрение содержится в самих действиях ребенка. В народной педагогике всегда ценился ребенок, который естественным образом, а не через принуждение, самостоятельно учился думать и принимать решения.

Многосоставной характеристической стороной традиционного воспитания является преемственность педагогической культуры, которая предполагает, как указывал Гегель, не только отмену, но и сохранение, удержание и развитие того рационального, что уже достигнуто на предыдущей ступени развития.

В традиционной педагогической культуре преемственность, по мысли Г.Н. Волкова, предполагает необходимую связь между воспитателями и воспитуемыми, педагогический контакт и поиск действенного единообразия в подходе к воспитанию детей среди самих воспитателей, согласованность между домашним и общественным воспитанием, опору на достигнутые результаты воспитания для преодоления отрицательных черт поведения, обеспечение правильного соотношения между целями воспитания, учет предыдущего опыта в возрастном развитии. Таким образом, в постоянной преемственной связи оказываются, с одной стороны, методы воспитания и его процесс, уровень воспитанности индивида и народа, а с другой — воспитатели, воспитанники, домашнее воспитание как часть народного, все компоненты воспитания. При таком подходе преемственность не исключает взаимного проникновения явлений, связанных друг с другом; такое проникновение делает преемственную связь более прочной и устойчивой.

Преемственность осуществляется во времени и пространстве, она обеспечивается природными факторами — наследственностью, генотипом, морально-экономическими — правом наследования, обучением рабочей силы, духовным фактором — воспитанием и самовоспитанием. Природа, социальные условия, педагогические воздействия взаимно усиливают друг друга, препятствуя или содействуя преемственности. Порою даже стихийный воспитательный процесс, ничем не подкрепленный и функционирующий лишь в сфере подражания, оказывает воздействие на преемственность. Это касается жестов, мимики, походки, манер родителей, воспроизводимых потомками и без воспитательного воздействия; они служат определенными ориентирами в поведении последних. Преемственность в области трудовых интересов иногда может вырасти из простого любопытства и порождаемого им подражания. То же самое возможно и в сфере народного искусства.

Преемственность, в первую очередь, характеризуется таким параметром, как перманентность педагогического процесса в рамках этнической общности, которая заключается в непрерывном, хотя и насильственном характере педагогического воздействия со стороны не только семейного окружения, но и всех членов общности. Однако в процессе исторического развития общества традиционная педагогическая культура тех или

иных народов может подвергаться уничтожению, забвению или застою, а преемственность может быть как непрерывной, так иметь и прерывный характер.

Отличительной особенностью традиционной педагогической культуры является ее синкретичность, ибо она включает такие элементы духовной и материальной культуры, которые способствуют духовному обогащению новых поколений. В ней соединены важнейшие достижения человеческой культуры — наука, философия, искусство.

Традиционная педагогическая культура не имеет строгой системы педагогических воззрений. Они представлены в традициях, в разных жанрах народного творчества, в хозяйственных занятиях, в различных сферах общественной жизни и деятельности. Народная педагогика не всегда раскрывает причинно-следственные связи, а часто поднимается лишь до уровня эмпирических обобщений, которые мало связаны друг с другом. Эмпирические обобщения в народной педагогике лишь констатируют некоторую повторяемость явления и в то же время свидетельствуют о его отрывочности и фрагментарности. Однако это не исключает возможности использования таких наблюдений и обобщений как материала для всестороннего анализа, систематизации и теоретического обобщения.

Народная педагогика — это совокупность накопленных и проверенных практикой эмпирических знаний, сведений, умений и навыков, передаваемых из поколения в поколение преимущественно в устной форме, как продукт исторического и социального опыта народных масс, сохранившийся в устном народном творчестве, обычаях, обрядах, детских играх, игрушках и т.п.² К этому можно было бы еще добавить, что народная педагогика стоит у колыбели научной педагогики.

Термином “научная педагогика” можно обозначить как отрасль науки, изучающую педагогические знания и воспитательный опыт народа, так и обширную объектную сферу исследования научного и педагогического поиска. В то же время представляется целесообразным терминологически разделить предмет исследования и саму науку. Если строго подойти к использованию термина “народная педагогика”, то можно отметить, что нередко значение термина сужает, географически и исторически, исследование опыта воспитания рамками самых крупных и позднейших этнических образований, чем допускается игнорирование изучения более мелких и ранних этнических общностей (рода, племени, а иногда даже народности). Поэтому представляется вполне правомерным научно обоснованное строгое разграничение Г.Н. Волковым и Т.Н. Петровой понятий “народная педагогика” и “этнопедагогика”. Термин “этнопедагогика” полнее и точнее передает содержание и сущность науки, предметом которой является педагогическая культура народа, сложившаяся и продолжающая развиваться в той или иной этнической группе³.

Одним из главных механизмов существования традиционной педагогической культуры является ориентация на образ идеального, совер-

шенного человека. В народном воспитании представления об идеальных героях, их характеристики, по сути, расшифровывают сущность личностей-символов. Формулы народных идеалов у разных народов различные, но по смыслу они очень близки и чаще всего проявляются в доминантных чертах личности, опираясь на которые следует подготавливать человека к жизни.

В этнической картине мира или мировосприятии, мировоззрении каждого народа заложены истоки всех проявлений человеческой жизни: это комплекс основных представлений о природном и социальном универсуме, участвующих в общественном сознании данной эпохи и, следовательно, в сознании каждого члена общества, которые наследуются от предшествующего времени, непременно изменяясь, и фиксируются в языке, во всех вообще знаковых системах, они воплощаются в верованиях и привычках сознания. Среди компонентов этнической картины мира или мировоззрения можно выделить пространство и время, историю, справедливость, право, отношение мира земного к миру сверхъестественному, восприятие смерти, трактовку личности, детства, семьи, секса, оценку богатства, бедности, другие подобные характеристики. При этом «...картина мира сохраняется на протяжении многих исторических периодов большой длительности; ментальные установки людей меняются чрезвычайно медленно»⁴.

Чрезвычайно актуально аналитическое представление этнической картины мира алтайского народа, их ценностных ориентаций, норм поведения с точки зрения их значения для традиционной педагогической культуры, так как именно они определяют и картину воспитательных воздействий в целом.

У каждого народа своя «модель мира», поэтому полное представление всех систем ценностей, бытовавших у народов, невозможно. Целесообразно ограничиться лишь наиболее важными, на наш взгляд, базовыми ценностями, «культурными инвариантами», т.е. общими для всех народов характеристиками.

При этом, поскольку человек пребывает одновременно в трех ипостасях — как существо природное, разумное и социальное, целесообразно распределить материал по трем разделам: природа, человек и общество.

Остановимся на некоторых специфических чертах духовной культуры алтайцев.

Поскольку сама природа мировоззренческого знания ориентирована на изучение проблемы взаимоотношений человека и окружающей его природы, устанавливается, что объективное содержание картины мира было заключено, прежде всего, в природном содержании. Картина мира представлялась в течение многих веков картиной природы. В этой картине человек не противопоставлен миру, скорее, они находятся в отношениях тождества. Идея тождества проявляется во многих ритуалах, обычаях, мифологических текстах. Чтобы сделать любое явление мира умопостижимым, его надо было, прежде всего, уподобить человеку.

Доминирующее влияние природы на жизнь человека отражалось и в традиционной народной медицине алтайцев. Не случайно поездка на целебный источник предусматривала целую систему запретов, нормоустановлений. Выздоровление больного зависело от многих природных факторов. Таким образом, взаимоотношения человека с природой, его поведенческие нормы в окружающей среде были обусловлены однородностью микро- и макрокосма.

Идея «биологической совместимости» всего сущего и идея «родства с природой» также характерны для мировоззрения алтайцев. Лишь родственные узы могли быть значимыми для общества, в котором иные связи еще не обрели характера доминанты. Например, по представлениям алтайцев, родословная человека связана с миром природных форм, со сферой космических стихий. Генеалогические предания родов свидетельствуют о происхождении разных родов от природных объектов — от гор, деревьев, птиц, зверей.

Одним из древних и распространенных ритуалов у алтайцев является почитание гор. Этот ритуал насыщен отражением охотничьего образа жизни. Большое место занимают горные духи, «хозяева гор», сами горы, которые выступают в представлении алтайцев живыми, способными ходить на лыжах, петь песни, воевать и т.д. Фантастический мир духов гор или горных хозяев у алтайцев создан по типу и образу жизни. Почитания гор совершались шаманами, стариками, охотниками. Кроме собственных имен, родовые горы носили и особые названия. К родовой почитаемой горе относились с большим почтением, устраивая моления ей. Гора нередко выступала покровителем человека. Интерес представляет возможность видеть в почитаемых горах тотемистические представления, так как гору и в частности родовую гору алтайцы считали кровным старшим родственником, покровителем рода.

Алтайцы очень тесно связаны с природой. Они почитают природу, как живого человека, и представляют, что в природе каждый объект имеет своего хозяина-духа. Хозяина Алтая называли «Алтайдыг ээзи». А горы и большие реки тоже имеют своих хозяев: «Эля» суу, «Эля» туу, или «тцс» туу, «тцс» суу, «ццн» суу. В представлении алтайцев мир имеет трехчленное деление: верхний слой — бог, средний — поверхность земли, подземный — эрлик.

Неразрывная связь человека и природы, бережное отношение к природе позволяют человеку выжить в суровых климатических условиях, в которых он оказывается.

Вся живая природа Алтая, в представлении его обитателей, как и человек, растет, живет, умирает. Птицы и звери, как и люди, имеют семьи, воспитывают детей, учат их уму-разуму и выпускают в самостоятельную жизнь. Они способны мыслить, радоваться и гневаться, петь и плясать, любить и ненавидеть. Поэтому алтайцы считали, что к природе нужно относиться очень бережно. Алтайцы не позволяли без надобности срезать или ломать ветви, считая, что дереву больно, цветы должны украшать природу, доставлять ра-

дость человеку, в красивой природе человек становится мягче, нежнее, веселее, радостнее. Охотники, пребывая в тайге, никогда не засоряли ее. Они выбирали хорошую, ветвистую ель или кедр и располагались под их кронами. В зимнее время делали шалаш. Уходя, они собирали угли и головни, аккуратно их закапывали, а сухие дрова оставляли под деревом. В реку никогда не сливали грязную воду и мусор.

Обращение к вопросу о культе гор и деревьев позволяет представить реальную картину природы, религиозное представление алтайцев о ней и некоторые особенности экологического воспитания алтайских детей. Л.П. Потапов, изучая быт и обычаи алтайского народа, подчеркивал, что общение и связь с природой отражены в верованиях и представлениях, где видимое место занимают обожествления, направленные на охрану растительного и животного мира⁵. Утрата народом представлений о связи людей с окружающей средой негативно отражается на самом человеке. Экологическая культура алтайского народа, в том числе подрастающего поколения, формировалась на протяжении многих веков и сегодня является одной из ценностей в традиционной педагогической культуре алтайцев.

В культе алтайцев особенно ярко выражено благоговейное отношение к огню и огню очага. Пламя огня, которое освещает юрты, согревает их, рисуется в представлении алтайцев как живое, покровительствующее им существо. Огонь для алтайцев самый чистый и почитаемый дух.

Понимание алтайцами мира, окружающей природы было основано в целом на мифологических представлениях. Представление о Вселенной и человеке выступает в ряде алтайских мифов о сотворении земли из водного мирового пространства и создании человека из глины. В мифе о сотворении человека отразилось реалистическое мировоззрение, в соответствии с которым творцом тела было высшее светлое божество Ульгень, а владыкой подземного мира — Эрлик. У алтайцев господствовало представление о подчинении судьбы человека при его жизни Ульгюню, а после смерти — Эрлику.

Главными источниками существования алтайцев были скотоводство и охота, поэтому, по мифологическим представлениям, поголовье скота и удача на охоте зависели от различных духов, которыми была населена земля. Помимо духа — хозяина земли важным был хозяин озера кер-балык. Связь с духами у алтайцев осуществляли шаманы, которые во время камланий “действовали” на земле и в мире духов — хозяев мест. Пантеон земных духов на земле у алтайцев был более значительным, чем это известно по камланиям шаманов. Представления алтайцев о верхних “небесных” и нижних “подземных” мирах с их верховными обитателями нашли свое отражение в путях или дорогах шаманов в эти миры во время различных камланий.

По представлению алтайцев, на реальной земле с ее горами, лесами, водами, с реальными людьми, животными, растениями обитают еще и различные духи — доброжелательные и враж-

дебные по отношению к человеку. Самое видное место среди этих существ принадлежит олицетворенным объектам зеленой природы — хозяевам (ээзи) гор, лесов, вод и различных местностей (урочищ, ущелий, источников и т.д.). У алтайцев зафиксирован миф о создании первых людей из глины, точнее, из глины при помощи воды.

Обозначенные космогонические представления алтайцев указывают на этнокультурные связи народов с их далекими историческими предками и этническими предшественниками.

В традиционной культуре алтайцев видное место занимает религия древних тюрков, использовавших шаманизм. Служителями религии были камы — шаманы. В пантеон входили такие божества, как Тэнгри (небо), Умай (богиня плодородия), Иерсу (главное божество природы, рек, гор). Почитание их сохранилось и до наших дней. Это древнетюркские культы: культ огня, гор, рек, деревьев, пещер и т.д.

Для народа Алтая шаманы были ведущими фигурами, организующими духовную, а во многом и общественную жизнь, обеспечивающими преемственность между поколениями.

В современной культурной традиции термин “познание” (имеющий непосредственное отношение к образованию, обучению, педагогике в целом) обозначает совокупность всех процессов, посредством которых информация извлекается, перекодируется, усиливается и используется опять-таки для получения новой информации. Фактически в рамках современной культуры наблюдается бесконечный процесс приращения информации, сопровождающийся периодической “переоценкой ценностей”, изменяющей только способы извлечения и перекодирования информации, но не затрагивающий саму сущность предмета познания. Объяснение факта само становится фактом, требующим объяснения, — это близко тому, о чем К.Д. Ушинский писал как о фактах, порождающих мысль. Процесс познания осуществляется благодаря существованию строго определенной методологией науки “дистанции” между предметом и субъектом познания.

Вместе с тем имеются культурные традиции, в рамках которых познание не сводится лишь к информированности, но существует так же, как способность к уподоблению, как способность каждое мгновение жизни строить себя самого по некоторому эталону, модели, образцу.

Анализ глубинных основ традиционной педагогики народа Алтая показывает, что именно в такой форме и осуществляется познание в их традиционных культурах. Обучение строится здесь не как ретрансляция знаний и информации, не как интерпретация данных чувственного восприятия, а как приобщение к чистому, нерелексированному исполнению. Очевидно, что здесь имеет смысл говорить уже не о данных чувственного восприятия, а о формообразующих факторах, неизбежным образом определяющих само существование человека. Наблюдаемое явление встраивается, “впитывается” в систему представлений и таким образом интегрируется в картину мира, дополняя ее и в то же время не нарушая ее

целостности. Последнее обстоятельство особенно важно с точки зрения экологической “насыщенности” традиционных культур, гармонизировавших отношение этноса и ландшафта (Л.Н. Гумилев). Таким образом, решающее значение в описании педагогических функций шамана приобретает понимание того, что мы встречаемся здесь с совокупностью взаимопроникающих и интенсивно взаимодействующих целостностей, таких как ландшафт, этнос, культура, образ мира, индивидуальная судьба. Обеспечение слитности перечисленных целостностей, снятие их разнородности и разноприродности выступает как бы в качестве одной из важнейших педагогических функций в деятельности шамана.

Многовековая традиционная культура народа Алтая представляет собой культурную традицию, в которой познание в его когнитивистском аспекте, выступающем как приращение информации как таковой. Многочисленные этнографические и археологические исследования показывают практическую неизменность информационного содержания культуры народа Алтая на протяжении как минимум одного–двух последних тысячелетий.

Основой воспроизводства культуры, в чем собственно и заключается функция традиционной педагогики, выступает в таких культурных традициях восприятие. Восприятие здесь — посредник между образом и действием. Более того, оно неотделимо от образа, и, соответственно, действие является как бы продолжением образа. Выражение рождает ответное выражение, в то время как в современной культуре знак рождает его интерпретацию, выражение — оценку и отношение, т.е. фактически перекопировку. Взаимная функциональ-

ная связность образа и субъекта, его фиксирующего, порождает их взаимную обратимость. Все виды и связи между ними оказываются взаимообратимыми, а восприятие как таковое отсутствует, уступая место спонтанному отклику, выражающему всеобщую выраженность вещей. По существу, отклик вторичен, как вторичен и образ, однако взаимообратимость вещей стирает различия между первичным и вторичным. Повторение превращается в уникальный акт творения, поведение — в произведение. Взаимная обратимость вещей и событий нарушает границы между ними. Знание человека, погруженного в такую культурную традицию, будучи по своей природе неопишущим, не излагается, а предписывается. В современных терминах можно было бы сказать, что подобное знание задается не в виде описания, а при помощи алгоритма-ритуала.

Традиционная педагогика народа Алтая — это педагогика, основанная прежде всего на “действии”, или, если быть совершенно точным, на нерасчлененном единстве “слова” и “действия”, единстве, в котором слова и вещи образуют изоморфный континуум.

Таким образом, становится очевидным, что воспроизводство традиционной культуры народа Алтая, из поколения в поколение обеспечивавшееся функционированием традиционной педагогики, есть не что иное, как воспроизводство целостности ландшафта, этноса, а также способа существования этноса, другими словами, воспроизводство целостного мира, а не отдельного его аспекта.

В традиционной культуре воспитания у алтайского народа содержится огромный созидательный духовно-нравственный заряд.

Примечания и ссылки

- ¹ *Алтайская литература: Хрестоматия* / Сост. В.И. Чичинов. — Горно-Алтайск, 1973.
- ² *Волков Г.Н.* Чувашская народная педагогика. — Чебоксары, 1958. — С. 11–12.
- ³ *Петрова Т.Н.* Чувашская педагогика как факт мировой цивилизации. — Чебоксары, 1996.
- ⁴ *Гуревич А.Я.* Предисловие к книге Дж. К. Райта “Географические представления в эпоху крестовых походов. Исследование средневековой науки и традиций в Западной Европе”. — М., 1988.
- ⁵ *Потанов Л.П.* Очерки по истории алтайцев. — М.—Л., 1953.

Э.В. Екеева
(г. Горно-Алтайск)

ЭТНОПЕДАГОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОНИМИЯ КАК ЭЛЕМЕНТ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ВОСПИТАНИЯ АЛТАЙЦЕВ

Великим творением народов является Культура воспитания, имеющая разные формы и состоящая из множества компонентов и элементов. Уникальным элементом народной культуры воспитания, на наш взгляд, является антропонимия — совокупность личных имен, прозвищ, фамилий. У каждого народа существует своя система имен. Выбор имени происходит в разное время и по-разному. Чаще всего имена давались в первые дни после рождения ребенка. Обычно они были связаны с физическими особенностями

и первыми признаками поведения новорожденного: Карабаш — “черноголовый”, Сарыбаш — “белокурый”, Сары-Уул — “светлый мальчик”, Борозок — “сероватый”, Арык — “тощий, худой”, Кичинек — “маленький”, Майлу — “жирный”, Каракыс — “смуглая девочка”, Эртечи — “ранний”, Уйкучы — “сонливый”, Ыйлак — “плаксивый”.

Имени ребенка придавалось большое символическое значение. Так, одни народы посредством имени детям прививали качества прочных

металлов: Темир, Махул — “железный” (алт., авар.), Болот, Болд, Чарон — “стальной” (алт., монг., авар.), Тыпган — “камень” (кет.). Другие хотели, чтобы мальчики стали величественными, как горы (Дагълар — лезг.), быстрыми и сильными как лев (Арслан и Каплан — кум.) и рысь (Шюлюзин — алт.).

- Мальчику (мужчине) желали, чтобы он вырос: бесстрашным, смелым: Дьалтанбас — “храбрый” (алт.), Такэ — “мужество” (япон.), Зоригт — “отважный” (монг.), Кезер — “воин” (алт.), Айабас — “небоязливый” (алт.);
- сильным, выносливым и волевым: Баадай — “крепкий” (алт.), Батор — “богатырь” (монг.), Балбан — “силач”, Бат — “крепкий” (алт.), Ийделю — “выносливый” (алт.);
- ловким, искусным: Бушулдай — “быстрый”, “проворный”, Эпчил — “искусный”, Сюемлю — “ловкий” (алт.), Асим — “большой мастер” (иран.);
- справедливым и честным: Ак-Санаа — “честный”, Чындык — “справедливый” (алт.), Масаси — “честный” (япон.);
- добрым и щедрым: Дьымжай — “добрый”, Арбын — “щедрый”; “друг” (алт.), Чайболсан — “добрый” (монг.);
- человеколюбивым и гуманным: Дьалакай — “гуманный” (алт.);
- совершенным и чистоплотным: Ару, Арунай, Чекчил — “чистый” (алт.), Тоси — “галантливый” (япон.);
- уважаемым и почтенным: Кюндюлей — “уважаемый”, Быйанду — “благодетельный” (алт.), Цеденбал — “величие слова” (монг.);
- великим, славным и известным: Дьарлу — “известный”, Улуйай — “великий” (алт.), Чингис — “великий” (монг.);
- умным и мудрым: Тюжюмет — “разумный”, Сагыш — “ум”, Иши — “мудрый” (монг.), Ануш — “ум” (кет.);
- достойным своего народа, родины: Алтай, Эрдыне — “драгоценный”, Баркы — “наследие” (алт.).

Так народы создавали образ совершенного мужчины.

Образу совершенной женщины соответствовали такие характеристики, как:

- она умна: Епистемия — “ум” (лат.);
- яркая как звезда: Дьылдыс (алт.), Зухра (башк.), Шолпан (каз.), Чулпан (тат.);
- красивая как цветок: Чечек, Чейне (алт.), Айгуль (казах.);
- нежная как шелк: Торко Чачак — “шелковая кисточка” (алт.), Солдаан — “шелковая трава” (кет.);
- стройна как береза, газель: Кайынаш (алт.), Газель (перс.);
- певучая как соловей: Тоорчык (алт.) и т.д.

Имени ребенка придавалось большое значение. Получить право наречь ребенка означало удостоиться высокой чести. Например, у калмыков к новорожденному подходили бабушка и дедушка, которые говорили ему в правое ухо сле-

дующие слова: “По божьей милости с этого дня ты именуешься так-то”. Это повторялось три раза. С рождением ребенка и его наречением связана обрядовая культура народов. Например, монголы совершают обряд хухэд угалх найир, когда малыша обмывают бульоном, приготовленным из баранины, и старейшина рода произносил йорол — благопожелание:

Расти, о, младенец,
в учении — глубокомысленным,
во сне — чутким,
в деле — мастером,
в речах — мудрым,
в жизни — справедливым,
на празднествах — заводилой,
в бою — богатырем.

После йорола ребенку давали имя.

В алтайской семье рождение ребенка — радостное событие. Высокой чести наречь ребенка удостоивается, например, у кош-агачских теленгитов женщина, принявшая роды (кин эне). У других этнотерриториальных групп алтайцев имя ребенку давали родители, родственники (тай эдье, тай ака), соседи.

Если в дом, где родился ребенок-хакас, заходил пожилой человек, то младенца называли его именем. Мудрый старец вырывал из своей бороды три волоса. Клад их под мышку новорожденного и говорил: “Оставляю тебе свое имя! Живи так же, как я, до старости, будь с такой же большой бородой!”.

Обязательным был акт одаривания новорожденного. Например, алтайцы дарили мальчику плетень, нож, пули, ружье, коня, а девочке — сережки, кольца, пуговицы, бисер, посуду, раковины каури. В подарки вкладывался особый смысл. Ложку дарили, чтобы аппетит у ребенка был всегда хорошим, чтобы любил поесть, чтобы в доме была еда, пулю — чтобы был метким охотником. При дарении ложки девочке высказывались такие благопожелания:

Пусть твой дом будет полон богатства,
Пусть твоя чашка всегда будет полна кече,
Пусть в твой дом люди приходят,
Пусть тебя конь носит,
Пусть народ тебе продуктами помогает.

При дарении мальчику пули желали:

Когда возмужаешь, пусть тебе к лицу будет шелк.
Пусть попадет скатанное железо в марала,
Которого ты встретишь.
Когда у тебя будет много одежды,
Пусть тебе к лицу будет красивый легкий шелк.
Пусть попадает рубленное железо в марала,
Которого ты подкараулишь.

Хакасы, как писал В.Я. Бутанаев, обычно месяца через три проводили именины — “пала тойы”. До этого ребенка называли младенцем, краснотелым, безгрешным. На именины приглашали повитуху, которая угощала всех чашкой араки, а гости

в ответ бросали в казан монету, кольцо, перстень или перламутровые пуговицы. “Это были подарки на зубок, чтобы у малыша зубы быстрее прорезались. Затем, после осушения казана, их привязывали к колыбели или делали браслетик на руку младенца”¹. На именинах родственники дарили любую домашнюю живность.

Акт одаривания ребенка имел и другой смысл: ребенок должен уважать женщину, принявшую роды у матери (кин эне) и обращаться к ней в вежливой форме — на “Вы”. Вежливое обращение к старшим является обязательным элементом народного этикета. Вместо имени употребляются слова, обозначающие родственные отношения. Например, в алтайской семье младшие к старшим братьям и сестрам обращаются “ака”, “эдь”, к родственникам матери: дьяана, наана — “бабушка по матери”; таай эдь — “старшая сестра матери, тетушка”; таай — “дядя по матери”; таада, тайбаш, тайдак — “дедушка по матери”. Аакы, эже, улда — “дедушка по отцу”, дьяан эдь — “сестра отца”; аба, акы — “старший брат отца, дядя по отцу” — так обращаются дети к родственникам отца.

Вместо имен пожилых людей употребляются следующие слова почтительного обращения: акабыс — “наш старший брат по роду деда”, адайым — “мой старший предок по отцу”, адай — “старшая тетушка по отцу” и др. Эти примеры говорят о сохранении культа старших и предков, который направлен на сохранение в памяти поколений правил этикета и связан с традицией единства человека с семьей, родом.

В жизни человека имя выступает как его основная характеристика, его идентифицирующий признак. Идентификация человека с именем была ярко выражена в сознании людей в прошлом, когда имя являлось неким вечным знаком, оно соединяло его носителя с предками и потомками, т.е. становилось знаком бессмертия человека, рода. Поэтому человек стремился быть достойным как своего имени, так и родового.

Обычно имена были связаны с названиями предметов, которые отражают материальную культуру народа. Известно, что алтайцы — скотоводы и охотники, поэтому мужчин нарекали: Адыс — “загон”, Койчы — “чабан”, Айруш — “вилы”, Анчы — “стрелок”, Койончы — “охотник за зайцами”. Сведения о предметах быта и о женском труде отражают такие имена, как Инекчи — “коровница”, Ёлэнчи — “собирательница трав”, Талканчы — “делающая толкно —

талкан”, Кумаш — “кумач”, Чиме — “резьба, украшение, насечка”. Именами становились, например, названия небесных тел (Чолмон — “звезда”, Айсур — “лунный свет”, Айдын — “лунный”, Айсулу — “лунолика”, Толунай — “полная луна”), растений (Чечек — “цветок”, Кандык), животных и птиц (Койон — “заяц”, Карлагаш — “ласточка”, Шонкор — “сокол”).

В именах отражается племенная, родовая и национальная принадлежность, например мужские имена — Казак-уул, Ойрот, Тебет, Очы, Тодош, Кыдат, Сойон.

Имя (как личное, так и фамильное) выступает и как социальный знак. В дореволюционной России выбор имени зависел от социально-экономического положения его носителя. Например, З.Б. Мухамедова констатировала: “По нашим материалам, намечается социальная граница между именами представителей простого народа и ханов. Последние чаще всего носят имена хищных зверей и птиц, бывшие в свое время тотемами; крайне редкими являются имена, восходящие к таким мирным явлениям природы, как дождь или пустынный кустарник”². Подобное явление было характерно и для алтайского социума.

В дореволюционной России наблюдалась строгая градация вельможных и крепостных имен. Дети знатных родителей именовались Екатериной, Елизаветой, Александром, Петром, а дети крестьян — Феклой, Матреной, Ванькой, Гришкой. Унизительная форма имени (клички) оставалась до XIX в. Следует отметить, что переход в иной социальный статус сопровождался меной имени. Так, девица Мария Хлопова, взятая на царский двор в качестве невесты для Михаила Федоровича, была переименована в Анастасию; когда же брак не состоялся, она снова стала Марией. Девичьим именем Софьи Палеолог — жены Иоанна III — было “Зоя”; “Софьей” же она стала называться, лишь выйдя замуж за Иоанна³.

Таким образом, имена являются уникальным памятником истории и культуры народа. Они отражают его представления, знания и опыт. Народ посредством имен стремился реализовать свои желания физического, нравственного, умственного, эстетического, религиозного воспитания детей. Следовательно, имена обладают огромным воспитательным потенциалом, оказывающим влияние на формирование у молодого поколения потребности в усвоении этнокультурных традиций и приобщении к духовному миру своего народа.

Примечания и ссылки

¹ Бутанаев В.Я. Традиционная культура и быт хакасов: Пособие для учителей. — Абакан, 1996. — С. 139.

² Ономастика Востока. — М., 1980. — С. 17.

³ Успенский Б.А. Избранные труды. Язык и культура. — М., 1994. — Т.2. — С. 151.

*Рональд Силверс
(г. Торонто, Канада)*

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ТРАДИЦИОННОГО ЗНАНИЯ В ШКОЛЬНОЙ ПРОГРАММЕ: ТИБЕТСКИЙ ОПЫТ*

В данной статье представлен обзор совместного тибетско-китайско-канадского проекта¹, целью которого было создание первого специализированного сборника материалов для включения в школьную программу Китайской Народной Республики традиционного знания, сохранившегося у коренных народов этой страны. Кроме того, уделено внимание описанию социального контекста, предопределившего появление этого проекта, а также значимости продуктивного соединения трех форм цивилизационного знания — домодерна, модерна и постмодерна — в процессе реализации проекта. При этом обозначена роль методологии исследования, позволившей довести задуманную работу до ее успешного завершения.

Тибетцы в Китае: социальный контекст

Система образования в Тибете, включенная в общекитайскую систему образования, находится в переходном состоянии в результате создания и распространения основанных на традиционном тибетском знании книг для младшего школьного возраста. Пятилетний проект (1996–2001 гг.), реализованный в Китае в интересах коренного населения его представителями, был первой попыткой как-то отреагировать на огромное количество проблем, связанных с неграмотностью и бедностью на территории Тибета. И без того проблематичное положение усугублялось тем, что тибетские семьи, особенно в сельской местности, отказывались отдавать своих детей в школы, а сами дети часто бросали школу (наблюдался высокий процент таких случаев). Дело в том, что родители тибетских детей оценивали школьное образование как не отвечающее требованиям реальной жизни: по их мнению, школа не готовила детей к обычной повседневной деятельности и не давала знаний, которые бы обеспечивали будущее развитие тибетской культуры.

В связи со сложившейся ситуацией отсутствия элементов тибетской культуры в общекитайской программе школьного образования одной из целей нашего проекта стало создание сборника текстов для первых-третьих классов под названием “Тибетская книга для чтения”. Эта книга, имеющая в своей основе тибетский материал, вышла на двух языках: мандаринском китайском и тибетском. В ней 65 разделов, включающих информацию на самые разные темы — от космологии до истории, географии и спорта, от названий животных, сельскохозяйственных орудий труда и продуктов питания до освещения церемоний и толкования значения религиозных росписей — танка, а также описание жизни скотоводов и детские загадки, песни, пословицы, истории.

Финансируемое канадским правительством Канадское международное агентство по развитию (CIDA) взялось за реализацию данного пятилетнего проекта. Поначалу в проекте приняли участие тибетские коллеги и университетские ученые, работавшие с учителями из начальных тибетских школ. Затем к ним присоединились китайские специалисты, а также ученые из канадских и британских университетов.

Подчеркивая необходимость разработки особой программы для тибетских школ, я приведу несколько примеров, взятых из собственного опыта общения с тибетскими детьми, имевшего место за несколько лет до разработки проекта по созданию специальной Книги для чтения. В середине восьмидесятых я руководил полевыми работами в районе Ладах — на территории Западного Тибета, находящегося под управлением Индии. В местной деревенской школе тибетские дети читали книгу, на одной из страниц которой я заметил изображение банана — фрукта, не произрастающего в сухом высокогорном климате этой деревни. Я спросил у детей, знают ли они, что это за фрукт. Оказалось, что они никогда не видели его и не имеют о нем совершенно никакого представления. На другой странице был изображен полицейский, которого дети приняли за солдата: в деревне Хемисшукпахен с ее 700 жителями и даже в историческом городе Лех не существует полиции. Книга для обучения была на языке урду, цифры в ней были арабские, а учителя объясняли материал на языке ладах, который не имеет письменной формы. Дети не говорили на урду.

Даже с помощью ладахских учителей родители и дети часто не могли понять смысл изучения предлагаемого им материала, поскольку мир, выходящий за рамки их локального сообщества, был представлен без опоры на традиционные знания и их собственный культурный опыт. Во всей школе не нашлось ни одного текста, имеющего отношение к культуре ладах; не было никакой информации о тщательно разработанной системе ирригации, которую они создали, чтобы направлять ледниковую воду для орошения своих посевов и хозяйственного использования; ничего о приобретаемых и передаваемых из поколения в поколение устных знаниях по разведению овец и коз, об истории этого народа. Детям приходилось постигать сугубо иностранные реалии без опоры на имеющиеся у них традиционные знания и опыт, с помощью которых они могли бы понять и осмыслить другие культуры. В результате они были просто сбиты с толку относительно того, что происходит за пределами их деревни и региона.

Такой была ситуация в тибетском сообществе в Китае накануне разработки нашего проекта. Можно сказать, что подобное положение дел ха-

* Перевод О.В. Пак (О.В. Колесниковой)

рактерно для коренных народов во многих странах мира. То же самое до недавнего времени происходило с инуитами в арктических регионах Канады, а также с другими “малыми” народами в разных частях Канады. На более раннем этапе нашей истории в Канаде, как и в других странах, мы пытались заменить традиционное знание коренных народов западными образцами научного и технологического знания. Мы создавали специальные школы для детей этих народов, надеясь “освободить” коренное население от того, что расценивалось нами как “суеверия”, некое “ложное” знание, а также от “наивного” взгляда на себя и на других. Однако эти усилия привели к культурной и личностной драме коренных народов: к высокому проценту самоубийств среди молодежи, наркомании, алкоголизму, насилию в семьях.

Малые коренные народы во всем мире продолжают сталкиваться лицом к лицу с вызовом модернизации. И говоря об этом, я бы хотел прояснить два момента. Во-первых, модернизация — это не только специфическая форма знания, базирующаяся на достижениях науки и развитии новых технологий. Гораздо важнее, что модернизация — это особый тип сознания и самосознания, которые определяют своеобразное конструирование реальности. Модернизация ассоциируется, прежде всего, с материалистическим пониманием реальности и с рационалистическим способом суждения. Такое восприятие реальности и рационалистическая система детерминации предполагают решение существующих проблем средствами, строго эмпирически подтвержденными. И этот способ суждения становится культурным базисом для каждого индивида в современном сообществе.

Во-вторых, модернизация не является чем-то естественным, предопределенным и неизбежным в процессе социального развития. В прошлом веке, да зачастую и сегодня, коренные народы претерпевали “модернизацию” исключительно в конфронтации с доминирующими сообществами, которые мыслили себя более развитыми, “модернизированными”. Члены сообществ, полагающих себя развитыми и “современными”, нередко относились к коренным народам как менее развитым, низшим, примитивно рассуждающим, требующим образовательных и институциональных преобразований. Антрополог Стивен Харрелл описывает попытки доминирующих сообществ изменить традиционный уклад коренных народов как “цивилизующие проекты”, “проекты по развитию”². Результаты таких преобразовательных попыток хорошо известны. Они привели к разрушению культурных институтов, сложившихся у коренных народов, довели до страдания и драмы отдельных людей и сообществ в целом. Последствия этих результатов вылились в формирование различных идентичностей этничности, которые используются коренными народами как обвинение, вызов адвокатам преобразовательных, “цивилизующих” проектов.

Сегодня ситуация оказывается еще более неоднозначной, поскольку противостояние восприятия реальности и самосознания сообществ мо-

дерна и домодерна осложняется существованием уже постмодерных сообществ. Постмодерные сообщества и институты более не признают за собой миссии по “спасению” домодерных сообществ. Напротив, отрицая существование какого бы то ни было универсального знания и единого восприятия реальности для всех людей, постмодерное сознание признает разнообразие воспринимаемых реальностей, а также возможность взаимопонимания, эффективного и благотворного, на основе имеющихся культурных ресурсов.

Соединяя домодерн, модерн и постмодерн

Что я бы назвал главным организационным моментом, который предшествовал появлению проекта и благодаря которому удалось успешно реализовать наш замысел по созданию в Китае первой книги для чтения на основе традиционного знания коренных народов? Таким ценным ресурсом стало то, что ученым удалось продуктивно объединить точки зрения и идеи домодерного, модерного и постмодерного сообществ: Тибета, Китая и Канады.

Тибетское сообщество стоит на пороге модернизации. Но пока это коренное, аборигенное сообщество, находящееся, в большинстве своем, на домодерной стадии развития. Это значит, что, как и для других коренных, традиционных общностей, для него характерно циклическое, ритмически организованное сознание, которое формирует цельность, тотальность воспринимаемого мира, то есть люди, природа и вселенная образуют единое целое во всех проявлениях повседневной жизни.

Китай в настоящий момент переживает разгар модернизационных процессов. Он демонстрирует значительные технологические достижения в экономической, индустриальной сферах и сфере услуг, что влечет за собой повышение стандартов материального благосостояния его граждан. Однако продвижение в социальной сфере осуществляется гораздо медленнее. И Китай столкнулся с серьезными трудностями в отношении коренных народов, поскольку сознание сообщества модерна является материалистичным и рациональным, основанным на линейности. Этот тип сознания входит в конфликт с сознанием, характерным для домодерных сообществ, находящихся под управлением Китая.

Канада, как и другие западные сообщества, находится на постмодерной стадии человеческого развития, для которой характерны новые формы сознания и мышления, возникающие из смешения разнообразных общностей. Канадская нация-государство приобретает свое внутреннее разнообразие благодаря огромному количеству иммигрантов со всего мира. Эти новые граждане, обеспечивающие рынок рабочей силы, имеющие свое “культурное происхождение” и, соответственно, иной культурный опыт, свои формы знания и понимания соответствий, играют решающую роль в постмодерном повороте развития общества. Постмодерное общество имеет тенденцию к обретению цельности и прозрачности. Дос-

тижения и провалы постмодерного типа сознания пока не могут быть оценены, поскольку еще слишком рано рассуждать о его конечных эффектах. Тем не менее уже можно говорить о том, что на пути от модерного к постмодерному сознанию наблюдается возрастающий хаос источников и требований знания. Нет единого основания знания, нет единого источника истины или способа восприятия в ситуации постмодерна.

Если во времена модерна знание воспринимается как источник технического и экономического роста, то в период постмодерна — как источник хаотического смещения множественности понимания и неоднозначного запроса на то, что есть правда и истина, что необходимо, что важно для общества. Таким образом, в период постмодерна знание бросает вызов предустановленным убеждениям, приоритетам и требованиям образовательных институтов общества. Причем и сами социальные науки демонстрируют такое же хаотическое разномыслие оснований, включающее противостояние ценностей древнего и современного знания, а также поиски и попытки понимания того вклада, который вносят коренные, аборигенные сообщества со всего мира.

Коммуникация между членами коренных сообществ

Я полагаю, что одним из важнейших результатов нашего тибетского проекта в Китае явилось понимание значения прямого общения и взаимодействия между разными коренными сообществами. Такое общение позволяет понять пути сохранения, распространения и обучения традиционному знанию, характерному для той или иной локальности.

В нашем проекте мы имели возможность обеспечить прямой диалог тибетских ученых, исследователей, учителей, которые были непосредственными наблюдателями того, какое влияние оказывает модернизация на их образовательные институты. А взгляд на ситуацию с китайской, современной, точки зрения расширился и обогатился благодаря участию в проекте ученого — члена одного из коренных сообществ Канады. Я подчеркну особую практическую ценность семинара, проведенного в рамках нашего проекта доктором Джо-Энн Арчибалд, которая сама является представителем канадских аборигенных народов и ученым в Университете Британской Колумбии. Она поделилась опытом создания коренными канадскими общностями учебных программ, базирующихся на их традиционном знании, привела конкретные примеры того, как создавались и воплощались эти учебные планы, основанные на изучении культур аборигенных сообществ на территории Канады. Доктор Арчибалд обратила внимание участников проекта на значимую роль старейшин, пожилого поколения этих сообществ, поскольку именно они являются главными хранителями и источниками огромного количества устных традиций, знаний об отношениях между людьми и окружающей средой их существования.

Позднее, в 2000 году, один из тибетских ученых, профессор Джайа Люо встретился с носителями аборигенной культуры обжибуэй (Онтарио, Канада). Это был естественный диалог, обмен опытом между представителями коренных народов из двух частей света. Что их объединяло? Непосредственный опыт влияния модернизации на людей и культуру в традиционных сообществах, к которым они себя причисляли. Представители обжибуэй рассказали о своих злоключениях и тех деструктивных изменениях, которые повлекла за собой канадская концепция прогресса и экономического развития. Они предложили господину Джайа Люо посетить их школу, где он мог понаблюдать за тем, как преподается язык обжибуэй. Но наиболее важным результатом этого визита стало, возможно, взаимное понимание глубинной, душевной близости, столь необходимой для сохранения человеческих отношений во имя мира и уважения между народами земли.

Роль избранной методологии

Проект осуществлялся с позиций особого подхода (action research), который более всего отвечал задачам проекта и принимал во внимание те проблемы образования, с которыми столкнулись тибетские дети. Одним из результатов нашего проекта стало понимание того, какой ценностью обладает данный подход к исследованию для развития межкультурного взаимодействия. Избранная нами форма работы была нацелена на социальные изменения и опиралась, прежде всего, на опыт практиков (в данном случае — тибетских учителей и ученых-гуманитариев). Им отводилась центральная роль в проекте, поскольку именно они определяли исследовательскую проблематику и цели, собирали и анализировали данные, разрабатывали инновационные меры, ведущие к изменениям изначальной ситуации. Другими словами, основная роль в проекте отводилась не ученым в области социальных наук и исследователям в области образования, которые были инициаторами проекта, а непосредственно принадлежащим данному сообществу учителям и ученым-гуманитариям, которые напрямую были заинтересованы в изменении текущего положения дел. В рамках такого подхода именно практики изучают проблемы и формулируют способы изменений (в случае нашего проекта — это инициатива создания новой учебной программы). По завершении проекта требуется оценка результатов нововведений, инициированных исследованием, по критериям практиков и на основе практических процедур.

Наш тибетский проект Канадского международного агентства по развитию подчеркивает центральную роль тибетских гуманитариев и учителей в определении и выделении ключевых моментов, которые бы соответствовали необходимому культурному знанию и были бы релевантны для учебного плана начальной школы, разрабатываемого для тибетских детей.

Это было непростой задачей, поскольку, как можно наблюдать в любом сообществе, демогра-

фические и региональные различия (классовые, профессиональные и другие), локальные зависимости (разница между деревней, небольшим городом и крупным городом) определяют разнообразие социальных характеристик одного и того же сообщества. Кроме того, специфика развития тибетского народа, проживающего в изолированных друг от друга поселениях, что обусловлено горным ландшафтом их территории, привела к созданию множества языковых диалектов. На наших встречах по подготовке, планированию и оцениванию учебной книги случалось, что тибетские учителя из различных районов не могли напрямую общаться между собой и прибегали к услугам тибетских же переводчиков. Более того, как и взаимодействие диалектов, профессиональных и региональных различий, свое влияние оказывает возможность доступа к таким средствам коммуникации, как телевидение и радио. Средства массовой информации, осуществляющие вещание из источников, не связанных с тибетской культурой, также изменяют перспективу тибетской жизни и потребности тибетских детей.

Отмеченные особенности обусловили необходимость использования именно исследовательски-делового подхода. Если ученые в области социальных наук стремятся сохранять непредвзятость и беспристрастность, то в нашем случае суть проекта непосредственно касалась тех его участников, которые сами являлись носителями данной культуры и имели значительную заинтересованность в результатах работы и способах разрешения возникающих противоречий и различий.

Проблемы составления учебного плана в контексте разнообразия локальных традиционных знаний

Объединение в проекте ученых, являющихся представителями сообществ, которые находятся на разных стадиях модернизации, неизбежно влечет за собой появление спорных моментов. В данной части своей статьи я хотел бы пояснить, что хотя соединение идей и подходов, определяемых современной и постмодерной культурами в отношении изменений в системе образования тех культур, которые находятся в движении от домодерного состояния, может быть ценным и творчески продуктивным, тем не менее возникают разногласия по поводу самых разных вопросов.

В описываемом проекте профессор Клем Эйдельман и я были консультантами: профессор Эйдельман — в разработке учебной программы и методологии исследования, я — по вопросам детской культуры и феноменологии полевых работ. Помимо этого, мы принимали участие во всех семинарах и собраниях по планированию.

По мере реализации проекта, при компоновке контекста как минимум двух предметных областей в учебной программе между тибетскими учеными возникли разногласия. Помня, что мы, консультанты, являемся носителями иного типа сознания по сравнению с представителями домодерного и современного сообществ, а также представите-

лями другой культуры, мы задавались вопросом, какую роль мы можем сыграть в этой ситуации. Мы понимали, что нам не следует, да мы и не могли бы, “со знанием дела”, авторитетно рассуждать по поводу содержания и разнообразия культуры “других”. Тем не менее мы могли давать рекомендации по структуре формируемой программы, прибегая к примерам из нашего прошлого опыта, имеющим отношение к тому, как дети постигают мир вокруг них, а также комментировать эффективность тех или иных методов и стилей обучения в начальной школе. Время от времени мы все же оказывались вовлеченными в дискуссии на тему содержания и ценностей тибетской культуры, когда вставал вопрос о том, является ли релевантным и в какой степени соответствует требованиям тибетских школьников предполагаемое содержание создаваемой программы.

При разрешении подобного рода противоречий не бывает однозначного простого решения. В этом отношении тибетский проект Канадского агентства по развитию (CIDA) с его попыткой создать программу на основе местной культуры и традиционных знаний столкнулся с проблемой, свойственной социологии знания и антропологии политического действия. Каждый раз возникают сомнения по поводу того, чье же все-таки знание передается и какая из возможных перспектив развития локальных культур принимается в итоге. Вопрос о роли консультантов и представителей других культур в процессе создания коренными преподавателями нового учебного плана для их школ является весьма деликатным. Я предполагаю, что однозначных ответов на этот вопрос нет. В данном случае было существенно важно, что мы использовали феноменологический подход к осмыслению данной проблемы. Аналитическая феноменология высокоэффективна в определении предположений, принимаемых как должное, само собой разумеющееся вслед за ежедневными интерпретациями, которые мы осуществляем в нашем дискурсе. Как консультанты профессор Эйдельман и я смогли применить феноменологическую рефлексию к спорным моментам дискуссий, чтобы понять противоречия и разногласия между тибетцами, а также между нами и другими участниками с целью устранения барьеров между консультантами и тибетскими учителями, учеными.

Кроме того, мы поняли, какое большое значение имеет дружба и взаимоуважение между нами, когда столкнулись с ситуацией, в которой различия и противоречия никак не могли найти своего разрешения. И я отношусь к этому весьма серьезно. На протяжении работы над проектом мы заметили, как дружба между нами укреплялась, причем не только по причине совместного труда. Одним из наиболее значительных феноменологических постижений стало для меня то, что гораздо проще выстроить тесные дружеские отношения между представителями разных культур (дружбу, которая объединяет и преодолевает различия в концепциях космологий и формах сознания), чем пытаться наладить понимание того, как

и почему те или иные вещи работают или не работают в образовательных установках, либо демонстрировать эффективность каких-то идей. Дружеские узы преодолевают различия взглядов и суждений, укрепляя уважение друг к другу даже тогда, когда мы не можем увидеть обоснования, причин и мотивов, определяющих точку зрения другого. Таким образом, все то, что не могло быть разрешено в диалоге, находило ответ благодаря дружбе и уважению, признанию присущего другому человеку, другой личности гуманизма. Сотрудничество на такой основе при решении социальных проблем и проблем в сфере образования имеет свои перспективы в будущем.

Позвольте мне обратить внимание еще на один момент, который нашел объяснение благодаря, с одной стороны, различию мировоззрений трех групп исследователей и ученых, а с другой — соединению преимуществ домодерного, модерного и постмодерного типов сознания. Как я уже отметил в начале данного текста, система образования в Тибете находится в переходном состоянии. И эти перемены, как нам стало понятно, имеют большее значение, чем мнение какого бы то ни было отдельного человека, работа специальной группы или осуществленный проект. Я убежден, что есть некая историческая сила, которая, как водоворот, затягивает каждого из нас. Например, обстоятельства, которые привели меня в Северо-Западный Китай, не были зависимы от моих намерений или ожиданий. Когда проект был завершен и я первым взял в руки созданную нами книгу для чтения, я почувствовал, что оказался человеком, внесшим свой вклад в этот исторический момент, и я, усердный наблюдатель и благодарный участник, был увлечен течением перемен, происходящих в мире. И этот момент будет достойным и мощным стимулом для работы на следующем этапе нашего проекта, связанном с распространением и использованием этой книги в работе учителей во множестве тибетских школ.

Участников все больше: распространение новых учебных материалов среди тибетцев

В последние три года созданная нами Тибетская книга для чтения используется во многих тибетских школах в самых разных провинциях Китая: Гансу, Кингхай, Сичуан, а также автономной Тибетской области. Были напечатаны и распространены тысячи копий этой книги. В последую-

щие годы книга появится в учебной программе еще большего числа школ.

С целью распространения новой книги в рамках проекта был проведен недельный семинар для преподавателей тибетских школ. Собравшись из разных провинций и различных по демографической величине районов, эти учителя обсуждали опыт применения Тибетской книги для чтения в своих школах, давали оценку ее содержания и предлагаемых педагогических приемов, отмечая их плюсы и минусы. Для полноценного обсуждения данных вопросов пришлось существенно изменить некоторые организационные моменты, в частности, чтобы предоставить учителям-женщинам возможность принимать участие в открытой дискуссии. Дело в том, что по традиции отдельных провинций тибетские женщины должны во всем подчиняться мужчинам. Поэтому чтобы стимулировать женщин-учителей принимать равное с мужчинами участие в обсуждении, на семинаре организовались раздельные дискуссии, изменялась повестка дня.

Это один из примеров того, как благодаря избранному нами подходу к реализации проекта осуществляются инновации в тибетском образовании, повышается ценность и оправдывается цель создания материалов для чтения. В процессе взаимодействия домодерной, модерной и постмодерной культур произошло слияние требований, ритуалов, условий локальной культурной компетентности и норм других культур, что в результате способствовало пониманию проблем и ценностей, важных во все мире, включая такие вненациональные ценности, как гендерное равноправие.

Будущее локального и глобального знания

Мир сегодня — это множество локальностей, взаимодействующих горизонтально и на основе демократических принципов. И достижения различных культур и их окружения являются всеобщим достоянием. Каждая общность передает багаж своих знаний, рожденных из общения с окружающей средой, своим будущим поколениям и другим общностям. Неугасимая мечта любого сообщества — передать свои знания, опыт, мудрость будущим поколениям, и чтобы каждое следующее поколение приносило что-то новое в эту сумму знаний и опыта. Будущее тибетского сообщества находится сегодня в руках тибетских учителей и детей, как и будущее Алтая — в руках алтайских учителей и детей.

Примечания и ссылки

¹ Участие в проекте принимали доктор Бардин Нима, декан факультета образования (Сичуаньский нормальный университет, Китай), профессор Ван Мингганг, декан факультета образования (Северо-Западный нормальный университет, Китай), профессор Джо-Энн Арчибалд (Университет Британской Колумбии, Канада), профессор Лайа Люо (Университет северо-западных меньшинств, Китай), профессор Клем Эйдельман (Университет чтения, Англия), члены Хезуо Нормал Колледж (Тибетская автономная область, Китай), учителя тибетских начальных школ в Китае, а также профессор Роналд Силверс (Институт Онтарио по исследованиям в области образования при Университете Торонто, Канада).

² Harrell S. Cultural Encounters on China's Ethnic Frontier. — Seattle: The University of Washington Press, 1995.

Н.А. Содоноков
(г. Горно-Алтайск)

ВЗАИМОСВЯЗЬ ЧЕЛОВЕКА И ПРИРОДЫ В КУЛЬТУРЕ АЛТАЙЦЕВ И ИХ ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ

Изучение культур народов мира показывает, что для каждого этапа характерна определенная система представлений о мире. Она целостна, как сама жизнь. “Основной способ понимания мира в древности... была мифология”¹ и эти мифологические представления сохраняются по сей день.

Традиционная система взглядов на мир современных алтайцев — взглядов, которые как бы ни были они архаичны, продолжают существовать в действительности, оказывают опосредованное воздействие на педагогическую современность.

Содержание народной педагогики охватывает и отношение к прекрасному природы, и своеобразные законы красоты, существующие в его представлениях. Эстетическое отношение к действительности проявляется, прежде всего, в отношении к природе, умении восхищаться ее красотой, понимать и ценить ее. Особенности красоты формировались вместе с развитием человека и обуславливались влиянием на него окружающей среды. Особенностью эстетического воспитания является отношение к прекрасному, умение творить, а эффективным средством воспитания — устное народное творчество и окружающая среда.

Исследование эмоционально-целостного мировосприятия, с помощью которого алтайцы утверждают себя в предметном мире и которое они передают от поколения к поколению, помогает раскрыть приемы и методы народной педагогики алтайцев, выявить средства и факторы воспитания.

Для алтайцев-кочевников природа была единственным источником вдохновения и творческой деятельности. “Природа — это действительность, данная человеку и природная действительность самого человека. Поэтому изображаемая человеком картина мира представлялась в течение многих веков картиной природы”.

В представлении алтайцев, вся живая природа, как и человек, растет, живет и умирает, поэтому они считают, что к природе нужно относиться очень бережно, и никогда без надобности не позволяли ломать ветки, срывать цветы и т.д. Деревья, по мнению алтайцев, подобны людям. Они испытывают боль, болеют и даже плачут, когда человек надрезает кору или рубит. Деревья могут понимать язык людей, и, как в человеческом обществе, среди них есть молодые и старые, могучие и слабые. “Дерево — универсальный образ древней мифологии во всем мире. Как и гора, дерево выступает в роли центра мира и той вертикали, что связывает землю с небом”². С деревом ассоциируются все наиболее важные процессы, происходящие в природе и в обществе, это идеальный образ природной, ритмично возобновляемой жизни.

В представлении алтайцев, “мир как целое” состоит из нескольких слоев (верхний — небо,

светило, вершины гор; средний — стволы деревьев, горы, долины; нижний — корни деревьев, подземелье, где хозяином является Эрлик) и каждый слой имеет своих духов-хозяев. А между ними находится человек и место человека. О целостности мироздания говорится так:

Алтай мой с луною и солнцем,
Лесами и тайгой,
С целебными источниками!

Алтайцы тесно связаны с природой и почитают ее как живого человека. Такое бережное отношение к ней позволяет человеку выжить в суровых климатических условиях, поскольку природа служит неиссякаемым источником и гарантом жизни. За поддержкой человек обращается ко всем объектам природы:

О, Бог мой всевышний!
Небо с луною и солнцем,
Алтай мой с лесами и горами,
Сохрани мою душу!

Здесь природа и Вселенная представляется едиными, а образ Алтая — “айлу-кунду” (дословно “дерево-камень”, т.е. “леса-горы”), “айлу-кунду”, т.е. “луна-солнце” и каждая часть обладает такими признаками, как “байлу” (почитаемый), “ээлу” (имеющий хозяина), “тынду” (одушевлена). Человек как дитя природы просит помощи сохранения и продолжения жизни своего рода и себя. Говоря о продолжении рода, отметим, что каждый алтайский род имеет разнообразные символы — это их родовая территория, священные горы, тамги, птицы и животные. Введение этих маркеров вносило порядок и “законообразность” в окружающий человека мир”³. Священная гора является как бы аккумулятором всей жизни, что течет на родовой территории. Более того, она “почитается как существо изначальное и потому называется *тос* — “корень” рода, его основание, опора и начало”⁴. Каждая священная гора имеет свое имя и мифологию. Например, священной горой рода *толос* является гора Алтын-Туу, находящаяся на южном берегу Телецкого (Толоского) озера. “Название каждой священной горы у человека ассоциировалось с более обобщенным, широким понятием Алтай. В понимании древних людей Алтай — это нечто священное, великое, олицетворение целого мира. Поэтому адресуя благопожелание к родовой горе, родовую гору связывали с Алтаем”⁵. Исходя из целостного восприятия человека и природы, идеи глубинного тождества сущего и сам человек понимался как природный объект среди других объектов. Человек теснейшим образом связан с иными формами жизни. Бесконечность и непрерывность жизни

в мире предполагает изоморфность ее проявлений, обнаруживает черты сущностного единства в горе, растений, звере и человеке. Мировоззрение народа ориентировано, в первую очередь, на выявление черт тождества и сходства. Человек сам осознает себя в связях с живой природой.

Вера в реальное существование сверхъестественных сил — богов, духов составляет основу мировоззрения. Мировоззренческие представления, комбинируя различные элементы, создает такие образы, которых нет в реальной действительности. Человек, не отделяя себя от природы, сравнивает себя с явлениями и силами природы. Отсюда, «наблюдая ряд явлений, он приписывает себе возможность вызывать или производить те же явления природы, с другой стороны приписывает силам природы и неодушевленным предметам способности и возможности, присущие только человеку, вообще наделяет природу такой же жизнью, какой живет сам, т.е. одухотворяет»⁶. Таким образом, можно сказать, что в представлении народа, все окружающие явления природы и предметы имеют души и духов, которые населяют все слои и независимо от места обитания разделяются на «чистых» и «нечистых».

Из вышеизложенного можно сделать вывод, что благополучие человека зависит от отношения человека к природе, от его нравственно-экологической воспитанности, от знаний законов природы.

Для формирования ответственного отношения к природе, в основе которого лежат понимание универсальной ее ценности, глубокие знания и умения, наиболее приемлемой является биология, которая знакомит и формирует понимание природных предпосылок физического и духовного здоровья человека. Каждый раздел биологии дает возможность раскрыть противоречие между природой и человеком, которое породило экологическую проблему, установить связи проблемы с идеями охраны природы, опереться на теоретические концепции. Формирование ответственного отношения к природе может происходить и в рамках междисциплинарной интеграции, особенно с дисциплинами гуманитарного цикла, например, на уроках родной литературы.

Родная литература является наиболее связанной с миром природы, так как образы красоты, глубокое и тонкое ее восприятие ярко раскрывают духовные связи между человеком и миром природы. Через переживания авторов и героев произведений раскрывается и собственно величие природы, что мир природы освобождает человека от всех побочных, суетных наслоений и т.д. Во многих произведениях гармонически сочетаются любовь к родной природе, знания о ней и понимание ее тонкой красоты. На уроках литературы можно также углубить знания, полученные на уроках биологии или географии.

Для формирования ответственного отношения к природе применяются различные подходы — лекции, беседы, встречи, диспуты, экскурсии и т.д. Важную роль в этом играют этнопедагогические аспекты.

Целесообразное использование этнопедагогических аспектов не только обогащает экологическое образование, но и повышает экологическую культуру и воспитанность по отношению к природе. Такой подход формирует умение глубоко осмысливать характер взаимосвязи человека и природы, взаимозависимость человека от окружающей среды, чувство любви к природе, способность наслаждаться ее гармонией и красотой, навыки и правила поведения в природе, сознательное отношение к соблюдению норм, экономному расходованию природных ресурсов.

У алтайцев в древности не было целенаправленного экологического воспитания, писанных законов и правил о поведении и взаимоотношениях людей и природы, тем не менее жизнь была подчинена общепринятым нормам морали, регламентирующим отношение человека и природы. Существовал целый кодекс морально-этических указаний, поучений, как жить в согласии с окружающей природой, соблюдать вековые традиции бережного и уважительного отношения к природному миру.

В общении с учащимися нужно стараться пробудить у них чувство жалости к живому существу, соответствующую реакцию и чувства возмущения, негодования по поводу экологической безграмотности и безответственного поведения, сформировать потребность в активной действенной защите природы. Экологическое воспитание есть своеобразный синтез нравственного и интеллектуального, трудового и эстетического воспитания личности, проявляющийся в ее отношении к окружающей природной среде.

Использование материалов и средств природы, научных и этнопедагогических подходов к анализу окружающей среды способствует глубокому пониманию живой природы, созданию основы для экологически грамотного совершения поступка в повседневной жизни. Общение учащихся с природой развивает экологическую культуру, формирует экологическую этику и создает радостные эмоции. По словам М.Г. Тайчинова, «экологическая культура и экологическое воспитание были самой сутью народной педагогики»⁷. Такой подход позволяет понять неразрывную связь человека и природы и зависимость человека от нее.

Прекрасное отношение детей с природой нужно воспитывать с малолетства, потому что именно в этом возрасте прочно усваивается взаимосвязь и зависимость человека от природы. Например, многие алтайские дети в летние каникулы проводят в стоянках, помогая родителям пасти скот, и часто остаются наедине с природой, и знание ее законов и правил обращения с природой важна для них.

Алтай для алтайца есть реальный и надежный мир, сердцевина мироздания. Человек находится здесь под защитой гор, деревьев, предков, сознавая, что разрушение одной системы приводит к разрушению другой, что человек и природа взаимосвязаны, а забота о природе есть забота и о человеке.

Примечания и ссылки

- ¹ См.: *Мифология народов мира*. — М., 1991. — Т. 2. — С. 12.
- ² См.: *Сагалаев А.М.* Алтай в зеркале мифа. — Новосибирск, 1992. — С. 87.
- ³ См.: *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. — Новосибирск, 1990. — С. 20.
- ⁴ См.: *Сагалаев А.М.* Алтай в зеркале мифа. — С. 64.
- ⁵ См.: *Катаи С.С.* Мифы, легенды Горного Алтая. — Горно-Алтайск, 1978. — С. 52.
- ⁶ См.: *Сагалаев А.М.* Мифология и верование алтайцев: Центрально-азиатские влияния. — Новосибирск, 1984. — С. 178.
- ⁷ См.: *Тайчинов М.Г.* Народные традиции и религиозная культура в воспитании учащихся. — М., 1994. — С. 18.

С.М. Молоков
(г. Тюмень)

ИЗ ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ШКОЛЫ У МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА В 60–70-Е ГОДЫ XX ВЕКА (на примере Таймырского и Эвенкийского автономных округов)

Введение всеобщего среднего образования в середине 60-х годов прошлого века означало новый этап в развитии советской общеобразовательной школы. Обращаясь к этому историческому опыту, рассмотрим некоторые аспекты организации общего образования у народов Севера Красноярского края. Введение всеобщего среднего образования в этом регионе совпало по времени с ликвидацией малокомплектных школ и проводившейся кампанией по переводу народов Севера на оседлый образ жизни.

В этих условиях остро встала проблема укрепления материальной базы школ и интернатов. Как свидетельствуют архивные документы тех лет, далеко не везде были созданы нормальные условия для жизни и учебы детей. Здания многих школ находились в аварийном состоянии, количество проживающих в интернатах детей в 2–3 раза превышало допустимые нормы. Койки располагались в интернатах в два яруса, дети спали по два человека на одной койке. Например, на Таймыре в 1969 г. в 25 интернатах, рассчитанных на 1065 мест, проживали 2014 воспитанников¹. Нередко школьники занимались при керосиновом освещении.

Партийные и советские органы края и округов приняли немало решений, направленных на укрепление материальной базы школ. В частности, разрешалось объединять средства предприятий и совхозов (с их согласия) на строительство школ на селе². Определенную роль играла шефская помощь промышленных предприятий. Однако постановления часто носили декларативный характер и во многих случаях не выполнялись.

В результате в середине 70-х годов в приспособленных помещениях располагались только 44% сельских средних школ, 60% восьмилетних и 53% начальных, учащиеся занимались преимущественно в две смены. Из-за отсутствия необходимых площадей лишь незначительная часть сельских школ была переведена на кабинетную систему обучения. Во многих из них отсутствовали мастерские, спортзалы. Строительство новых школ велось неудовлетворительно. До 70% школьных объектов сдавались с нарушением сроков. Не воз-

де привлекались для строительства средства колхозов и совхозов. Оставляли желать лучшего и жилищные условия учителей сельских школ³.

Из-за неудовлетворительных жилищно-бытовых условий из округа каждый год выбывало 25–30 учителей, что обостряло положение с педагогическими кадрами.

В середине 60-х годов каждый четвертый из работающих в школах Эвенкии учителей был из народов Севера, из них 10 человек имели высшее образование и 48 — среднее педагогическое. Заслуженным авторитетом пользовались такие учителя — представители коренного населения, как Г.В. Будаскина, А.И. Каплина, Р.Г. Чичерина, Н.Т. Терехова, И.А. Ярыгин и др.⁴

Местные органы власти постоянно держали в поле зрения вопросы повышения квалификации учителей. В Эвенкийском округе на базе средних школ ежегодно проводились семинары. Так, в связи с введением в начальных школах изучения эвенкийского языка был проведен семинар по методике его преподавания. В Таймырском округе работали школы передового опыта, методические объединения, проводились семинары директоров школ, завучей, воспитателей интернатов. Перед 1972/73 уч. годом учителя прошли переподготовку в связи с переходом на новые программы. При окружном отделе народного образования была создана школа резерва руководящих кадров, особенно из представителей народов Севера, поскольку из 22 руководителей начальных школ представителями народов Севера были только четыре. Ставилась также задача, чтобы все учителя четвертых-десятых классов имели высшее образование: в то время из 176 работников, не имевших высшего образования, заочно учились только 16 человек⁵.

В результате принятых мер улучшился качественный состав учительских кадров. На Таймыре в 1972 г. по сравнению с 1967 г. количество учителей с высшим образованием увеличилось на 12%, составив 50% их общего числа. Среди учителей из народов Севера численность имеющих высшее образование увеличилась на 28,2% и также достигла половины. В результате, если

в 1967 г. учителя из коренного населения составляли 17% от всех учителей округа, а из имевших высшее образование представителей народов Севера было лишь 10%, то в 1972 г. — соответственно 21,8 и 21,1%⁶.

Сделанные нами расчеты показывают, что количество учителей из народов Севера в Таймырском и Эвенкийском округах увеличивалось в исследуемый период более быстрыми темпами, чем их общее число.

В 1965 г. в 37 школах на Таймыре обучалось 6642 учащихся, в том числе 1533 представителя народов Севера. В 1965/66 уч. году десятые и одиннадцатые классы закончили 68 детей коренного населения. В 1968 г. в округе в числе выпускников десятых классов был 21 представитель народов Севера. Однако это почти в три раза меньше доли, которую составили дети аборигенов среди всех учащихся⁷.

За 1965–1970 гг. на Таймыре восьмилетнее образование получили 2485 человек, в том числе 457 из народов Севера, среднее — соответственно 1141 и 104 чел. Контингент учащихся вырос на 10%, а учащихся — представителей народов Севера — на 22,5%⁸. Таким образом, переход к всеобщему среднему образованию молодежи на Енисейском Севере был далеко не закончен. В 1972 г. в девятых классах Таймырского округа продолжали образование 91,6% выпускников восьмых классов — представителей народов Севера⁹.

Серьезной проблемой продолжало оставаться второгодничество, причем значительную часть второгодников составляли дети коренных жителей. Это во многом было связано с отсутствием преподавания в школах родного языка. В середине 60-х годов обучение на родном языке проводилось только в подготовительных классах. В Эвенкийском округе эвенкийский язык не преподавался как предмет ни в одной из начальных школ. Хотя имелись и кадры учителей для его преподавания и специальные учебники для школ Севера, обучение велось по учебникам массовых школ.

В начале 70-х годов в округах были предприняты меры по совершенствованию системы образования детей аборигенов. В Эвенкии в целях более полного их охвата обучением в окружном и районных отделах народного образования, в сельских Советах были введены карточки индивидуального учета, на Таймыре окружные власти начали перевод всех национальных школ на учебники для школ Крайнего Севера, изменилось и содержание трудового обучения сельских национальных школ, которое стало ориентироваться на изучение основ сельскохозяйственного производства. В 1974 г. в Хатанге состоялось Первая окружная научно-практическая конференция по вопросам совершенствования учебно-воспитательного процесса в национальных школах.

В этом районе было наибольшее количество представителей народов Севера и учителя успешно работали с ними¹⁰.

Интересный опыт был и в Туринской средней школе-интернате Эвенкийского округа, в которой из 365 учащихся 263 являлись представителями народов Севера. В 1973 г. в ней преподавался эвенкийский язык, работали факультативы и предметные кружки, в том числе по основам оленеводства и звероводства, был создан школьный ансамбль песни и пляски “Иманнакан”. В развитие этих тенденций было решено организовать ежегодную учебно-производственную практику в оленеводческих бригадах, на зверофермах для учащихся восьмых-девятых классов школ округа¹¹. На уроках домоводства девочки осваивали навыки по выделке шкур, украшению изделий бисером, пошиву изделий из меха. Программа уроков труда для мальчиков включала такие темы, как изготовление моделей нарт, простейших орудий лова и т.п.

Все это не могло не сказаться на росте успеваемости. Так, в Таймырском округе успеваемость учащихся — представителей народов Севера возросла с 88,3% в 1965 г. до 99,2% в 1975 г. Если в 1969/70 уч. году из каждой тысячи первоклассников-аборигенов, пришедших в школу восемь лет назад, своевременно закончили восемь классов 489 чел., то в 1974/75 уч. году — 940 чел¹². В Эвенкии в 1975 г. своевременно окончили восемь классов 99% учащихся из народов Севера от пришедших в 1967 г. в первый класс (в 1974 г. — 74,3%), среднюю школу закончили 50% поступивших в 1965 г. в первый класс (в 1974 г. — 32%), 94,7% выпускников девятого класса окончили десятый класс (в 1974 г. — 74%)¹³. В 1975 г. по сравнению с 1974 г. рост показателей был еще более значительным.

Однако, по нашему мнению, “всеобщность” образования в принципе не могла быть достигнута. Серьезной проблемой в исследуемый период было формирование сети школ вследствие закрытия малокомплектных школ и перевода детей народов Севера в школы-интернаты. Издержки интернатской системы показаны в наших публикациях на примере Тюменского Севера¹⁴. Правда, в Красноярском крае, в отличие от Тюменской области, более осторожно подошли к ликвидации малокомплектных школ. Органы власти на краевом и окружном уровнях не торопились отказываться от начальных малокомплектных школ, считая, что с их закрытием произойдет отток трудоспособного населения из сельскохозяйственного производства¹⁵.

Следует признать, что не только политика, но и природно-географические факторы, а также этническое происхождение влияли на образовательные возможности населения. Ни равенство предоставляемых возможностей, ни даже льготы не могут гарантировать равенство результатов.

Примечания и ссылки

¹ Центр хранения и изучения документов новейшей истории (ЦХИДНИ) Красноярского края, ф. 26, оп. 42, д. 41, л. 158.

² ЦХИДНИ, ф. 35, оп. 45, д. 8, л. 154, 155.

³ ЦХИДНИ, ф. 26, оп. 59, д. 27, л. 45.

⁴ ЦХИДНИ, ф. 35, оп. 38, д. 2, л. 155, 157.

⁵ ЦХИДНИ, ф. 28, оп. 58, д. 5, л. 15, 16.

⁶ Подсчитано автором по: ЦХИДНИ, ф. 28, оп. 59, д. 1, л. 21; ф. 26, оп. 59, д. 112, л. 217.

⁷ Подсчитано автором по: ЦХИДНИ, ф. 26, оп. 39, д. 77, л. 70.

⁸ ЦХИДНИ, ф. 28, оп. 63, д. 3, л. 46.

⁹ ЦХИДНИ, ф. 26, оп. 59, д. 112, л. 216.

¹⁰ Советский Таймыр. — 1974. — 28 марта.

¹¹ ЦХИДНИ, ф. 35, оп. 44, д. 4, л. 28—33.

¹² Советский Таймыр. — 1975. — 24 июля.

¹³ ЦХИДНИ, ф. 35, оп. 46, д. 29, л. 52.

¹⁴ См.: *Молоков С.М.* Социокультурные факторы охраны прав детей народностей Севера // Научные исследования высшей школы: Материалы итоговой научно-практической конференции. — Тюмень, 1995. — С. 94–95; *Он же.* Школьное образование детей народов Севера: Уроки недавнего прошлого // Научные исследования высшей школы. — Тюмень, 2000. — С. 139–140.

¹⁵ ЦХИДНИ, ф. 35, оп. 45, д. 12, л. 24; ф. 26, оп. 63, д. 133, л. 51.

М.В. Кравцов, Н.В. Кергилова
(г. Новосибирск)

ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ КОММУНИКАТИВНОЙ КОМПЕТЕНТНОСТИ

Особенности формирования современного общества позволяют говорить о том, что понятие “государственная граница” постепенно переходит в разряд условных понятий. Мы начинаем жить в обществе, в котором нет четкой связи национальность — государство. Как правило, на территории большинства стран проживают несколько национальностей, и одна национальность проживает на территориях, принадлежащих нескольким странам. Например, Россия — одна из самых многонациональных стран. Из более чем 2000 этносов, проживающих на нашей планете, более 150 представлены на российской земле.

Благодаря достижениям научно-технического прогресса физическое расстояние между людьми становится все менее заметным. Интернет, спутниковая связь, мобильные телефоны и т.д. позволяют нам поддерживать контакты в любое время, а воздушные суда, железнодорожный транспорт и скоростные автомагистрали позволяют в кратчайшие сроки попасть не только в другую страну, но и в другую часть света. Общество становится более открытым. А на фоне этого идет перемешивание различных этнических групп.

Однако нельзя не отметить, что в условиях глобализации и интеграции число “классических” международных войн уменьшается, а количество гораздо более кровопролитных межнациональных конфликтов постоянно растет. Межнациональные конфликты стали приметой нашего времени. Войны в Ираке, Палестине и Израиле подробно освещаются в средствах массовой информации. Все чаще возникают конфликты на национальной почве в России (как, например, Чеченская война), которые так или иначе затрагивают подрастающее поколение, активизируют миграционные процессы, отрицательно влияют на взаимоотношения между представителями разных национальностей.

Согласно Г.Н. Волкову, существует четыре подхода к урегулированию межэтнических отношений: интеграция, ассимиляция, деэтнизация и истребление¹. Этнопсихология и этнопедагогика, ориентируясь на интеграцию, учитывают то

обстоятельство, что узнать народы по-настоящему можно только по их исторически сложившейся системе воспитания. Гипертрофированное представление о человеческом факторе лишается всякого смысла, если не учитывать этнический фактор, что доказывает сегодняшнее положение в Чеченской республике.

В исследованиях причин национальных конфликтов важная роль отводится понятию “этническая группа”. Этническая группа — обособленная часть народности или нации, сохраняющая некоторые наиболее значимые особенности языка, культуры, быта. Обособляясь по национально-этническому, религиозно-общинному, языковому, культурно-бытовому признаку, такие группы образуют субэтнические, этноконфессиональные, этнолингвистические общности, которые со временем начинают претендовать на определенный этнологический статус. Мировая практика показывает, что от статуса, от положения этнических меньшинств зависит прочность социально-политического бытия. В нестабильной ситуации наибольший дискомфорт ощущают те этнические группы, которые особо нуждаются в уверенности относительно своих прав без ущемления и унижения, без риска потерять собственную самобытную культуру. Поэтому многие этнические конфликты фактически суть следствие положения их в более широком обществе. Многие конфликты возникают из-за недопонимания между культурами, незнания правил, традиций и устоев жизни другого населения, невосприятия тех других как самих себя, неуважения к человеку, которого не понимаешь. Некогда, на ранних этапах становления человечества, община воспринималась не как совокупность субъектов, а как один субъект “Мы”. И отщепление “Я” от общины шло историческим путем. Восприятие другой общности было на уровне “Мы” — “Они”, “Мы” и “не-Мы”, т.е. “немые” не могут говорить вообще. Этих “немых” как чужой вид можно было убивать или поработать. Вспомним этимологию слова *варвар*. Греческое слово βαρβαρος — варвар, которое прежде выводили из халдейского

“бар” — вне (extra), “барья” — чужеземец (extraneus). Слово “варвар” имело у греков и римлян не это общее значение, а подразумевало лишь невнятно, непонятно говорящего, говорящего нечленораздельно. Варваров в свое время не считали за людей. Равнозначность народов наступила лишь в результате длительного процесса общения между этими обществами. Недаром слова *общество* и *общение* имеют один общий корень.

М.М. Бахтин определял сущность человека через диалог: «Личность нельзя раскрыть ни как объект безучастного нейтрального анализа, ни путем вчувствования — она сама должна раскрыться в диалоге с “Другим”». По Бахтину, сущность человека раскрывается именно во внутреннем и внешнем общении.

Следовательно, что дегуманизация жизни напрямую связана с недостатком качественного общения. Прекратить межнациональные конфликты можно только совместными усилиями государств, дипломатии, общественности. Путь к миру лежит через поиски компромиссов и взаимопонимание, через формирование культуры межнационального общения, что является целью этнопедагогики.

Культура межнационального общения может формироваться по таким направлениям, как:

- ◆ воспитание глубокого уважения к многонациональному народу и любви к отечеству;
- ◆ формирование уважения к общественным принципам равноправия и самоопределения народов;
- ◆ воспитание любви к родному языку, литературе, истории и культуре своего народа, формирование четкого национального самосознания и чувств, которые не противопоставляют свой народ другим народам;
- ◆ формирование уважительного отношения к людям иных национальностей, согражданам многонациональной страны, к их языку, культурным ценностям;
- ◆ формирование тактичности в оценке традиций, обычаев, ритуалов разных народов, формирование непримиримого отношения ко всем формам проявления шовинизма, национализма, расизма, воспитание ненависти к геноциду, фашизму и иной расовой, национальной или религиозной исключительности.

Культура межнационального общения невозможно просто научить, так как это не сумма знаний, а определенный способ миропонимания, совокупность общекультурных норм и принципов поведения. Изложенные выше принципы культуры межнационального общения должны стать нормой жизни и стилем поведения для гражданина многонационального государства.

На современном этапе идет поиск новых путей реализации национальной политики, которая опиралась бы на социальные механизмы, помогающие снимать напряженность в отношениях между нациями и народностями. Одним из таких регуляторов, несомненно, является национальное образование, которое при рациональной его организации может эффективно решать задачи

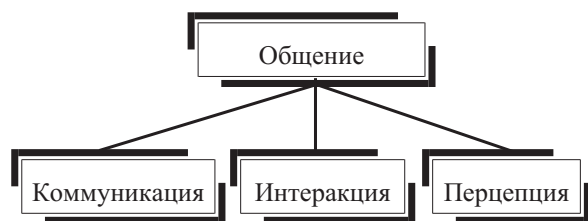
возрождения и развития национальной культуры, воспитания молодежи на основе диалога культур, способствовать гармонизации межнациональных отношений, духовной консолидации народов.

Сегодня ученые все больше приходят к выводу, что необходимо уходить от стихийного обучения общению. До недавнего времени человек приобретал навыки общения исключительно самостоятельно. Этот “естественный” путь совершенствования коммуникативной компетентности идет через накопление коммуникативного опыта на основе непосредственного участия в общении с людьми другой национальности.

Человек черпает сведения о проблемах межличностного взаимодействия и способах их разрешения из литературы, по каналам СМИ, естественно приобщаясь к коммуникативной культуре общества. Средства анализа коммуникативных ситуаций в виде образных и символических форм, получаемые из культурной среды, позволяют ему проводить синтез и классификацию эпизодов социального воздействия. Но при стихийном процессе научения могут складываться и неадекватные познавательные схемы, деформирующие коммуникативные взаимодействия. Не случайно современные образовательные программы включают дисциплины, позволяющие теоретически и практически подойти к вопросам общения. Сегодня во многих странах межкультурная компетентность входит в набор необходимых знаний современных специалистов самого широкого круга. Одним из таких теоретических блоков является этнопсихология коммуникативной компетентности, призванная решать проблемы межличностного и межкультурного взаимодействия. Принципиальным представляется комментарий тех случаев, когда расхождения в разных невербальных культурах вызывают затруднения в межкультурном диалоге, — от состояния психологического дискомфорта, ошибочных интерпретаций и неадекватных реакций на поведение партнера до серьезных коммуникативных неудач.

Прежде чем анализировать этнопсихологические особенности коммуникативной компетентности, определим само понятие “общение”, место коммуникативной компетентности в структуре общения и ее роль в структуре межличностного общения. Под общением понимается “сложный многоплановый процесс установления и развития контактов между людьми, порождаемый потребностями в совместной деятельности; включает в себя обмен информацией, выработку единой стратегии взаимодействия, восприятие и понимание партнера; а также осуществляемое знаковыми средствами взаимодействие субъектов, вызванное потребностями совместной деятельности и направленное на значимое изменение в состоянии, поведении и личностно-смысловых образованиях партнера”².

Г.М. Андреева выделяет в общении три взаимосвязанные стороны: коммуникативную, интерактивную и перцептивную³, т.е. структура общения может быть представлена в виде следующей схемы:



Коммуникативная сторона общения, или коммуникация в узком смысле слова, предполагает обмен информацией между общающимися индивидами, интерактивная — организацию взаимодействия между общающимися индивидами, т.е. обмен не только знаниями, идеями, но и действиями. Перцептивная сторона общения представляет собой процесс восприятия и познания друг друга партнерами по общению и установления на этой основе взаимопонимания. Это то ключевое звено, благодаря которому формируется положительный либо отрицательный настрой собеседников друг к другу. Эта составляющая общения отвечает за установление взаимопонимания и согласия между людьми.

Принимая, что отдельные блоки системы общения сильно взаимосвязаны, остановимся на процессах коммуникации как средстве достижения результатов перцепции.

Исходя из представления о коммуникативной компетентности как об определенном комплексе качеств (этно-, социально-психологических эталонов, стандартов, стереотипов поведения), необходимых для оптимального осуществления межличностных норм общения и поведения, являющихся результатом личного опыта и специального обучения, становится понятным необходимость изучения этнопсихологических особенностей коммуникативной составляющей общения. Говоря об этнопедагогической подготовке учителя, мы отмечаем профессиональную педагогическую компетентность, необходимую для выполнения конкретных видов деятельности: конструктивных, организаторских и коммуникативных. Нас интересует коммуникативная компетентность, т.е. возможность устанавливать отношения, регулируемые этнопедагогическими нормами, общение с учениками с использованием этнопедагогических средств, ведение диалога с учетом особенностей национальной психологии партнера, использование в общении национально-вербальных и невербальных средств коммуникации, применение структурных и семантических особенностей родного языка, богатство его словарного запаса, средства, обеспечивающие выразительность речи, ее образность, доступность, убедительность.

Межличностная коммуникация осуществляется не только при передаче словесной информации. Обмен сообщениями обычно происходит на двух уровнях — вербальном и невербальном, т.е. на уровне “содержания” и “отношения”. В первом случае мы передаем информативные сообщения, во втором сообщаем свое видение собеседника, отношение к нему. Причем это отношение устанавливается, как правило, за счет невербальных символов. В свою очередь невербальная информация передается по таким каналам, как про-

ксемика (положение и перемещение в пространстве), внешность, мимика, взгляд, кинесика (жесты, телодвижения), паравербальный канал (фонетические особенности речи), тактильная коммуникация (касания). В каждом из них существуют национальные различия, которые влияют на успешность межкультурного взаимодействия.

Как установил Альберт Мейерабиан, передача информации происходит за счет вербальных средств (только слов) на 7%, за счет звуковых средств (включая тон голоса, интонацию звука) — на 38% и за счет невербальных — на 55%. Аналогичные исследования относительно доли невербальных средств в общении людей провел профессор Бердвиссл, установив, что в среднем человек говорит словами в течение 10–11 минут в день, и что каждое предложение в среднем звучит не более 2,5 сек. Как и Мейерабиан, он обнаружил, что словесное общение в беседе занимает не более 35%, а 65% информации передается с помощью “невербалики”.

Однако несмотря на такое соотношение вербального и невербального потока, объем внимания к ним прямо противоположен. Каждый из нас знаком, либо изучает один или несколько языков, будь то родной, иностранный язык или язык программирования, но вот с невербальным языком жестов, мимики и телодвижений знакомы далеко не все. Впервые серьезным исследованием этого языка занялся в конце 70-х годов Аллан Пиз — признанный знаток психологии человеческого общения и автор методики обучения основам коммуникации.

Жест усиливает воздействие, формирует эмоциональное настроение, демонстрирует отношение говорящего к излагаемому материалу и к своему собеседнику, выступает важным компонентом обратной связи с партнером по общению, т.е. выполняет функции усилителя как в профессиональной деятельности учителя, так и в любом другом взаимодействии индивидов. Вот почему важно овладеть всеми средствами невербальной коммуникации. В общении одновременно воспринимаются выражение лица, жест, поза. Причем реакция по визуальному каналу часто опережает вербальную. И степень доверия к невербальной информации значительно выше.

Несмотря на то, что язык жестов является универсальным, т.е. понятным разным людям, кодирующим свою информацию в разных семиотических системах, тесная связь жестов с речью наложила все же на них ряд национальных, социальных и индивидуальных ограничений. Как вербальные языки отличаются друг от друга в зависимости от типа культур, так и “невербалика” одной нации отличается от невербального языка другой нации.

Национальный характер многих жестов подтверждают факты. Например, англичане, итальянцы и русские по-разному машут рукой при прощании. Восточные народы, в отличие от европейцев, при приветствии складывают ладони перед грудью, а конголезцы дуют на ладони. Культурными нормативами определяется сила и частота жестикуляции. Английский психолог Майкл Арчил, изучая язык жестов во время своего круго-

светного путешествия, установил, что на протяжении часового разговора финн прибегает к жесту куляции в среднем один раз, итальянец — 80, француз — 120, а мексиканец — 180. Русские, по наблюдению Е.П. Петровой, отличаются относительно сдержанностью и употребляют примерно 40 жестов в час. Язык французов и латиноамериканцев наиболее экспрессивен, и жестикулируют они двумя руками⁴.

Мы взяли за основу наблюдения национальных различий жестикуляции у Алана Пиза и, дополнив ее своими наблюдениями, предлагаем вашему вниманию.

Как правило, основные коммуникационные жесты во всем мире не отличаются друг от друга: когда люди счастливы, они улыбаются, когда печальны — хмурятся, когда сердятся — у них сердитый взгляд, но если уж отличаются, то порой кардинально, вплоть до противоположного смысла. Кивание головой почти во всем мире обозначает “да” или утверждение, покачивание — отрицание или несогласие. Последний жест можно считать изобретением детства: когда маленький ребенок наелся, он крутит головой из стороны в сторону, чтобы увиливать от ложки, с которой родители кормят его, а вскоре приучается использовать покачивание головой для выражения своего несогласия и отрицательного отношения. Однако население Болгарии пользуется этими жестами в прямо противоположных ситуациях: кивок головой вниз означает “нет”, а покачивание головой — “да”. Такое различное понимание, казалось бы, единого для всех жеста, может быть обусловлено историческими фактами в жизни той или иной страны, которые могли повлиять на изменение его смысла.

Жест, когда рука сжата в кулак, а большой палец выкинут и направлен вверх, также имеет несколько значений, в зависимости от места его использования. В Америке, Англии, Австралии и Новой Зеландии поднятый вверх большой палец имеет три значения. Обычно он используется при голосовании на дороге в попытках поймать попутную машину; второе его значение — “все в порядке”, а когда большой палец резко выбрасывается вверх, это становится оскорбительным знаком⁵.

Происхождение этого жеста мы связываем с эпохой Римской империи, когда император во время гладиаторских боев миловал или казнил бойца. Направленный вверх большой палец указывал на благоприятное расположение, а направленный вниз говорил об отрицательном отношении и означал, что он хочет раздавить гладиатора этим пальцем. Современное толкование жеста, когда большой палец направлен вниз, означает неважное состояние дел.

“О’кей” или “кружок” из пальцев как жест стал популярным в Америке в начале XIX в., именно тогда пресса начала компанию по сокращению слов и ходовых фраз до их начальных букв. Существуют разные мнения относительно того, что обозначает аббревиатура “OK”. Некоторые считают, что она обозначает “all correct” — все правильно, но в результате орфографической ошибки превратились в “Oll — Correct”. Значение “OK” хорошо известно во всех англоязычных

странах, а также в Европе и Азии, однако для французов этот жест означает “ноль” и используется, когда речь идет о нулевых достижениях в какой-то области. Японец же подумал бы, что речь идет о деньгах, поскольку жест, когда большой и указательный пальцы сведены в колечко, есть обозначение монет. Ну а житель Мальты вложил бы в этот жест примерно тот же самый смысл, какой мы подразумеваем, щелкая пальцем себе по подбородку, — жест увеселительного толка. В некоторых странах Средиземноморского бассейна этот жест используется для обозначения лиц нетрадиционной ориентации⁶.

V-образный знак пальцами, очень популярный в Великобритании и Австралии, имеет оскорбительную интерпретацию. Во время Второй мировой войны Уинстон Черчилль популяризировал этот знак для обозначения победы (англ. “victory”), но при этом рука повернута тыльной стороной к говорящему. Если же рука повернута ладонью к говорящему, то жест приобретает оскорбительное значение. Во многих странах этот знак также означает цифру “2”. Интерпретация этого жеста для русского человека, скорее всего, аналогична европейскому Victory, т.е. “победа”. Однако если немного изменить наклон руки: говорящий как бы указывает на тебя двумя пальцами — то это становится жестом угрозы.

Приведенные примеры говорят о том, к каким недоразумениям могут привести неправильные толкования жестов, не учитывающие национальные особенности говорящего. Поэтому прежде чем делать какие-либо выводы о значении тех или иных жестов и языка телодвижений, необходимо учесть национальную принадлежность собеседника⁷.

Незнакомый нам жест, когда подбородок вскидывается немного вверх одновременно с цыкающим звуком, в арабских странах и странах Ближнего Востока означает негативную оценку либо несогласие с собеседником. Русский же человек может трактовать его как восторг или восхищение чем-нибудь. Такие кардинальные различия являются источником непонимания либо конфликтной ситуации, особенно когда участники разговора не вполне владеют языковыми средствами.

Жест, которым русский демонстрирует пропашу или неудачу, у хорватов означает признак удовольствия и успеха. У славян жест, когда поворачивают указательным пальцем у виска, подразумевают глупость, а в Голландии — остроумную фразу.

Различия в толковании жестов связаны часто с мировосприятием тех или иных народов. Например, в Тайланде за то, что откроешь дверь храма ногой, еще в прошлом столетии отрубали ногу. Дело в том, что тайцы воспринимают мир несколько иначе, чем мы. К некоторым зонам на теле человека они относятся с особым вниманием. Ноги, по представлениям тайцев, самое грязное место в человеке. Поэтому открывая дверь в храм ногой, ты оскверняешь святое место, а указывая на кого-либо ногой, — оскорбляешь его и выказываешь свое неуважение. Голова же, наоборот, — самое чистое и светлое место, где живет добрый дух или по-нашему ангел-хранитель

каждого тайца, и касание головы человека аналогично осквернению храма. Поэтому привычный нам жест, когда мы треплем по голове ребятишек в знак хорошего отношения к ним, в Таиланде воспринимается крайне негативно.

В таком невербальном информационном канале, как проксемика, тоже существуют свои национальные тонкости. Но скорее всего они характеризуют не национальность, а географическую территорию, на которой проживает тот или иной народ. У человека существует несколько фиксированных зон действия, в рамках которой он контактирует с другими людьми. Одной из таких зон является интимная зона, она распространяется на расстояние 15–46 см. Это та зона, где мы чувствуем себя спокойно с хорошо знакомыми, близкими людьми. Следующая зона — личностная (от 46 см до 1,2 м)⁸. Расстояния этих зон сугубо индивидуальны для каждого из нас, но в общем зависят от плотности населения той территории, где проживает человек. Чем выше плотность населения, тем меньше зона, и наоборот. Например, расстояния зон для японца или араба значительно меньше, чем для русского или американца. Поэтому при контакте с лицом другой национальности необходимо уделять большое внимание расстоянию между партнерами по общению, чтобы

не создать ситуацию, когда один из собеседников постоянно надвигается на другого. Человек с большой личностной зоной будет расценивать такое наступление как агрессию. Существуют различия в зонах у городских и сельских жителей — у горожанина она значительно меньше.

Поза человека также обусловлена национальной культурой. Например, в Америке выпрямленное тело символизирует силу, агрессивность и доверие, а в Японии люди, выпрямившие спину, считаются высокомерными и неприятными.

Это лишь несколько наиболее ярких примеров различий для восприятия одной и той же вербальной информации у разных народов и национальностей.

Изучение межкультурных различий в процессе общения имеет большое практическое значение, так как множество людей вступает во взаимодействие с представителями других культур и народов, но часто не понимают причин поведения друг друга. Таким образом, знание этнопсихологических особенностей коммуникативной компетентности позволяет решить ряд проблем межкультурной коммуникации, задачи как межличностного, так и межнационального плана, помогая людям избежать конфликтов и недопонимания в современном все более полиэтническом обществе.

Примечания и ссылки

- ¹ Волков Г.Н. Этнопедагогизация современного воспитания // Мир образования — 1997. — № 2. — С. 68.
- ² Психология: Словарь / Под общ. ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. — 2-е изд. — М., 1990. — С. 20.
- ³ Андреева Г.М. Социальная психология. — 2-е изд., доп. и перераб. — М., 1999. — С. 82.
- ⁴ См.: Шепель В.М. Имиджология: Как нравиться людям. — М., 2002. — С. 241.
- ⁵ Пиз А. Язык телодвижений. — Новгород, 1992. — С. 20.
- ⁶ Там же. — С. 19.
- ⁷ Там же. — С. 22.
- ⁸ Там же. — С. 35.

А.Э. Чумакаев
(г. Горно-Алтайск)

ПРОБЛЕМЫ ЯЗЫКОВОЙ ПОЛИТИКИ В РЕСПУБЛИКЕ АЛТАЙ

Как отмечается в принятом в 1991 г. Законе “О языках народов РСФСР”, языки всех народов являются национальным достоянием и находятся под защитой государства как историко-культурное наследие; малочисленным народам гарантируется государственная поддержка и создание необходимых условий для сохранения и развития их языков¹. Об этом же говорится и в “Законе о языках” Республики Алтай, принятом в 1993 г. Однако это не значит, что и в Республике Алтай, и в Российской Федерации в целом проблема сохранения и развития национальных языков решена. Проблемы языковой политики характерны для всех многоязычных государств². Вот что пишет В.М. Алпатов со ссылкой на Ж. Лапонса и Дж. Эдвардса по этому поводу: “В многоязычном государстве всегда существует языковое неравенство (попытка у нас после революции добиться не только равноправия, но и равенства всех языков была, несомненно, утопичной). Неравен-

ство создается уже тем, что население делится на одноязычное и вынужденно двуязычное (о знании иностранных языков мы сейчас не говорим). Одноязычная часть населения, нередко составляющая большинство, обычно вообще не замечает существования языковых проблем внутри своей страны..., но двуязычные граждане гораздо более к ним чувствительны...”³

В данной статье мы остановимся лишь на некоторых проблемах языковой политики Республики Алтай. В первую очередь, речь пойдет о проблемах, связанных с сохранением и развитием алтайского языка, который является языком коренного населения республики — алтайцев. Алтайцы, как и многие другие народы, стремятся сохранить, развивать свой язык.

В соответствии с Законом Республики Алтай “О языках” (ст. 4, гл. 1), государственными языками республики, где, по данным переписи 1989 г., 30% общей численности населения составляют

алтайцы, 60% — русские, 5% — казахи и 5% — другие национальности, являются алтайский и русский языки. Русский язык используется и как основное средство межнационального общения. Придание алтайскому языку статуса государственного на уровне республики предполагает расширение сферы его использования, равенство с русским языком. Однако на деле это не всегда возможно.

Одна из проблем языковой политики в республике — изучение алтайского языка детьми-алтайцами, не владеющими (или слабо владеющими) родным языком. Контингент не владеющих (или слабо владеющих) родным языком детей-алтайцев составляют дети, выросшие в русскоязычной среде: в селах с преобладающим русскоязычным населением, в г. Горно-Алтайске, в детских домах и интернатах. К данному контингенту следует отнести также детей северных алтайцев — тубаларов, кумандинцев и чалканцев. В связи с переходом в 1970 г. на учебный план русских школ обучение литературному алтайскому языку в школах республики (тогда — области) не велось более 30 лет. Обязательное изучение алтайского языка детьми-алтайцами, не владеющими (или слабо владеющими) родным языком, вводилось в школах республики дважды: в 1991 г. приказом республиканского управления народного образования и в 2000 г. — постановлением правительства Республики Алтай и дважды отменялось: в 1997 г. Министерством образования и науки республики и в 2001 г. — постановлением правительства Республики Алтай⁴. Проблемы с обучением родному языку не владеющих (или слабо владеющих) им детей-алтайцев возникли в основном в ненациональных школах. Так, уроки по алтайскому языку для детей-алтайцев ставились, как правило, последними и воспринимались ими как дополнительная обуза. Возникли и другие проблемы, связанные с введением обязательного изучения алтайского языка для детей-алтайцев, не владеющих (или слабо владеющих) родным языком. Однако замена обязательного изучения алтайского языка факультативным привела к тому, что дети-алтайцы, не владеющие родным языком, перестали вообще изучать его.

Следует учитывать и такую особенность, характерную для северных алтайцев как сильные различия их диалектов с литературным алтайским языком, сформировавшимся на базе южных диалектов алтайского языка и главным образом

диалекта алтай-кижи (Онгудайский, Усть-Канский, Усть-Коксинский, Шебалинский (некоторые села) районы)⁵. Как уже отмечалось, изучение языка тубаларами, кумандинцами и чалканцами после 30-летнего перерыва возобновилось лишь в последние годы, да и то как факультативное. Кроме того, северные алтайцы (в лице передовой интеллигенции) выступают за сохранение и развитие своих диалектов, предлагая изучать их вместо алтайского литературного языка (или параллельно с ним). Однако для этого необходимы учебно-методическая литература, специально подготовленные кадры. Стремление северных алтайцев к сохранению и изучению своих языков понятно. Но целесообразно ли вообще отказываться от изучения алтайского литературного языка? Не кажется ли это негативно на интеграции северных алтайцев с другими алтайцами⁶.

Как известно, в 1993 г. были разработаны Основы законодательства Российской Федерации о правовом статусе коренных малочисленных народов, а в 1994 г. издана “Красная книга языков России. Энциклопедический словарь-справочник” (М., 1994), где отмечается, что языки малочисленных этносов, в том числе тубаларов, кумандинцев и чалканцев, находятся в зоне этнического бедствия и должны стать объектом этнолингвэкологии как приоритетного направления государственной, научной и общественной деятельности⁷. В связи с этим Институт филологии СО РАН (г. Новосибирск), Институт алтаистики им. С.С. Суразакова (г. Горно-Алтайск), Горно-Алтайский государственный университет активизировали работу по изучению языковых особенностей северных диалектов алтайского языка.

И наконец, решение задачи сохранения и развития алтайского языка и его диалектов во многом зависит от издания словарей, учебников и учебных пособий, отвечающих требованиям времени, от четкой организации учебного процесса как в школах, так и в вузе. Дело в том, что школьные учебники и программы по алтайскому языку устарели, а новых нет. До сих пор не разработаны учебные пособия для студентов алтайского отделения филологического факультета Горно-Алтайского университета по таким дисциплинам, как “Современный алтайский язык”, “Лексика и фразеология алтайского языка” и т.д. Существующие словари алтайского языка, количество которых невелико, требуют дополнений, переработки, переиздания. Практически отсутствуют словари по диалектам алтайского языка.

Примечания и ссылки

¹ Ведомости Съезда народных депутатов и Верховного Совета РСФСР. — 1991. — № 50.

² Проблемы языковой политики в странах тропической Африки. — М., 1977; Алтаев В.М. 150 языков и политика. Социоллингвистические проблемы СССР и постсоветского пространства. — М., 1997.

³ Алтаев В.М. Зарубежная социоллингвистика о проблемах двуязычия и языков национальных меньшинств // Речевое общение в условиях языковой неоднородности / Под ред. Л. П. Крысина. — М., 2000. — С. 197.

⁴ См.: Улала. — 2000. — №2; 2001. — № 1.

⁵ Баскаков Н.А. Очерк грамматики ойротского языка // Ойротско-русский словарь. — М., 1947. — С. 221–222.

⁶ Подробно о проблемах, связанных с обучением алтайскому языку детей-алтайцев, не владеющих родным языком, о проблемах северных алтайцев и о проблемах национальных школ республики см.: Кандаракова Е.П. Проблемы национальных школ и языковая ситуация в Республике Алтай. — Горно-Алтайск, 2001.

⁷ Сарбаиева С.Б. Вокализм и консонантизм туба-диалекта алтайского языка: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Казань, 2002. — С. 1.

Л.И. Толстых
(г. Горно-Алтайск)

СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ РУССКОГО И АЛТАЙСКОГО РЕЧЕВОГО ПОВЕДЕНИЯ В РАМКАХ КУРСА “ОСНОВЫ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ”

Научно-технический прогресс открывает новые возможности, виды и формы общения, обеспечивая взаимопонимание и диалог культур. Естественно, что возрос и интерес к проблеме межнационального общения и межкультурной коммуникации в обществе. Межкультурная коммуникация (МКК) рассматривается как “общение языковых личностей, принадлежащих к различным лингвокультурным сообществам”¹.

Третья Международная конференция “Лингвауни-98” (3–6 июня 1998 г., МГЛУ), отметив, что языковое многообразие является основой будущего демократического мира, признала теорию диалога и МКК одним из инструментов решения межнациональных, межкультурных и межэтнических проблем. В связи с этим глобальной задачей в системе образования становится разработка принципов стратегии управления конфликтами на основе МКК и внедрения их в учебный процесс. Для России это особенно актуально. По образному выражению В. Елистратова, наша страна «начинает переходить от “наитийного”, стихийного межкультурья к осознанному межкультурному общению»². В частности, появилась новая филологическая дисциплина “Лингвокультурология”, «которая изучает определенным образом отобранную и организованную совокупность культурных ценностей, исследует живые коммуникативные процессы порождения и восприятия речи, опыт языковой личности и национальный менталитет, дает системное описание языковой “картины мира” и обеспечивает выполнение образовательных, воспитательных и интеллектуальных задач обучения»³. Популярнейшая в нашей стране специальность “Иностранный язык” теперь получила название “Лингвистика и межкультурная коммуникация”.

Важная роль при этом отводится организации учебного процесса, с тем чтобы она способствовала формированию и развитию личности обучающегося, чтобы учащийся развивался как носитель культуры — глобальной и региональной — в поликультурном пространстве страны.

Основной причиной коммуникативных неудач в межкультурной коммуникации, как отмечает Д. Гудков, является “непонимание инфоном системы значений той культуры, на языке которой ведется коммуникация, и способов их актуализации”⁴. В частности, это могут быть “этикетные” ошибки, вызванные незнанием правил речевого этикета, социально-ролевых аспектов коммуникации, принятых в лингвокоммуникативном сообществе. Такие ошибки обусловлены, как правило, перенесением этикетных норм и правил коммуникативного взаимодействия из своей культуры в чужую. Следовательно, для эффективного общения одного знания языка недостаточно —

необходимо иметь представления о традициях, нормах, установках, моделях поведения и особенностях мышления людей другой культуры, представителем которой является собеседник.

Важнейшим компонентом этнической культуры является коммуникативное поведение носителей традиции, под которой принято понимать “реализуемые в коммуникации правила и традиции общения той или иной лингвокультурной общности”⁵. Несовпадение стереотипов коммуникативного поведения наряду с различиями этнического сознания коммуникантов может привести не только к неудачам при межнациональном общении, но и к возникновению межэтнических конфликтов. Отсюда — значимость изучения стереотипов коммуникативного поведения. “... в целом для России, — справедливо замечает О. Христофорова, — в настоящее время нужны комплексные этнолингвистические исследования коммуникативного поведения населяющих ее народов, имеющие прикладное значение — обучение этническому коммуникативному поведению как компоненту этнической культуры... При этом анализ должен носить контрастивный характер, когда нормы и правила общения одного этноса (родного для исследователя) сопоставляются с правилами и нормами, принятыми в другом этническом коллективе”⁶.

Обучение нормам и правилам коммуникативного поведения происходит, как правило, наряду с обучением чужому языку. Однако на современном этапе, в частности в условиях полиэтнического пространства Республики Алтай, важной представляется разработка методов обучения межкультурному взаимодействию, не предполагающих изучение языка. В какой-то мере эта задача решается в процессе общей профессиональной подготовки студентов-филологов, но опыт показывает, что состояние “этикетных знаний” студентов и филологического, и других факультетов не вполне удовлетворительно.

Привычка вести себя адекватно в наиболее типичных ситуациях усваивается человеком с детства. Вместе с тем входить в контакт со знакомыми и незнакомыми людьми, грамотно применять формулы речевого этикета — это своего рода искусство, требующее специального целенаправленного обучения.

Важным предметом обучения можно считать речевой этикет — составную часть речевого поведения, т.е. принятую в данной культуре совокупность требований к форме, содержанию, порядку, характеру и ситуативной уместности высказываний. Так, спецкурс “Русский и алтайский речевой этикет”, читаемый на пятом курсе алтайского отделения филологического факультета Горно-Алтайского государственного университета (ГАГУ), по-

строен на основе сопоставительного анализа русского и алтайского речевого этикета и рассчитан на активную исследовательскую работу студентов. Методологической основой курса является теория русского речевого этикета, разработанная А.А. Леонтьевым, Ю.В. Рождественским, Ю.А. Сорокиным, Е.Ф. Тарасовым, Е.М. Верещагиным, Н.И. Костомаровым, В.Е. Гольдиным, Б.Х. Бгажноковым, А.А. Акишиной и Н.И. Формановской и др., а также “Словарь русского речевого этикета” А.Г. Балакай⁷ — один из первых справочных изданий подобного рода, содержащий около 6000 слов и устойчивых формул речевого этикета.

В обучении речевому этикету важным представляется сопоставительный анализ соответствующих систем в русском и алтайском языках. Объектом рассмотрения при этом являются конкретные этикетные ситуации (“Приветствие”, “Прощание”, “Обращение”, “Просьба”, “Приглашение”, “Благодарность”, “Извинение”, “Поздравление”, “Пожелание”, “Похвала”, “Комплимент”, “Утешение”), в частности, речевые стереотипы, определяемые И.А. Стерниным как “устойчивые формулы общения, которые не возникают заново в каждом акте речи, а воспроизводятся как единицы, отложившиеся и хранящиеся в нашем языковом сознании в виде своеобразного фонда готовых типизированных фраз”⁸. За основу спецкурса принята схема анализа речевых стереотипов, предложенная Н.И. Формановской⁹, а также программа исследования этикета А.К. Байбурина¹⁰. Кроме выявления параллелей между речевыми формулами русского и алтайского языков при рассмотрении конкретной ситуации важно обращать внима-

ние на особенности общения в зависимости от (1) степени родства, знакомства, принадлежности к одной или разным национальностям и (или) профессиональным группам, (2) места (в своем доме, в чужом доме, в общественном месте и т.п.), (3) времени (будни (праздник), утро, день, вечер).

Достаточно полно раскрывают национально-специфические особенности речевого этикета такие темы, как “Отношение к темпу речи, молчанию, паузам”, “Стандартные темы и способы поддержания беседы”, “Запретные темы”, “Эвфемизмы”, “Репертуар жестов, принятых в алтайском и русском этносах”, “Особенности организации пространства в этикете”, “Соотношение этикета и ритуала” и др.

Материал для анализа алтайского речевого этикета можно взять из научной, публицистической, художественной литературы, устного народного творчества, этнографических источников, из русско-алтайского разговорника “Как это сказать по-алтайски?”, а также из бесед с информантами, каковыми являются носители алтайского языка разного возраста.

Итак, обучение речевому этикету студентов — необходимая ступень их общего лингвистического образования. Для развития культуры современной речи студентов необходим специальный курс по речевому этикету, возможно, как составная часть курсов “Межкультурная коммуникация”, “Лингвокультурология”, изучающих язык и культуру в их взаимодействии, национальную языковую личность, национально-культурную специфику языковой картины мира и речевого поведения.

Примечания и ссылки

- ¹ Гудков Д. Теория и практика межкультурной коммуникации. — М., 2003. — С. 51.
- ² Елистратов В. От межкультуры к межкультурной коммуникации // Знамя. — 2001. — № 2. — С. 18.
- ³ Воробьев В.В. Лингвокультурология. Теория и методы. — М., 1997. — С. 18.
- ⁴ Гудков Д. Указ. соч. — С. 64.
- ⁵ Стернин И.А. Коммуникативное поведение в структуре национальной культуры // Этнокультурная специфика языкового сознания. — М., 1996. — С. 97.
- ⁶ Христофорова О. Национальные стереотипы коммуникативного поведения и их влияние на межэтнические взаимодействия // Язык и этнический конфликт. — М., 2001. — С. 111.
- ⁷ Балакай А.Г. Словарь русского речевого этикета. — М., 2001.
- ⁸ Стернин И.А. Указ. соч. — С. 80.
- ⁹ Формановская Н.И. Русский речевой этикет: Лингвистический и методический аспекты. — М., 1982.
- ¹⁰ Байбурин А.К. Об этнографическом изучении этикета // Этикет у народов Юго-Восточной Азии. — СПб., 1999.

А.С. Логачева
(г. Абакан)

ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ ХАКАССКОГО ЭТНОСА

Отражение прошлого в историческом сознании проявляется в понятиях, выражающих знание о процессах и тенденциях развития человеческого общества в логической связи прошлого, настоящего и будущего. Отражение прошлого может быть на уровне ощущений, восприятий, представлений, включающих отношения преемственности, традиции, обычаи, материальный и духовный опыт.

В чем же проявляется и чем характеризуется историческое сознание? Оно представляет совокупность знаний, идей, взглядов, чувств, настроений, отражающих восприятие и оценку прошлого во всем его многообразии, что присуще и характерно как для общества в целом, так и для различных социально-демографических, социально-профессиональных и этносоциальных групп. В структуре исторического сознания, на наш взгляд, мож-

но включить верования, мифы, традиции, символы и художественные образы. Некоторые исследователи считают, что историческое сознание способно воспроизводить свое развитие в пространстве и времени. Особый интерес представляют исследования особенностей исторического сознания отдельных народов в их многообразии.

Историческое сознание можно назвать неотъемлемой частью национального, этнического самосознания. Вместе с тем в аспекте осмысления прошлого это более широкая категория, выходящая за рамки национального самосознания, ибо концентрирует в себе знания о прошлом, о ходе и закономерностях исторического процесса в целом.

Историческое сознание в его широком понимании охватывает и важные, и случайные события, включает как систематизированную информацию (преимущественно через систему образования), так и не совсем упорядоченную (через личные контакты, средства массовой информации, художественную литературу). При всем при этом отбор индивидом осуществляется в соответствии с его личностными интересами. Важную роль при этом играет информация, иногда опосредованная культурой, окружающей индивида, а также в значительной степени традиции, обычаи, которые несут в себе информацию о жизни народа, региона, государства. Значение исторического сознания велико. Без него этнос перестает быть субъектом общественного процесса и может совсем исчезнуть с исторической арены. Если говорить об исторической памяти, то это определенным образом сфокусированное сознание, которое отражает особую значимость и актуальность информации о прошлом, связывая его с настоящим и определяя будущее. Историческая память, по сути, есть выражение процесса организации, сохранения и воспроизводства прошлого опыта этноса, региона, государства для его использования в дальнейшей деятельности людей или для возвращения его влияния в сферу общественного сознания. Полное и частичное забвение исторического опыта культуры этноса ведет к амнезии, что ставит под сомнение саму возможность дальнейшего существования этноса. Вспомним поучительное повествование у Чингиза Айтматова в легенде о манкуртах, думающих только о сегодняшнем дне, о своих насущных желаниях, желании спастись, выжить, не задаваясь высокими целями. Возможно, в потере исторической перспективы кроется ключ к объяснению причин исчезновения целых народов, оставивших свой след на определенном этапе истории.

Обратим внимание на одну особенность исторической памяти: она не только актуализируема, но и избирательна, она высвечивает одни исторические события, затушевывая другие. Почему происходит подобная избирательность, чем это можно объяснить? По всей видимости, избирательность и выявление каких-то одних актуальных моментов, в первую очередь, определяются значимостью и необходимостью именно данного знания, данного опыта для объяснения происходящих в настоящее время событий и процессов, а также возможного влияния на будущее.

Историческая память, как и историческое сознание, весьма противоречива и развивается по спирали. Проявляется это довольно отчетливо при возникновении ситуаций, когда исторические события, жизнь, деятельность исторических личностей искажается, лишая ее всякого смысла без объяснения причин и следствия. Такие исторические моменты и изменения ситуативны, проходящи, но даже за незначительный для истории период мировоззрение целого народа, его деятельность могут обернуться страданиями огромных масс. Сошлемся, в частности, на многие сложности, возникшие в период обретения Хакассией статуса республики, когда в историческом сознании хакасов наблюдались перекосы в общественном восприятии действительности. С одной стороны, это была реакция на некоторое игнорирование таких национальных факторов, как родной язык, необходимость его преподавания, роль национальной культуры, опасность русификации и т.д. С другой стороны, тяга к сохранению исторического прошлого в некоторых случаях сводилась только к заботе о государственной независимости, когда игнорировались другие формы решения злободневных проблем.

Историческая память, несмотря на определенную неполноту, обладает удивительной особенностью удерживать в сознании людей основные исторические события прошлого вплоть до превращения исторического знания в различные формы мировоззренческого восприятия накопленного опыта, его фиксации в легендах, сказках, преданиях.

Истоками философского миропонимания для древних хакасских народов были наблюдения за жизнью природы, опытное постижение среды обитания, реальные возможности стихии неба и Земли. Процесс познания природы происходил параллельно с процессом социализации, ибо овладение навыками и умениями выживания проходит успешно лишь в общении с себе подобными. Уже в период взаимодействия с природой наши предки пытались вникнуть и понять начало и конец сущего, причинно-следственные связи наблюдаемых процессов и явлений. Постепенно шло накопление и систематизация знаний о природе, человеке, формировались основы философии, культуры и других наук. Процесс познания, говорили мудрецы в древности, — это не столько создание чего-либо, сколько обнаружение. Такое понимание познания очень хорошо соотносится с формированием миропонимания наших предков. Абстрагируясь от повседневной жизни, они расширяли свой кругозор. Общаясь с животными, многому учились у них. Животные были живыми искрами божественного разума и весь свет от этих искр человек направлял на себя, собирав его в круг, более тесный или более широкий. Чем больше учился человек у животных, тем больше развивался его ум, он все более и более формировался как существо разумное. А потому можно сказать, что история человечества и его культуры, этнография и этнология — это в огромной степени и зоология. Общаясь с окружающим миром, человек определял свою непохо-

жесть и выделенность из окружающего мира, делая некоторые шаги в познании самого себя.

Анализируя события и явления своего бытия, наши предки пришли к выводу, что все видимое и поддающееся восприятию, происходившее в прошлом, не исчезает бесследно, а повторяется, ибо бесчисленному многообразию природы свойственно глубинное единообразие, а повторяемость носит всеобщий характер. Земля стала примером терпения, невозмутимости, порядка. Дерево учило бескорыстию, жертвоприношению во имя продолжения жизни, выполнению своего предназначения. Закономерность и повторяемость явлений природы (сезоны года, дня и ночи, фаз луны и др.) подкрепляли веру древних в отношении бессмертия людей, ибо явления природы, дневное светило Солнце наводили на мысль о повторяемости всего сущего как на небе, так и на земле, а затем и к догадке о бессмертии смертных. Эти догадки подтверждались при наблюдении за животными, живыми существами, которые, меняя сезонное обличье, возрождались в новом обличье (змеи, зайцы и т.д.). Такие наблюдения приводили к мысли о вторичном рождении. Бессмертие и второе рождение ожидало тех, кто постиг законы Неба и Земли.

Хакасия — богатая наследница знаний, переданных предками: наскальные изваяния, письмена, рисунки на камне и т.д.¹ Хакасия является царственной короной российской археологии. А в долине Белого Июса, в местности Сундуки, северной части Хакасии, находится единственная в России обсерватория, которой 16 тыс. лет. На Сундуках открыты скальные храмы, созданные до рождения Христа. Храмы отсчитывали время по Солнцу и проявляли элементы астральной религии, которую исповедовали жители юга Сибири в железном веке. На Сундуках ученые отслеживали ход небесного светила по всему горизонту хребта Кузнецкого Алатау. Уникальность Сундуков — в их географическом расположении. Гряды гор, похожих на пирамиды, идеальны для наблюдения за солнцем и луной, так как горизонт открывается на десятки километров. Именно здесь сосредоточено обилие памятников старины: наскальные изображения, предметы искусства, которые находят в курганах и на поселениях. В гряде Сундуков есть место богов и духов, окруженное естественным земляным валом, отделяющим святилище. Здесь, по всей вероятности, совершались торжества. И всюду на Сундуках уникальные наскальные изображения, по которым можно сложить героический эпос (V–III вв. до н.э.). Вот один из наскальных сюжетов, передающих историю жизни героя, у которого убивают отца и мать, а какая-то богиня уводит его от места гибели родителей. Юноша побеждает некоего великана. Затем совершает ряд других побед, за что его чествуют. Старейшина племени (старый человек, за спиной которого скелетообразное изображение) вручает герою лук, кинжал, боевой шлем. Герой в почтительной позе получает дары. Здесь же шаманка стоит на медвежьей шкуре, помешивая в котле. В ожидании, почуяв запах мяса, притихла собака, в котел заглядывает дракон. Вполне возможно, герой становится гла-

вой племени, так как за спиной старейшины видно его будущее. На следующей картине он облачен в кольчугу, шлем на голове, в руке копье, колчан со стрелами, кинжал. Герой идет на лыжах вместе с друзьями в сопровождении странных фигур, возможно, духов, богов, предостерегающих его. Но Великого воина подстерегает опасность — его подстреливают из лука и он погибает². Как видим, эпосные наскальные сюжеты представляют связный рассказ.

Рядом с Сундуками расположен могильник. Вероятно зарисовки на камнях делали при захоронениях. В них, как и в хакасском фольклоре, трехуровневое представление о трех мирах, о том, как он его структурировал: верхний мир — голова лося, созвездия, планеты; средний — основные моменты жизни героя до его смерти, нижний — приключения героя в преисподней, куда уходит душа, где обитают могущественные духи. Следовательно, в представлении древних мир трехмерен: небо, земля, преисподня. Этот легендарный сказ о себе оставили люди тагарской культуры, как определяют ее археологи, существовавшей примерно с VIII по I в. до н.э.³

С давних времен хакаские традиции придавали первостепенную важность воспитательной роли литературы. Отсюда и явно этико-практическая направленность различных памятников древности Хакасии, которые рассматривались как средство нравственного совершенствования, как проповедь определенных норм поведения. Действительно, при внимательном прочтении и изучении становится ясно, что важная функция хакасского фольклора — социодидактическая. Воспитательно-просветительская направленность просматривается и в названии, и в форме, и в содержании, и в самих текстах⁴.

Наиболее актуальны историческое сознание, историческая память “эпохи исторических потрясений и катастроф” в переломные периоды жизни общества, когда, как правило, происходит переоценка существующих ориентаций и исторического прошлого, переоценка ценностей. Крутые и не всегда понятные изменения заставляют искать ответы на волнующие вопросы в различных сферах жизни, в том числе и в историческом прошлом. В таких ситуациях историческое сознание и историческая память становятся мощными факторами, влияющими на поведение людей, их образ жизни, на их самосознание. Они могут воздействовать и как позитивная, сплачивающая сила, и как негативная, когда события далекого прошлого становятся основанием для решения актуальных проблем сегодняшнего дня без учета происшедших исторических перемен. Следует отметить, что историческое сознание и историческая память не одинаковы в различных социальных и национальных образованиях.

Особый срез исторического сознания представляет информация восприятия жизни личности и ее окружения. Представления о национальных героях, гениях, талантах и их деятельности сохраняются в совокупной исторической памяти, как в своеобразном музее. И каждый представитель этноса должен знать не только знаковые события, вехи истории, но и родословную семьи,

историю города, где он живет, края, села, в котором он родился. К глубокому огорчению, большинство из нас не имеет представления о своем генеалогическом древе и знаем мы не дальше третьего поколения. Отрадно, что в Хакасии сейчас получило распространение хакасское республиканское общественное движение родов хакасского народа — добровольное самоуправляемое объединение граждан Республики Хакасия на принципах добровольности, самоуправления, равноправия, законности, уважения и соблюдения прав всех национальностей, проживающих на территории Хакасии.

Примечания и ссылки

¹ См. *История Хакасии с древнейших времен до 1917 г.* — М., 1993.

² См. *Воронежская О.* Сундуки — сибирские пирамиды // Хакасия. — 2003. — 7 февраля.

³ Там же.

⁴ См. *Хакасский героический эпос “Ай-Хуучин”* / Вступительная статья, запись, подготовка текста, пер. В.Е. Майногашевой. — Новосибирск, 1997.

Знание о семейной родословной тесно переплетается с историей своего народа. Национальная самоидентификация всегда играла большую роль в поведении людей, ее значение особенно возрастает в современных условиях. Многих интересует прежде всего собственная этническая принадлежность. Однако не в меньшей степени следует интересоваться и личной историей. Это стремление должно поддерживаться обществом. Иначе мы получим не очень желательную ситуацию, когда нас переполняет гордость страной, своим народом и не видим в судьбе этноса, республики частичку личной исторической памяти.

Н.К. Саймина
(г. Горно-Алтайск)

АЛТАЙСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ТЕАТР И СОВРЕМЕННОСТЬ

В последние десятилетия — годы возрождения национальной памяти — наметился рост этнического самосознания, и определенную роль в этом сыграл Горно-Алтайский национальный театр.

Установление основного направления, основных положений художественно-эстетической программы национального театра возможно только посредством раскрытия внутренних механизмов особой выразительности духовной и бытовой культуры народа. Особенности алтайского театрального искусства предопределяет игровой характер устной поэзии.

Не случайно в репертуаре первых самодеятельных кружков, этнографических ансамблей 20-х годов XX в. были представлены народные песни, импровизированные свадебные, шаманские обряды.

Одноактные пьесы М.В. Мундус-Эдокова “Невестка”, “Прежде и теперь” были основаны на противоречии древних традиций и новой идеологии.

На рубеже веков, когда возникает состояние неопределенности, ожидания, когда ценности уходящей эпохи подвергаются сомнению, художники часто обращаются к классике, надеясь с ее помощью понять самих себя и время, в которое они живут и творят.

В 30-е годы XX в., когда формировался национальный профессиональный театр, первыми постановками на сцене были классические произведения русских драматургов. “Гроза” А.Н. Островского “... стала настоящей школой актерского мастерства для многих молодых алтайских артистов”¹. В 40-е годы режиссер И.С. Забродин расширил репертуар Горно-Алтайского национального театра, обратившись к пьесам Н. Гоголя, М. Горького и др.

Театр, благодаря классике, занял подобающее место в духовной жизни общества. Трансформация обрядовой, устной поэзии в сценические произведения определила эволюцию театра от фольклорного к эпическому.

В 40-х годах стиль героического эпоса использовал Ч.И. Енчинов в пьесе “Темир-Санаа” и “Ай-Тана”. В годы войны героический, патристический характер эпоса вдохновлял людей, вселяя надежду в победу над врагом. «Спектакль “Темир-Санаа” неизменно вызывал бурную реакцию зрительного зала. Он воспевал мужество героя, призывал к борьбе за свободу, и это было созвучно тому, что переживали советские люди в годы войны»², — отмечает С.Н. Тарбанакова.

Русское сценическое искусство с его знаменитой школой актерского мастерства оказало благотворное влияние на развитие и формирование Горно-Алтайского национального театра. Уже в первой двухактной пьесе П.В. Кучияка “Чейнеш” прослеживается влияние драмы А.Н. Островского “Гроза”. Несколько поколений актеров были воспитаны мастерами разных театральных училищ, в том числе театрального училища им. М.С. Щепкина. Артисты разных школ и разного года выпуска стали стержнем национального театра.

Спектакли Горно-Алтайского театра последних десяти лет воспринимаются как философское ощущение духовного состояния мира. В спектаклях театра воплощается патетика нашего бурного, насыщенного событиями времени. В современном репертуаре алтайского театра и такие пьесы, как “И взойдет твоя заря” (К. Кошев), “Байлыгым” (А. Балина), “Принцесса Турандот” (К. Гоцци), “Леди Макбет Мценского уезда” (Н. Лесков). Од-

нако эстетическую основу современного сценического искусства заложила устная традиция, от которой отталкивались первые драматурги.

Социальные катаклизмы, происходящие на рубеже веков, дают мощный импульс деятельности и творчеству театрального искусства. Начало XX в. в истории алтайского народа — период великих событий, связанных с созданием в 1917 г. Горной думы, управы “Кара-Корум”, где высказывались идеи самоуправления. Такой же перелом происходит на рубеже XX–XXI вв. — появилась потребность в духовном раскрепощении народа, освобождении от тоталитаризма, начался поиск путей возрождения. Эта прогрессивная тенденция проявляется в сценических постановках 80–90-х годов XX в. Театр возвращается к своей устной традиции. Интенсивно начинает переосмысливаться героический эпос. Инсценируется героическое сказание “Алтай-Буучай” и по его мотивам ставится спектакль “Сын Алтая” (Ю. Лиманов), предпринимается попытка постановки трагедии по мотивам эпоса “Козуйке и Байан”.

Но режиссерская деятельность немного опережает драматургию, и постановка эпоса не нашла должного развития. Не развита и театральная критика. В героическом эпосе за долгие века формирования этого жанра выработался эстетический идеал народа. С.С. Суразаков предполагает, что алтайский героический эпос складывался в патриархально-родовом строе³.

Второй этап развития эпоса С.С. Суразаков отнес к раннефеодальной эпохе — времени, когда формировалась древнетюркская государственность. Он прослеживает сходность стиля героических сказаний и орхонских памятников.

Эпос — универсальное драматическое произведение. Это отражение духовной культуры народа. В нем модель мира представлена пространственно-временными категориями. Обращение режиссеров и сценаристов к произведениям устной поэзии и обрядовой культуре говорит о возвращении к истокам национальной культуры, о восстановлении исторического сознания.

В настоящее время национальный театр в эстетическом плане представляет явление исключительно сложное, многоликое. Элементы многих театральных жанров собраны в его творческой палитре, что предполагает, видимо, тоталитарную характерность всей творческой деятельности коллектива, а не просто тип театральности в чистом виде. Думается, что происходит становление исключительного, своеобразного алтайского театра, основой эстетики которого будут истоки духовной культуры алтайского и других тюркоязычных народов Сибири.

Творческий путь театра изобилует поисками и находками. Алтайский национальный театр уверенно выстраивает от спектакля к спектаклю свои художественные принципы, основанные на истине народной мудрости. В них тонкое и чуткое восприятие событий и явлений современной действительности.

Когда-то А.С. Борисов на вопрос корреспондента о проведении Дней диалога Республики Саха с Южной Кореей ответил: “Я часто думаю, что наша отдаленность, оторванность от мира должны были законсервировать культуру, но, слава Богу, этого не случилось. И, вбирая в себя другие компоненты, она сумела сохранить свою первозданность, как бы ни пытались ее умять”⁴.

Примечания и ссылки

¹ Тарбанакова С.Н. Пути развития театров Южной Сибири. — Горно-Алтайск, 1994. — С. 58.

² Там же. — С. 81.

³ Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. — М., 1985.

⁴ Андрей Борисов и Саха театр: На рубеже столетий / Сост. В.Н. Павлова, Е.Н. Степанов. — Новосибирск, 2000. — С. 140.

Е.Ф. Фурсова, А.И. Голомянов
(г. Новосибирск)

ТРАДИЦИИ ЗДОРОВОГО ОБРАЗА ЖИЗНИ В ПРАЗДНИЧНО-БЫТОВОЙ КУЛЬТУРЕ РУССКИХ СИБИРЯКОВ*

Вновь и вновь оказываясь в селах нашего родного Приобья, мы убеждаемся: все же есть особый, выверенный временем образ жизни сибиряков. Сибирские долгожители — последние носители традиционной когда-то культуры. В чем секрет их премудрости?

Сейчас издается много всякого рода литературы о народных и “нетрадиционных” способах лечения, о тайнах китайской, японской, тибетской медицины, системе йогов. Этот материал убеждает в том, что древние видели человека

в совокупности духовной и физической сущностей. Этнографические исследования более чем в ста селах Приобья и Алтайского края также показывают: поддержание и достойное существование души-тела — исконная традиция сибиряков.

Идущие из глубины веков обычаи диктовали постоянное, в течение всего календарного года, очищение человека как неотъемлемой частицы природы, которая, как известно, располагает механизмами самовосстановления. Поэтому важное место в своеобразной концепции здоровья за-

* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН “Этнокультурное взаимодействие в Евразии”.

нимали профилактика, саморегуляция, самовосстановление, а также забота о предотвращении болезней и их первопричин, связанных, по убеждению древних, с нарушением энергетической оболочки, или, по-народному, “уроками”, “призорами”, “сглазами”.

В основе народной медицины лежали представления о необходимости очистительного воздействия стихий. Календарный год был разбит на определенные периоды, в которые предписывалось взаимодействовать с божественными силами природы (стихиями воды, земли, огня), восстанавливая энергетический баланс организма. Знания об очищающей способности огня реализовывались в переходные периоды движения Солнца — в дни солнцеворотов, весеннего и осеннего равноденствия. На Святки, Масленицу, Купалу в сибирских селах возжигались костры, в них уничтожались старые вещи, одежда болевших людей или символичное олицетворение всего старого, мертвого (например, солома). В последний день Масленицы горящие пучки соломы возили на санях — “кошевах” по всей деревне.

Этнографические материалы по Новосибирскому Приобью объясняют, почему в эти дни огонь использовали в очистительных целях. При осуществлении “поворотов” солнце находилось как бы в переходном, всегда опасном для людей состоянии. Потому-то, считалось, активизировались низшие существа мира теней. Их условно изображали в деревнях святочные “шуликаны”, масляничные “машкарадники” и т.п. От их вредоносного влияния в эту пору будто бы и надо было сохраниться людям. Свои дома оберегали освященным огнем — принесенными еще горящими церковными свечами или огарками. Это проделывали накануне Крещения, в крещенский Сочельник, в Великий, или Чистый четверг.

Апофеозом очистительных процедур было обращение к водной стихии. Так, на Крещение, Купалу вода во всех без исключения источниках считалась ритуально чистой; в тех селениях, где стояла церковь, воду в проруби святили священники и весь крестьянский мир набирал ее впрок — “от нечистой силы”. Вода же, освященная накануне, именуемая “сочельнической”, защищала от всякого рода болезней. Люди, обремененные грехами, в том числе и изображавшие “шуликанов”, а также больные в надежде исцелиться купались с головой в Оби, Берди и других реках и озерах, что на памяти нынешнего пожилого поколения: “На Крещение курнут его в проруб три раза — и в тулуп”. От современных “ивановцев”, моржей эти купальщики отличались тем, что омывались не в любые, а в строго определенные дни. Еще в 1920-х годах сохранялась традиция, например, категорически запрещавшая купаться в купальскую неделю, которая следует сразу за праздником Троицы.

Очень ценным для здоровья и бодрости духа считалось мытье в бане в предрассветные часы Чистого четверга. Впрочем, на заходе солнца усердно парились и перед другим большим праздником — Троицей, для чего накануне заготавливали “кудрявые березовые веники” с особы-

ми молитвами о здоровье и просьбами о долголетьи: “... как листики свежие и хорошие, чтоб и мы жили такие свежие и хорошие до другой Троицы...”. В городе, кстати, более популярен был иной обычай: в праздник Вербного воскресения, когда в храмах освящали веточки верб, “для здоровья” люди легонько стукали ими друг друга, имитируя, возможно, тоже мытье в бане.

Жизненно важная вещь — здоровье — обеспечивалась также почтительным отношением к прародительнице всего живого — Земле и ее плодам, особенно деревьям, растениям. Остерегались касаться земли, работать на ней в Духов день, когда она считалась именинницей. Накануне Троицы во дворе и в избах устанавливали березки, букетики цветов, на пол бросали свежую траву. Девушки плели венки и надевали их на голову. Троицкая зелень создавала в сельских усадьбах настоящие “цветущие сады”. Ведь именно на этот праздник приходится пик плодоносящих сил природы, а значит, и положительной для человека энергетики окружающего пространства. Заметим также, что как троицкую зелень, так и вербы никогда не выбрасывали, а отдавали их Матери-Земле — выносили их в огород, сад и закапывали там. Земные плоды — травы для лечебных целей собирались в другие, но тоже строго определенные дни. Целители — “знатки” и вообще заинтересованные люди заготавливали травы накануне Купалы, когда, как считалось, растения были особо целебными: “Благослови, Земля-Мати, меня траву брати, твою плоду рвати”.

Заботы о духовном здоровье были приоритетны даже по отношению к физическим заболеваниям. Более того, можно привести наблюдение исследователя начала XX в. И.Я. Неклепаева, который отмечал, что крестьяне с “эпическим спокойствием” относились к инфекционным заболеваниям своих детей, считая: “Бог дал — Бог взял”. В то же время жители Среднего Приобья прилагали все усилия к исцелению “испугов”, “уроков”, “призоров”, т.е. болезней, вызванных действием “дурного глаза”. Автор объяснял это тем, что люди не хотели влияния этих дефектов на духовную жизнь ребенка, “что заставляло относиться к подобным болезням не столь индифферентно, как к тем, которые прямо вели к смерти”.

Для защиты от порчи было множество способов, в том числе оберегов, первейшими из которых следует считать крест и пояс (особенно плетеный с молитвой). Ребенку с самого рождения старались обеспечить здоровье, долголетие, сделать его недоступным воздействию нечистых сил. Для этого крестили или “погружали” в воду очень быстро: на третий день жизни или, крайний срок, на тридцатый, т.е. в месячном возрасте. Верили, что после крещения у дитя появлялся свой ангел-хранитель. От сглаза уберегала материнская рубаха первой брачной ночи; считалось, что стоит хотя бы раз завернуть в нее младенца, и скверна к нему никогда не пристанет.

Некоторые наши информаторы, активно посещавшие храмы, правда, отмечали, что искренне верующему человеку не страшны происки злых сил, колдунов. Церковь предлагала очищаться

от скверны ежедневными молитвами, соблюдением постных дней, периодическим исполнением таинств покаяния, причастия. Однако, вспоминая, что ранее жениху и невесте перед венчанием в качестве оберегов втыкали в одежду иголки, вшивали “вихорево гнездо” — кусочек березового нароста — или вешали на шею четверговую соль. Кстати, четверговую соль — особым образом приготовленный оберег — было принято держать во многих семьях.

Христианских святых в тех селах, где церквей не было, знали неважно, прежде всего, из-за неграмотности. Но все же бытовало стойкое мнение, что работать в дни, посвященные святым, опасно, следствием может быть нездоровье, бессилие. Почитались святые — св. Никола, св. Михаил, св. Егорий, св. Козма и Демиан, св. Анна, св. Варвара. А вот недоброжелательного Касьяна следовало особенно задабривать в его день — 29 февраля. Ведь издавна на Руси високосный год был неудачным, а самым неудачным в нем считался Касьянов день.

Огромная ответственность за соблюдение всех этих “божественных законов” лежала на женщинах — продолжательницах рода. Им крайне строго предписывалось соблюдать праздники, в том числе воскресенье, и, кроме того, чтить женские дни — среду и пятницу, когда “ни сти-

раться, ни прясть не позволялось”. Последний обычай был, по-видимому, связан с пережиточно сохранившимися остатками древних языческих культов женских божеств, Параскевы Пятницы. До сего дня встречаются пожилые женщины, утверждающие, что “грязные работы” по пятницам плохо отразятся на здоровье женщины и ее будущих детей.

Согласно традиционному миропониманию предков, которое мы порядком утратили, живые и души умерших существовали в едином пространстве и времени и были взаимозависимы. До сих пор в определенные дни, которые, как правило, были известны всем в селах поминают родителей: “Здоров тот, кто чтит родителей”.

Распространенные сегодня народные “самолечебники”, травники на основе русских и сибирских материалов представляют собой лишь крохи когда-то системных знаний. Однако если собрать эти крохи воедино, то можно попытаться реконструировать многое из того, что помогло бы современному человеку стать более здоровым.

Кстати, мы еще не сказали, что у русских сибиряков самым главным грехом среди всего их множества считался грех осуждения в глаза или за глаза другого человека. Благожелательное отношение к людям давало и здоровье, и долголетие. Жизнь, что река: чем глубже, тем спокойнее, сильнее...

О.А. Гончарова
(г. Горно-Алтайск)

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ И ЗДОРОВЬЕ В СИСТЕМЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ АЛТАЙЦЕВ

Современные этносоциальные проблемы во многом связаны с потерей традиций и отказом от векового опыта, в частности, опыта по сохранению здоровья этноса. Известно, что отношение к здоровью человека в традиционной культуре напрямую зависело от комплекса религиозных верований и обрядов — от воли духов и божеств. В современной литературе довольно подробно описаны представления алтайцев о главных составляющих понятия здоровья — о человеке, жизни, душе, рождении и смерти. По мнению авторов монографии “Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири”, в мировоззрении тюрков человек отражен неполно, противоречиво: с одной стороны, он представлен как член общества, существо рядовое, с другой, признается тождество человека и мира во всех проявлениях последнего¹.

В мифологической традиции человек, сотворенный в изначальные времена, был “сделан” из “природных материалов”. Алтайский миф так раскрывает идею появления человека: “Кроме Эрлика и Мангды-шире Ульгень сотворил множество других слуг себе, поселенных в других мирах. В нашем мире, на нашей планете, он сотворил вдруг 7 человек мужского пола и столько же деревьев. Кости человека сделаны из камыша, а тело из глины. Устроив остов человека, Ульгень

дунул в уши и нос, и тогда человек стал живым и разумным. Когда он дунул в уши, тогда душа вошла, когда дунул в нос — ум вошел”².

По мнению А.М. Сагалаева, который реконструировал на основе этнографических, фольклорных и археологических материалов картину мира у урало-алтайских народов, трактовка “жизни” отличается двойственностью: жизнь как процесс, движение во времени и пространстве, и жизнь человека как движение, имеющее протяженность. Но это не есть движение равномерное, по прямой линии. Жизнь осознается как последовательная смена человеком очевидного ряда социальных ролей: младенец, ребенок, юноша, взрослый, старик. Первая и последняя позиции сближаются как наиболее близкие к “входу” и “выходу”. Мировоззрение стремится “замкнуть” круг земного бытия, а ребенок и старик оказываются пугающе близко: их разделяет только смерть³.

Наряду с этим жизнь выступает как качество, прилаемое к человеку и отчуждаемое от него. В этом, по мнению А.М. Сагалаева, состоит отчаянная линия традиционной концепции так называемой “души”, покидающей человека и возвращающейся к нему. Понятия о жизни как процессе и одновременно качестве, считает А.М. Сагалаев, не противоречат друг другу: они являют

попытки общественного сознания обнаружить причины преобразования количества в качество, осмыслить разную качественную наполняемость человеческой жизни и соотнести ее с природными процессами. В итоге архаичное мировоззрение рисует человека как сложную композицию признаков — душ, сочетающих как биологические, так и социальные характеристики⁴.

С любым изменением в состоянии человека — от физиологического до социального — меняется композиция душ. Так маркируются сон, болезнь, старость, рождение.

В литературе о верованиях народов Сибири, в том числе и алтайцев, имеется немало сведений о существовании у них представлений о так называемой “душе”. Вслед за В.П. Дьяконовой Н.А. Алексеев отмечал, что взятый из высших религий этот термин весьма неудачен и способствует лишь дезориентации при характеристике сущности таких представлений у шаманистов⁵. Конечно, с этим можно согласиться, но следует иметь в виду, что термин “душа”, несмотря на различия в понимании его сущности применительно к различным народам и эпохам, содержит в себе некую определенность, которая в достаточной степени осознается исследователями. Поэтому с учетом специфики его применения термин “душа” может считаться приемлемым.

Основываясь на материалах В.И. Вербицкого, исследователи отмечают, что у алтайцев существовало понятие “кут”, как некая таинственная сила, благодаря которой живут и растут не только люди, но и растения, и животные. Н.А. Алексеев приводит объяснение кут алтайской Койон Мадевой: «Вот ты видишь цветы, деревья, когда-то они были совсем маленькие, а семечко, из которого они выросли, было когда-то такое маленькое, что и не было видно его, сила же в теле такая была положена, что стало оно расти и расти; силу эту в семечко положили “юктар”, семечко мы видим, а силу эту не видим»⁶. А.В. Анохин, изучая религиозные воззрения телеутов, отмечал, что по их представлениям душа человеческая душа имеет семь свойств, которые проявляются в различные периоды жизни: до рождения, при земном существовании и в период посмертного существования⁷. Кут, по верованиям алтайцев, могли дать человеку различные духи. Кут, данный при рождении, обеспечивал бытие человека. Им очень дорожили, сравнивая с золотом и серебром⁸. Помимо кут существовала вера в сюр — образ, или облик, присущий людям и животным. Отделение сюр от человека приводило к продолжительной болезни или смерти⁹.

По алтайским верованиям, рождение и здоровье зависели от благосклонности духов — покровителей рода и племени.

Принимая человека как целое, традиционная культура тюрков Сибири осмысливала значение отдельных частей тела. В целостной структуре, обозначавшей себя самое как “я”, телесно-психические, социальные, моральные свойства были неразрывно связаны друг с другом и выражались одно через другое. Ущербность духовная мыслилась изъяном физическим. О взаимосвязи анато-

мии и физических характеристик говорит и алтайская лексика. По данным русско-ойротского словаря слово “ич” одновременно означает:

- внутренность, внутреннюю часть, нутро;
- живот, брюхо;
- изнанку, подкладку¹⁰.

В традиционном сознании все проявления жизнедеятельности человека считались равнозначными жизни. Вместилищем “души” были глаза, волосы, кровь. Она находилась в пальцах рук и костях. Среди совокупности элементов, составляющих жизненную силу, особое место отводилось костяку¹¹. Это нашло отражение в алтайском фольклоре. Хозяйка Алтая при наречении имени говорит:

Стой, подожди, мой сыночек,
Все, что будешь делать, делай с умом.
Зрелости ты еще не достиг,
Хрящи твои не окрепли¹².

Несформировавшийся, неокрепший костяк ребенка был предметом особых забот алтайцев-родителей. Магическим средством укрепления костяка служила связка бараньих бабок, которую вместе с пуповиной ребенка привязывали к его колыбели. И в старости ненадежность костяка — тоже проблема. В алтайском сказании Хан сожалеет:

Годы мои на убыль пошли,
Кости крепкие ослабели,
Смерть с каждым днем все ближе¹³.

Большое значение традиционное сознание придавало костям пальцев рук. Согласно фольклорной традиции, с их силой и крепостью соотносена продолжительность жизни. В алтайском эпосе палец часто выступает как квинтэссенция жизни. В сказаниях большие пальцы богатыря заключают в себе его жизнь или “душу”. Лишь отчленив их, враги добиваются его окончательной смерти¹⁴. Шаманская традиция алтайцев фактически превращает большой палец в объект, тождественный человеку в целом. Известна легенда о шамане, которого враги убивали трижды, но он оживал. Когда же его расчленили, то увидели у него второе сердце в большом пальце, там, где образуются кожные завитки.

Такое отношение к позвоночнику (костяку) и рукам объясняется и современной медицинской наукой. Целые лечебные системы строятся через “выправление костяка”. Сегодня это не что иное, как возвращение в русло традиционной (народной) медицинской традиции. Таким образом, традиционное сознание вполне резонно воспринимало костяк основой телесной целостности человека. При этом, пытаясь осмыслить физиологию, механизм развития и роста, оно выходило за рамки сугубо рациональных знаний. Часто происходила абсолютизация какого-либо органа, наделение его максимумом свойств и качеств. Такой орган получал статус центра. Обычно одним из таких центров считалась печень. Печень воспринималась как центр организма благодаря ряду своих естественных качеств. Печень, как и сердце, яв-

ляется непарным органом среди внутренностей, имеющих жизненно важное значение. Уже это обстоятельство определяет ее статус. К тому же хорошо знакомые с практической анатомией тюркские народы не могли не заметить и особой уязвимости печени. Не осталась без внимания ее кровеносная функция и расположение в теле: принадлежность к анатомическому низу, связанному в традиционном мировоззрении с плодородием и воспроизводством. В алтайских сказаниях фигурирует нерасчлененное понятие “живот-печень”. Герой одного из них — Алтай-Бугью восклицает: “Так-то я напился горького яда — внутренность моя и печень горят от горького яда”¹⁵.

Сказанное позволяет определить, что в алтайской культуре функции многих органов, например печени, определялись достаточно четко. Но человеческие органы наделялись и не свойственными им качествами (рождающая печень).

В традиционном обществе внимание всегда было приковано к тайне плодородия и рождения. Воспроизводство жизни на всех его уровнях — основная тема ежегодных праздников и шаманских камланий. Так, у кумандинцев существовало осеннее празднество Коча-кан. Осенью, после уборки урожая из свежеемолоченных зерен ячменя готовили брагу (позо) для кропления хозяину двери Караш-бию и эротическому божеству Коча-кану с просьбой дать благополучия и здоровья семье, приплод скоту и т.п.¹⁶. Празднество начиналось с хождения по ближайшим селам лица, игравшего роль Коча-кана, олицетворяющего собой символ плодородия. Последнего сопровождали 3–4 человека мужчин и толпа детей. Игравший роль Коча-кана шел перед окнами каждого дома песни эротического содержания, а его спутники собирали пожертвования от жителей села, состоявшие из хлеба, табака и т.п. На мужчине, игравшем роль Коча-кана, была надета раскрашенная маска из бересты и остроконечная берестяная шапка. В руках он держал деревянный фаллос и посох. Вечером все участники обряда пили чай с продуктами, собранными “Коча-каном” и его спутниками, курили табак, после чего устраивали своеобразные игры с пением обрядовой песни тамыр-томыр и распивали оставшуюся от кропления позу, а часть его перегоняли на самогон. Празднество продолжалось в течение двух-трех дней”. По мнению исследователя, этот обряд символизировал передачу мужчинам мужской силы самого духа Коча-кана. Действия, производимые во время обряда, в частности коллективное пение, — некий символ брака, эротическое просвещение через ролевые игры¹⁷.

Анализируя подобные обряды, исследователи отмечали, что во всех случаях источник жизни традиционным сознанием помещается вне общества и осуществление чуда нового рождения становилось возможным лишь в результате апелляции к природным силам. Вопросы взаимоотношения полов трактуются весьма откровенно и не составляют секрета ни для кого, приобретая некую социальную значимость. Не сводимые к сугубо плотским, телесным, они формируют эротическую социуму¹⁸.

Испрашивание здоровья и плодородия сопровождалось множеством обрядов, и сами роды, рождения были сопряжены с большим количеством традиций и ритуалов.

Родильные обряды должны были, согласно традиционным представлениям, содействовать здоровью ребенка и его матери, благополучию новорожденного в предстоящей жизни. Можно выделить следующие узловые моменты в этих обрядах: обращение с пуповиной, последом, вещами, которыми роженица пользовалась при родах, наречением, родины, обязательные подарки новорожденному и отрезание первых волос. В этих обрядах отражались общие мировоззренческие элементы, представления о жизненном цикле человека, его половозрастной специфике.

Наиболее подробно родильные обряды, связанные со здоровьем, исследованы Л.Э. Каруновской, Е.М. Тошаковой, В.П. Дьяконовой, Н.И. Шатиновой¹⁹.

Анализ обрядов и традиций, связанных с родами, позволяет сделать вывод о том, что сложившиеся веками установки носили как магический, так и рациональный характер. Положение женщины при родах, окуливание можжевельником, сохранение плаценты и пуповины, диета роженицы, гигиена ребенка и т.п. во многом соответствуют сегодняшним правилам нетрадиционной медицины. В рамках своей культурной традиции алтайский народ делал все максимально возможное. Хотя европейцев, живущих в другом цивилизованном измерении, многие традиции и правила шокировали.

Одним из жизненно важных процессов после рождения является дыхание, соотносимое с горлом и носом. Нарушение дыхания было явным признаком неблагополучия. Алтайцы говорили о смерти так: “Дыхание его прервалось” или “Его душа (дыхание) вышла” и совершенно справедливо полагали, что жизненная сила покидала человека вместе с последним вздохом, движением. На довольно точное знание жизнедеятельности организма опирались представления о взаимоотношении функций дыхания и кровообращения. При этом в качестве наиболее важных органов выделялись сердце и легкие, дающие начало новой жизни, поддерживающие жизненный ритм.

Существенное влияние на отношение к здоровью оказывали понятия о смерти. По данным А.В. Анохина, алтайцы считали, что смерть — это переселение в иной мир, в котором они будут жить со своими родственниками²⁰. Литературный образ жизненного ритма алтайцев дан Б.Я. Бедюровым:

В10	собака
В 20	белка
В 30	волк
В 40	мышь
В 50	задаток
В 60	костыль
В 70	пригоршня
В 80	мешалка
В 90	ступа
В 100	яйцо ²¹

Обобщая материалы А.В. Анохина, Н.А. Алексеев отмечает, что у южных алтайцев существовала вера в Сюне — дух человека, который выходил из тела в момент смерти. Этот дух, по мнению телеутов, обладал способностью слышать и понимать все, что творится вокруг покойника, и оставался в мире живых до погребения умершего. Помимо Сюне телеуты верили в Юэют — дух, в который превращается умерший. Он, якобы, 40 дней жил на кладбище. Он мог входить в дом и захватывать с собой дух какого-нибудь родственника. Это приносило смерть или болезнь. Боязнь таких посещений заставляла телеутов отпугивать духов лязгом железа, плетью или ножом²².

Так понятия о человеке, жизни, душе, рождении и смерти составляли основу, на которой веками формировались народные представления о лечении болезней.

Анализируя понятия алтайцев о мире, практически невозможно выделить какие-либо специфические понятия, связанные только со здоровьем, с медициной. Это еще раз подтверждает, что все здоровьесберегающие приемы, средства и традиции являлись неотъемлемой частью культуры народа, считавшего себя единым с миром, природой. Вся система веры, культура складывалась с учетом здоровья, сохранения и воспроизводства этноса в целом.

Приемы народной медицины алтайцы, пусть и с некоторыми модернизациями, сохранили до наших дней. Древние традиции должны были обеспечить и во многом обеспечивали сносное существование в условиях Сибири. Многие традиции способствовали сохранению алтайского этноса и в условиях бурных перемен второй половины 80–90-х годов XX века.

Примечания и ссылки

- ¹ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. — Новосибирск, 1989. — С. 3–8.
- ² Там же — С. 15–29.
- ³ Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. — Новосибирск, 1991. — С. 97–139.
- ⁴ Там же. — С. 100.
- ⁵ См.: Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. — Л., 1975. — С. 3; Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. — Новосибирск, 1980. — С. 26–127.
- ⁶ Алексеев Н.А. Ранние формы религии... — С. 130–133.
- ⁷ Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлению телеутов // Сборник МАЭ АН СССР. — Л., 1929. — Т. VIII. — С. 253.
- ⁸ Там же. — С. 253–257.
- ⁹ Там же. — С. 261.
- ¹⁰ Вербицкий В.И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. — Казань, 1884. — С. 276.
- ¹¹ Там же. — С. 60.
- ¹² Ойротские народные сказки. — Новосибирск, 1990. — С. 100.
- ¹³ См.: Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. — М., 1985. — С. 45.
- ¹⁴ См.: Традиционное мировоззрение... — С. 70–71.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Сатлаев Ф. Кумандинцы: Историко-этнографический очерк. — Горно-Алтайск, 1974. — С. 161–162.
- ¹⁷ См.: Сатлаев Ф.А. Коча-кан — старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века: Сб. музея антропологии и этнографии. — Л., 1971. — Т. XXVII. — С. 130–141.
- ¹⁸ Традиционное мировоззрение... — С. 71.
- ¹⁹ Голан А. Мифисимвол. — Иерусалим; Гарбут; Москва, 1994. — С. 118.
- ²⁰ Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. — С. 5.
- ²¹ Бедюров Б.Я. Алтайдын Алкыштары. — Горно-Алтайск, 1985. — С. 18.
- ²² См.: Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. — Новосибирск, 1980. — С. 167–170; Он же. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. — Новосибирск, 1988. — С. 71–100.

Наваан зоч Х. Цэдэв
(г. Хобд, Монголия)

К ПРОБЛЕМЕ СОХРАНЕНИЯ И РАЗВИТИЯ НАЦИОНАЛЬНЫХ КУЛЬТУР (современное состояние монгольского национального вида спорта — стрельбы из лука)

1 октября 2002 г. Президент Монголии Нацагийн Багабанди подписал Указ “О развитии национальной стрельбы из лука”. Монгольский народ, общественные организации, спортивные комитеты и клубы, спортсмены восприняли этот указ как заботу о развитии национальной культуры.

Монгольская национальная стрельба из лука имеет многолетнюю традицию. Исторические факты свидетельствуют о том, что луки и стрелы появились в IV–III вв. до н.э. среди двух монгольских племен Хунну и Сунну, сформировавшихся на северных окраинах Китая. Еще во времена

Хунну среди монгольских племен стрельба из лука была популярной. Научились стрелять и тогда, когда лошадь быстро скачет¹. Стрельба из лука является одним из видов трех игр мужей, впитавшим в себе многие прекрасные наследия морали человека-монгола, его этики и обрядов и в то же время это вид спорта, требующий зоркости глаз, неимоверных усилий, длительной тренировки и тончайшего мастерства².

Более 800 лет назад Меткий стрелок Есунхэ установил рекорд, сразив мишени на расстоянии 335 алд (502,5 м). В память успехов Меткого

стрелка Есунхэ в Монголии был воздвигнут первый в мире памятник, посвященный стрельбе из лука. (Сейчас он хранится в Эрмитаже в Санкт-Петербурге.)

Известно, что самым большим праздником в Монголии является Наадом (Три игры мужей), который начал проводиться еще со времен Хунну. Ныне стрельба из лука в наадомских состязаниях отошла на третье место — после скачек и национальной борьбы. Во многих местах вообще забыли об этом прекрасном культурном наследии. Даже в некоторых центрах аймаков не проводятся состязания по стрельбе из лука. Между тем наадомские состязания, т.е. скачки, национальная борьба и стрельба из лука, — это такое зрелище, которое из года в год все больше привлекает внимание иностранцев-туристов и зарубежных гостей.

В 2001 г., когда монгольский народ отмечал 80-летний юбилей Народной революции, в наадомских соревнованиях по стрельбе из лука приняли участие более 300 стрелков, в том числе более 100 детей. Это был рекордный показатель по числу участников. Соревнования стрелков проходили с 10 по 12 июля. Четверо стрелцов показали одинаковый результат: 32 попадания из 40 стрел. Это Государственный дважды Меткий Ш. Давахуу (два раза занимал 1-е место), Государственный Меткий Г. Басахуу (один раз занял 1-е место), мастера спорта Д. Мягмар и А. Санжмятав. Из них лучшим оказался мастер спорта А. Санжмятав — 60-летний уроженец аймака Дорнод. Среди женщин 1-е место заняла Б. Даваажаргал (36 попаданий из 36 стрел).

Освещая соревнования, газета “Одрийн сонин” отмечала, что стрельба из лука особенно заинтересовала иностранцев: “Несмотря на солнце и жару, они буквально охвачены этим зрелищем. Некоторые из них даже покупали лук и стрелы”³.

Через год наадомский праздник совпал с 840-летием со дня рождения Чингисхана. В соревнованиях по национальной стрельбе из лука в этот раз приняли участие более 150 спортсменов. Хотя по числу участников это соревнование уступило соревнованиям 2001 г., но конкуренция стрелцов была острой. Возраст самого старшего участника — Государственного Выдающегося Меткого Ж. Цэвэня — 70 с лишним лет, самого младшего — 9 лет. Среди мужчин 1-е место занял Ц. Худэрчулун — сын Выдающегося Меткого Ж. Цэвэня, выполнивший требования, предъявляемые к званию Выдающегося Меткого. Второе и третье места заняли Государственный дважды Меткий Ш. Даваху и Государственный Меткий Б. Сулдоболд.

Среди женщин лидером стала Государственный дважды Меткий Х. Даваажаргал, которая также выполнила все условия, необходимые для получения звания Выдающегося Меткого, второе место досталось Ж. Мунхцэцэг — Государственной дважды Меткой.

В газетном сообщении отмечалось, что “халхская стрельба определяет наадомский цвет, бурятская и урянхайская стрельба испытывает стрелцов и их мастерство”⁴. Ныне в Монголии развива-

ются три вида стрельбы из лука, каждый из которых имеет свои специфические особенности. Так, для халхской национальной стрельбы, широко распространенной по всей Монголии, расстояние установлено для мужчин — 75 метров, для женщин — 65, для бурятской национальной стрельбы, наиболее популярной в бурятских аймаках Дорнод и Хэнтий, — 30 метров, а для урянхайской народной стрельбы (Баян-Ульгийский, Хобдский, Дархан-Ульский и другие аймаки) — 40 метров.

“Весьма скромный наадом стрельбы, подавленный под величием сильных борцов и быстрых скакунов, — писала газета, — привлекал внимание больше иностранцев, чем наших соотечественников. Они даже хотели стрелять, но были удивлены тем, как трудно натягивать луки. Были и иностранцы, обещавшие за быструю стрельбу 100 долларов. Цена хорошего лука (вместе с 4 стрелами) достигла 500 долларов. По такой цене их и купили иностранные туристы”⁵.

В 2002 г. проводилась II Всенародная спартакиада по национальным видам спорта. Спартакиада собрала более 300 стрелцов, которые состязались во всех трех видах стрельбы. Финальные соревнования по стрельбе из лука проходили в Улан-Батаре. От каждого аймака, спорткомитета и клуба была представлена команда, состоящая из 12 стрелцов. Это самое крупное командное состязание среди стрелцов. В халхском национальном виде стрельбы 1-е место заняла команда г. Эрдэнэта. Капитан этой команды — Выдающийся Меткий, Заслуженный спортсмен национального спорта Монголии Ш. Даваху. Еще в 1995 г. он установил рекорд: из 40 стрел 40 попаданий. К тому же он пятикратный чемпион наадомских состязаний. За выдающиеся заслуги в развитии национальной стрельбы из лука ему и присвоено высокое звание Заслуженного спортсмена национального спорта Монголии. Кроме него высокое звание Заслуженного спортсмена национального спорта Монголии было присвоено пятикратной чемпионке наадомских состязаний, девятикратной победительнице первенства страны Ч. Мунхцэцэг.

Указ Президента Монголии “О развитии национальной стрельбы из лука”, направленный на сохранение и развитие национальной культуры, унаследованной кочевниками-монголами со времен Хунну, принят в преддверии 800-летия образования Монгольской империи — юбилея, который будет отмечаться в 2006 г. И очень важно, чтобы все государственные и негосударственные организации, коллективы спортсменов, спортивные спонсоры поддержали инициативу Федерации национальной стрельбы и стрелцов по восстановлению исторической традиции проведения трех игр мужей. На основе Указа Президента разрабатывается правительственная программа по развитию стрельбы из лука, по подготовке стрелцов, по поддержке производства лука и стрел, по установлению обычая — организации и проведения соревнований по стрельбе из лука во время Наадома и праздников в центре и на периферии. Кроме того, постановлением Правительства Монголии от 30 сентября 2002 г. утверждены размеры вознаграждения лидерам наадомских состязаний.

Примечания и ссылки

- ¹ Балдандорж Д., Дондог Ч., Шарав С. Сурын харваа. — Улан-Батор, 1976. — С. 6–7.
² Монгол улсын Ерөнхийлөгчийн зарлиг “Ундэсний сурын харвааг хогжуулэх тухай” // Торийн мэдээлэл. — 2002. — № 38. — С. 6–7.
³ Амаржаргал Ц. Сурын турууг Дорнодынхон авлаа // Одрийн сонин. — 2001. — 16 июля.
⁴ Цахиур Ц. Надом особо метких стрелцов // Одрийн сонин. — 2002. — 15 июля.
⁵ Там же.

Н.А. Майдурова
(г. Горно-Алтайск)

ПРОБЛЕМЫ УПРАВЛЕНИЯ КОРЕННЫМИ НАРОДАМИ ЮЖНОЙ СИБИРИ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX В. В СОВРЕМЕННОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

С 90-х годов XX в. значительно расширилась тематика исследований, посвященных правительственной политике и управлению в Сибири в XIX — начале XX в. Наряду с традиционной темой, посвященной проблемам управления крестьянством этого региона, интенсивнее стала изучаться административная политика и ее особенности, структура, функции, основные направления деятельности органов губернского управления¹. Появились работы о городской реформе в Сибири во второй половине XIX в., структуре, финансовом состоянии, полномочиях и деятельности городского самоуправления. (Активно данное направление разрабатывается омскими историками²). В научной литературе большое внимание уделяется введению земства в Сибири³, истории судебной реформы и органов правопорядка⁴. Возникли новые научные центры, занимающиеся изучением вышеперечисленных проблем (наряду с Иркутском Омск, Новосибирск, Кемерово), им посвящены диссертационные исследования, статьи, монографии, документальные публикации, организуются региональные и международные конференции и семинары, где эти проблемы широко обсуждаются. Достаточно назвать ставшие уже постоянно действующими конференции “Проблемы истории местного управления Сибири конца XVI–XX веков”, “Взаимодействие народов России, Сибири и стран Востока: история и современность”, “Этносоциальные процессы в Сибири”.

Исследуя различные отрасли управления в Сибири в XIX — начале XX в., историки по-новому решают ряд проблем. Прежде всего необходимо отметить работы А.В. Ремнева и В.В. Алексеева. Так, А.В. Ремнев обосновал новый взгляд на периодизацию правительственной политики в Сибири и выдвинул идею, что поворотным в сибирской политике самодержавия явился не 1861-й, а 1891-й год. Интересные соображения о сущности региональной политики, об изучении исторического опыта решения региональных проблем в императорской России, в том числе и в Сибири высказал В.В. Алексеев. Он отметил необходимость раскрыть исторический опыт освоения Азиатской России в геополитической и цивили-

зационной динамике с новых методологических позиций⁵.

Что касается управления коренными народами Южной Сибири в конце XIX — начале XX в., то представление об этом можно составить из работ общего характера, посвященных управлению в Сибири, исследований общественно-политической, этнополитической и культурной ситуации в национальных районах, национального движения на юге Сибири⁶, из сборников документов⁷ и, наконец, из специальных исследований о системе управления коренными народами Сибири⁸.

Исследователи этих проблем дают, как правило, общую оценку политики императорской России и стратегии управления аборигенными народами Сибири, выделяют характерные черты и принципы управления. Так, Г.Г. Котожеков полагает, что “колонизаторская политика царизма в своей основе мало чем отличалась от сложившейся мировой колониальной политики. Тот же грабеж и насилие, попрание элементарных человеческих прав и расовая дискриминация”. В духовной сфере, считает автор, проводился откровенный “культурный геноцид” в форме насильственной христианизации и политики обрусения, что приводило к конфронтации этносов⁹. В отличие от Г.Г. Котожекова, В.В. Алексеев, Л.Е. Лаптева, С.Г. Скобелев, В.В. Кучер говорят о позитивном характере правительственной политики и стратегии управления по отношению к аборигенам Сибири. Так, В.В. Кучер пишет: “Стратегия эта, независимо от субъективных побуждений ее разработчиков, была направлена не на растворение малых этносов в русском народе, а, наоборот, на сохранение традиционного образа жизни, включая хозяйство и социальный строй”. Автор отмечает “отсутствие у Российского государства боязни административно-правового, социально-хозяйственного и культурного многообразия своих народов”¹⁰. В.В. Алексеев отмечает, что “невмешательство государственных властей во внутреннюю организацию аборигенных народов и их традиционную самобытную культуру, сохранение у них родоплеменных связей, слабое и ограниченное влияние на них европейской культуры, веротерпимость властей, отдален-

ность, обособленность северо-восточных территорий, оторванность от общего торгово-промышленного и культурно-политического движения времени помогли аборигенам востока России сохранить свой самобытный образ жизни, традиционные местные экосистемы и виды промышленной деятельности, свою оригинальную социокультуру вплоть до советских преобразований¹¹. Л.Е. Лаптева, выступая против тезиса о России как “тюрьме народов”, справедливо замечет, что “в условиях Российской империи народы сохранили самобытность и в то же время оказались подготовленными для вступления в самостоятельную жизнь”, что «Россия сыграла свою историческую роль в качестве “колыбели” многих народов. Число современных субъектов Российской Федерации, претендующих на политическую самостоятельность, говорит в этом смысле само за себя»¹². Автор, правда, отмечает, что в истории России были периоды насильственной русификации и один из них — период реформ П.А. Столыпина¹³.

В связи с последним замечанием Л.Е. Лаптевой необходимо сказать, что исследователи системы управления коренными народами Сибири различают грань, отделяющую один период политики императорской России по отношению к аборигенам от другого, и гранью этой являются землеустроительные и административные мероприятия властей в конце XIX — начале XX в. Так, С.Г. Скобелев пишет, что “в практике управления народами Сибири русским самодержавием был широко использован административный опыт татаро-монголов, основные принципы которого (наряду с некоторыми дополнениями) просуществовали до начала XX в.”¹⁴. Эти принципы — минимальное вмешательство во внутренние дела, поддержка внутреннего самоуправления, обеспечение защиты от внешних врагов, невмешательство в дела религий и взимание достаточно небольшой по размерам дани — ясака. Однако “в начале XX в., — замечает далее автор, — царское правительство допустило несколько грубых ошибок в практике управления коренным населением, ухудшивших его положение и приведших к уменьшению численности некоторых народов (применение норм землеустроительного закона 1900 г., мобилизация коренного населения в ходе I Мировой войны и др.)”¹⁵.

В принципе такой же концепции придерживается и Л.И. Шерстова. Она высказывает ряд интересных соображений о причинах изменения правительственной политики по отношению к аборигенам Сибири на исходе XIX — в начале XX в. Эти изменения, по мнению Л.И. Шерстовой, были вызваны, в первую очередь, влиянием различных политических доктрин на процесс развития российской государственности в целом. Постепенно на смену евразийской традиции в управлении коренными народами, “согласно которой все подданные (основное “богатство” правителя), все население — в частности тюрки Южной Сибири — считались “своими”¹⁶, когда аборигены не противопоставлялись русским ни этнически, ни культурно, ни ментально, пришло европейское пред-

ставление о стадийном характере общественно-го развития, о неравнозначности этносов и делении их на более и менее развитые¹⁷. В результате появилось стремление подтянуть аборигенов до уровня русских крестьян, постепенно перевести их на оседлость, унифицировать их сословно-правовой и экономический статус с государственными крестьянами, что и произошло в начале XX в. Так, тюркам Южной Сибири было отказано в праве на свой образ жизни, было ликвидировано их инородческое управление¹⁸.

Наряду с общей оценкой системы управления аборигенами Южной Сибири современные исследователи, касаясь проблем управления конца XIX — начала XX в., как правило, обращают внимание на реформы М.М. Сперанского. Существуют разные мнения относительно принципа административно-территориального устройства, введенного Уставом об управлении инородцев¹⁹, причин его принятия²⁰ и последствий для коренного населения. Остановимся на последнем моменте. Так, Г.Г. Котожеков считает, что положения об инородцах не привились в Сибири, “их доброжелательный дух остался непонятым, не усвоенным, а быт инородцев сохранился в том же, если не худшем виде, чем до появления Устава”²¹. Другие исследователи отмечают положительное влияние реформ М.М. Сперанского на коренное население: введение норм, помогающих хозяйственному развитию аборигенов, появление собственных органов самоуправления, способствовавших развитию национального самосознания, идеи государственности и т.д.²² Л.И. Шерстова отмечает двойственный характер аборигенной политики, заложенной в Уставе, а также то обстоятельство, что внесение этнического разделения в юридическую практику и провозглашенный в Уставе государственный патернализм по отношению к сибирским инородцам подтолкнули общество к укоренению взаимного недоверия русских и аборигенов, а иногда и к прямой межэтнической неприязни²³.

Обращаясь к истории административной реформы среди коренного населения Южной Сибири в начале XX в., исследователи пишут о ее целях, методах проведения и результатах. Л.М. Дамешек считает, что целью реформы являлось укрепление позиции самодержавного государства среди крестьян национальных регионов, усиление административно-полицейской опеки над ними и русификация, а проводилась реформа исключительно насильственными методами²⁴. В то же время Л.М. Дамешек признает, что она “отвечала изменившимся условиям хозяйственной жизни аборигенов и в объективно-историческом смысле была явлением прогрессивным”²⁵. Большинство авторов отмечают, что в результате проведения административной реформы инородческое население утратило все свои особые права, определенные Уставом об управлении инородцев, за исключением освобождения от службы в армии, а система их управления стала идентичной крестьянской²⁶.

Необходимо сказать еще об одной проблеме, затрагиваемой исследователями при изучении

системы управления инородцами, — о введении в 1898 г. института крестьянских начальников, но положительной оценки этой реформы они не дают²⁷.

Таким образом, несмотря на кажущееся обилие публикаций, появившихся в постсоветское время по различным сюжетам управления Сибирью, специальных трудов об управлении коренным населением Южной Сибири в конце XIX — начале XX в. нет. Как правило, данная тема затрагивается попутно, в лучшем случае ей посвящены отдельные разделы в работах современных исследователей, занимающихся историей аборигенов Сибири²⁸. При этом основное внимание уделяется характерным чертам и принципам системы управления, ее стратегии. Относи-

тельно же причин, целей, методов, проводившихся в конце XIX — начале XX в. преобразований в управлении аборигенным населением, социально-экономических последствий административной реформы нет единой точки зрения. Это еще раз подчеркивает необходимость более детальной проработки вышеназванной темы. Требуется изучения вопрос о структуре органов управления аборигенами Сибири в конце XIX — начале XX в., их функциях, взаимодействии и взаимоотношениях органов управления и самоуправления коренными народами. Интерес представляет и вопрос об отношении властных структур и общественности к проводившимся преобразованиям, о причинах сопротивления части аборигенов административным новациям правительства.

Примечания и ссылки

¹ Ремнев А.В. Самодержавие и Сибирь. Административная политика в первой половине XIX в. — Омск, 1995; *Он же*. Самодержавие и Сибирь: Административная политика второй половины XIX — начала XX вв. — Омск, 1997; Зинякова В.М. Административная и организационная структура губернских учреждений дореволюционной России // Сибирские архивы и историческая наука: Материалы научной конференции, посвященной 50-летию Государственного архива Кемеровской области (1943–1993). — Кемерово, 1997. — С. 117–119; Шишкин В.И. Государственное управление Сибирью в XVII–XIX веках: Основные особенности организации и функционирования // Проблемы истории местного управления Сибири конца XVII — начала XX вв.: Материалы третьей региональной научной конференции. — Новосибирск, 1998. — С. 3–10; Соболева Т.Н. Административно-территориальное устройство Алтайского округа в 1856–1917 годах // Проблемы истории местного управления Сибири... — С. 56–60; Николаева Е.Г. Местное государственное управление и местное самоуправление в Сибири (вторая половина XIX — начало XX вв.) // Проблемы истории местного управления Сибири конца XVI–XX вв.: Материалы четвертой региональной научной конференции (11–12 ноября 1999 г.). — Новосибирск, 1999. — С. 59–61; Федореева И.А. Административно-территориальное устройство азиатских окраин Российской империи во второй половине XIX — начале XX в. // Взаимоотношения народов России, Сибири и стран Востока: История и современность: Докл. Третьей Международной научно-практической конференции (13–16 сент. 1999 г.). — М. и др., 1999. — Кн. 2. — С. 183–188; Палин А.В. К вопросу о реформе губернского управления Сибири в 1895 году (на примере Томской губернии) // Сибирь — фронту: Материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 55-летию победы в Великой Отечественной войне. (Кемерово, 12 мая 2000 г.). — Кемерово, 2000. — С. 17–20; *Он же*. Томское губернское управление 1895–1917 гг.: Некоторые проблемы административной деятельности // Материалы XXXIX Международной научной студенческой конференции “Студент и научно-технический прогресс”, посвященной 70-летию академика В.А. Коптюга. История. — Новосибирск, 2001. — С. 70–72; и др.

² Толочко А.П., Коновалов И.А. Некоторые вопросы организации городского самоуправления в Западной Сибири в конце XIX — начале XX в. // Вестник Омского отделения Академии гуманитарных наук. — 1997. — № 2. — С. 74–78; *Они же*. Городское самоуправление в Омске в дореволюционный период. — Омск, 1997; Меренкова Е.Ю. Городское самоуправление в Западной Сибири в конце XIX — начале XX вв.: (К историографии и проблематике вопроса) // Проблемы историографии, источниковедения и исторического краеведения в вузовском курсе отечественной истории: Тез. докл. и сообщ. третьей региональной научно-методической конференции. — Омск, 1997. — С. 38–40; *Она же*. Правовая основа городского самоуправления (1892–1894 гг.) // Проблемы истории местного управления Сибири конца XVI–XX вв.: Материалы четвертой региональной научной конференции... С. 210–213; *Она же*. Организация, полномочия и деятельность городского самоуправления в Западной Сибири в конце XIX — начале XX вв.: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. — Омск, 2000; Литягина А.В. Хозяйственная деятельность городских дум Алтая в конце XIX — начале XX вв. // История освоения юга Сибири: Экономика, политика, культура: Материалы межрегиональной научно-практической конференции (г. Бийск, 14–15 мая 1999 г.). — Бийск, 1999. — С. 145–149; *Она же*. Городское самоуправление Западной Сибири в конце XIX — начале XX в. (по материалам Томской губернии): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. — Барнаул, 1999; Алисов Д.А. Губернская власть и городское общественное самоуправление административных центров Западной Сибири (вторая половина XIX — начало XX в.): Проблемы взаимоотношений // Культурологические исследования в Сибири. — Омск, 2000. — № 1. — С. 64–69; Лен К.В. Деятельность общественных управлений городов Алтайского округа по развитию благоустройства и санитарно-эпидемиологическому контролю в 70–90-е гг. XIX в. // Алтайский сборник. — Барнаул, 2000. — Вып. 20. — С. 108–115; *Он же*. Подготовка и проведение городской реформы 1870 г. в Западной Сибири (на материалах Томской губернии): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. — Барнаул, 2000; *Он же*. Особенности западно-сибирского городского самоуправления // Актуальные вопросы истории Сибири. Вторые научные чтения памяти профессора А.П. Бородавкина: Материалы конференции. — Барнаул, 2000. — С. 147–150; Бийские градоначальники: Исторические очерки. — Бийск, 2002; и др.

³ Невзоров Т.Б. Сибирские проекты территориального самоуправления (1905–1912 гг.) в контексте земской реформы России: Автореф. дисс. ... канд. юрид. наук. — Кемерово, 1995; Воробьев В.В. Земский вопрос на страницах периодической печати Западной Сибири в 1907–1910 гг.: (Источниковедческий аспект) // Сибирские архивы и историческая наука: Материалы научной конференции, посвященной 50-летию Государственного архива Кемеровской области (1943–1993). — Кемерово, 1997. — С. 34–35; Яковлева Н.А. К вопросу о позиции правительства и либералов по проблемам управления и самоуправления в Сибири (90-е годы XIX века) // Проблемы истории местного управления Сибири конца XVI–XX вв.: Материалы третьей региональной... — С. 232–234; *Она же*. Земский вопрос и буржуазия Сибири // Актуальные вопросы истории Сибири: Вторые научные чтения памяти профессора А.П. Бородавкина: Материалы конференции. — Барнаул, 2000; и др.

⁴ Игнатьева М.Н. Управление и суд в Сибири во второй половине XIX в.: Учебное пособие. — Якутск, 1995; Шельманов А.Е. Судебная реформа в Западной Сибири (на примере Омской области) // Студент, наука и цивилизация: Межвузовский сборник тезисов докладов курсантов, слушателей и студентов. — Красноярск, 1998. — С. 77–79; Чечелев С.В. Проблемы организации и деятельности местного суда в Сибири в конце XIX — начале XX вв. // Проблемы истории местного управления Сибири конца XVI–XX вв.: Материалы четвертой региональной... С. 181–185; *Он же*. Из истории мировых судей в Сибири в конце XIX — начале XX века // Российская государственность на пороге XXI века: Сборник материалов Всероссийской научной конференции

- 21–22 сент. 1999 г. — Киров, 2000. — С. 231–236; *Бортникова О.Н.* Возникновение и развитие пенитенциарной системы в Западной Сибири (1801–1917 гг.): Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. — Тюмень 1999; и др.
- ⁵ См.: *Ремнев А.В.* Был ли 1861 год переломным в сибирской политике самодержавия?: (К вопросу о периодизации истории Сибири) // История и культура Сибири: Материалы отчетной сессии Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии Сибирского отделения РАН. — Омск, 1996. — С. 75–81; *Алексеев В.В.* Регионализм в России. — Екатеринбург, 1999.
- ⁶ *Алексеев В.В.* Регионализм в России...; *Лантева Л.Е.* Региональное и местное управление в России (вторая половина XIX в.). — М., 1998; *Федорева И.А.* Административно-территориальное устройство азиатских окраин Российской империи во второй половине XIX — начале XX в. // Взаимоотношения народов России, Сибири и стран Востока: История и современность: Доклады третьей... С. 183–188; *Котожеков Г.Г.* Культура народов Саяно-Алтайского нагорья: Учебное пособие. — Абакан, 1992; *Модоров Н.С.* Россия и Горный Алтай: Политические, социально-экономические и культурные отношения (XVII–XIX вв.). — Горно-Алтайск, 1996; *Шерстова Л.И.* Этнополитическая история тюрков Южной Сибири. XVII — начало XX вв.: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. — Томск, 1999; *Ондар Гагина Алдын-Ооловна.* Российско-тувинские отношения в 1911–1921 гг.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Кызыл, 2000; *Майдурова Н.А.* Горный Алтай в конце XIX — начале XX вв. — Горно-Алтайск, 2000; *Карих Е.В.* Межнациональные отношения в Горном Алтае в XIX — начале XX вв. // Горный Алтай: Исторический сборник. — Бийск; Горно-Алтайск, 2002. — Вып. 6. — С. 20–28; *Мамышева Е.П.* Возникновение и развитие национальной государственности хакасов (1822–1930 гг.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Абакан, 1999; *Андреев Ч.Г.* Национальное движение бурят в начале XX в. // Взаимоотношения народов России, Сибири и стран Востока: История и современность: Доклады третьей... С. 223–226.
- ⁷ Обычное право народов Сибири (буряты, якуты, эвенки, алтайцы, шорцы): Публ. документов (конец XVII — 20-е гг. XIX в.). — М., 1997; *Сословно-правовое положение и административное устройство коренных народов Северо-Западной Сибири (конец XVI — начало XX века): Сборник правовых актов и документов.* — Тюмень, 1999; *Святогорье: История Республики Алтай в документах Центра хранения архивного фонда Алтайского края.* XVII — начало XX веков. — Горно-Алтайск, 2000.
- ⁸ *Копылов А.Н.* Система управления национальными меньшинствами юга Западной Сибири в освещении русской историографии XIX века // Из истории юга Западной Сибири: Сборник статей. — Кемерово, 1993. С. 54–67; *Дамешек Л.М., Дамешек И.Л.* Россия и народы Сибири: Организация управления и административные реформы в XIX в. // Взаимоотношения народов России, Сибири и стран Востока: История и современность: Доклады Международной научно-практической конференции 12–15 октября 1995 года. — М.; Иркутск, 1995. — С. 216–218; *Дамешек Л.М.* Народы Сибири в системе внутренней политики Российского правительства во второй половине XIX — начале XX в. // Взаимоотношения народов России, Сибири и стран Востока: История и современность: Доклады III Международной научно-практической конференции 13–16 сент. 1999. — М., 1999. — Кн. 2. — С. 178–181; *Шерстова Л.И.* О патернализме аборигенной политики Российского государства в Сибири (XVII — начало XX вв.) // Вопросы истории: Сборник статей. — Бийск, 1999. — Вып. 2. — С. 142–144; *Скобелев С.Г.* Коренные народы Сибири: опыт управления в Российской империи и СССР (XVII–XX вв.) // Проблемы этнологии и этнопедагогики: Сборник статей и материалов Международной научно-практической конференции. — Новосибирск, 1999. — Вып. 8. — С. 5–10.
- ⁹ *Котожеков Г.Г.* Культура народов Саяно-Алтайского нагорья: Учебное пособие. — Абакан, 1992. — С. 87, 103, 105.
- ¹⁰ *Кучер В.В.* Управление и обычное право на Обском Севере (XVII — начало XX веков) // Проблемы истории местного управления Сибири конца XVI–XX веков: Материалы третьей региональной научной конференции 19–20 ноября 1998 г. — Новосибирск, 1998. — С. 154, 158.
- ¹¹ *Алексеев В.В.* Регионализм в России. — Екатеринбург, 1999. — С. 28.
- ¹² *Лантева Л.Е.* Региональное и местное управление в России (вторая половина XIX в.). — М., 1998. — С. 6.
- ¹³ Там же. — С. 7.
- ¹⁴ *Скобелев С.Г.* Коренные народы Сибири: Опыт управления в Российской империи и СССР (XVII–XX вв.) // Проблемы этнологии и этнопедагогики... — С. 6.
- ¹⁵ Там же. — С. 8.
- ¹⁶ *Шерстова Л.И.* Этнополитическая история тюрков Южной Сибири... — С. 41.
- ¹⁷ *Шерстова Л.И.* О патернализме аборигенной политики... — С. 143.
- ¹⁸ Там же. — С. 144. О принципиально отличных курсах национальной политики в Горной Шории, рубежом которых явился 1899-й год, пишет А.Н. Садовой (см.: *Садовой А.Н.* Землеустройство и принципы национальной политики (Горная Шория. XIX — 30-е годы XX в.) // Из истории юга Западной Сибири: Сборник статей. — Кемерово, 1993. — С. 133).
- ¹⁹ В основе административно-территориального деления лежал экономический принцип (см.: *Котожеков Г.Г.* Культура народов Саяно-Алтайского нагорья... — С. 85). Сибирь получила рациональное территориальное деление с учетом экономико-географических и военно-политических условий, численности и национального состава населения (*Шишкин В.И.* Государственное управление Сибирью... — С. 8). При разбивке территории Сибири на административные единицы экономический и этнический факторы учитывались редко (*Л.Е. Лантева.* Региональное и местное управление в России... — С. 8).
- ²⁰ Сибирская административная реформа М.М. Сперанского была одной из попыток облегчить участь коренных жителей (см.: *Котожеков Г.Г.* Указ. соч. — С. 85). В числе объективных причин принятия Устава — дальнейшее структурирование российского общества, укрепление законодательных тенденций (установок) в системе государственности (*Шерстова Л.И.* Этнополитическая история тюрков Южной Сибири... — С. 29).
- ²¹ *Котожеков Г.Г.* Указ. соч. — С. 86.
- ²² *Мамышева Е.П.* Возникновение и развитие национальной государственности... — С. 20, 25; *Новокрещенов А.В.* Местное самоуправление в Сибири... — С. 12, 13.
- ²³ *Шерстова Л.И.* Этнополитическая история тюрков Южной Сибири... — С. 29–31.
- ²⁴ *Дамешек Л.М.* Народы Сибири в системе внутренней политики Российского правительства... — С. 181; *Дамешек Л.М., Дамешек И.Л.* Россия и народы Сибири: Организация управления... — С. 217. Такой же точки зрения относительно цели реформы придерживается Ч.Г. Андреев (см.: *Андреев Ч.Г.* Национальное движение бурят в начале XX в. ... — С. 223).
- ²⁵ *Дамешек Л.М., Дамешек И.Л.* Указ. соч. — С. 217–218.
- ²⁶ Отличная точка зрения высказана И.А. Федоревой, которая считает, что несмотря на стремление привести административное устройство аборигенов Восточной Сибири в соответствие с административным устройством крестьян, сохранились особенности как в организации управления и самоуправления инородцев, так и в их хозяйственной деятельности (см.: *Федорева И.А.* Административно-территориальное устройство азиатских окраин Российской империи... — С. 187).
- ²⁷ См.: *Дамешек Л.М., Дамешек И.Л.* Россия и народы Сибири... — С. 216; *Дамешек Л.М.* Народы Сибири в системе внутренней политики Российского правительства ... — С. 180–181; *Майдурова Н.А.* Горный Алтай в конце XIX — начале XX вв. ... — С. 25–26; и др.
- ²⁸ *Шерстова Л.И.* Этнополитическая история тюрков Южной Сибири...; *Мамышева Е.П.* Возникновение и развитие национальной государственности хакасов...

*В.А. Гащенко
(г. Новосибирск)*

ОТНОШЕНИЕ МЕСТНОЙ АДМИНИСТРАЦИИ И НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ К ВЫСЛАННЫМ НЕМЦАМ В УСЛОВИЯХ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ: СВИДЕТЕЛЬСТВУЮТ ДОКУМЕНТЫ НКВД

Ретроспективный анализ истории Западной Сибири военных лет показывает, что государственная политика по насильственной депортации некоторых народов СССР в Сибирь активизировала миграционные процессы и внесла существенные изменения в этнический и социально-экономический облик нашего края. В связи с этим особую актуальность имеет знание истории взаимоотношений “пришлого” населения с коренными сибиряками, позволяющее находить оптимальные решения в ситуациях, так или иначе связанных с пресловутым национальным вопросом.

Учитывая вышеизложенное, автор статьи хотел бы затронуть историю отношений местного населения вообще и местной администрации Западной Сибири, в частности, к депортированным в этот регион народам СССР в годы Великой Отечественной войны, рассматривая в качестве примера российских немцев. Основной библиографической базой настоящей работы явились архивные материалы региональных органов госбезопасности, осуществлявших контроль над принятием, размещением и трудоустройством так называемых спецпереселенцев, а также следивших за “политической благонадежностью” депортированных лиц и их взаимоотношениями с местным населением.

Западная Сибирь в планах советского и партийного руководства СССР по депортации неблагонадежных, по мнению Сталина, народов (поволжских немцев, крымских татар, калмыков, чеченцев и др.) играла роль одного из крупных “ссылочных” центров (наряду с районами в Перми, Караганде и Комсомольске-на-Амуре)¹. Так, согласно Постановлению Совета Народных Комиссаров СССР и ЦК ВКП(б) от 25 августа 1941 г., до сентября 1941 г. в Новосибирскую область планировалось переселить 100 тыс. немцев из Республики немцев Поволжья, а также из Саратовской и Сталинградской областей, в Омскую область — 85 тыс. чел., в Алтайский край — 95 тыс. чел.² Уже в первый месяц войны (июнь 1941 г.) в Новосибирскую область были переселены из Латвийской ССР 3700 чел. (расселены в Тогучинском, Каргатском, Венгеровском, Шегарском районах), из Эстонской ССР — 9115 чел. (расселены в Александровском, Колпашевском, Чаинском и других районах Нарымского округа области)³. Всего же в годы Великой Отечественной войны Сибирский регион (Алтайский и Красноярский края, Новосибирская и Омская области) принял свыше 400 тыс. российских немцев, депортированных из европейской части СССР. Более половины их оставалось здесь вплоть до 1956 г., когда немцев сняли, наконец, с учета спецпоселений⁴.

В 1941–1942 гг. приемом и расселением переселенцев, их хозяйственным и трудовым устройством в пределах Новосибирской области занимались партийные и советские органы, в компетенцию которых входила также мобилизация немцев в рабочие колонны, отправка в лагеря НКВД, на шахты Кузбасса, рыбные промыслы и лесозаготовки в северные регионы Сибири, оборонные и другие предприятия сибирских городов. Документальное подтверждение всех этих мероприятий мы находим в некоторых рассекреченных ныне фондах архивов местных партийных и советских органов. Однако главным “опекуном” спецпоселенцев были территориальные (региональные) управления НКВД (УНКВД по областям), в составе которых уже в августе–сентябре 1941 г. были созданы отделы спецпоселений (СПО)⁵, поэтому основные документальные материалы об отношении местной администрации и населения Западной Сибири к высланным немцам находятся именно в архивах местных органов безопасности.

Характеризуя отношение сибирской администрации и самих сибиряков к депортированным немцам, документы западно-сибирских органов НКВД открывают перед нами следующую картину.

Местное управление Западной Сибири в лице представителей партийных (райкомов, горкомов ВКП(б) и т.п.), а также разнообразных советских органов (колхозов и совхозов, общественных и государственных учреждений и т.д.), с одной стороны, расценивало пребывание высланных немцев на спецпоселение как акт политического недоверия к ним государства. С другой стороны, учитывая численное преобладание депортированных немцев в западно-сибирских регионах по сравнению с представителями других народов⁶, а также относительно высокий уровень их образования, местные власти использовали немцев, помимо тяжелых физических работ (работа на шахтах и лесоповалах, стройках и т.д.), на должностях, требующих высококвалифицированного труда (например, на военных заводах и предприятиях “важнейшего значения”)⁷. Отношение простого народа к проживающим и работающим рядом лицам немецкой национальности часто зависело от соответствующего отношения местной администрации. По мнению автора, это можно объяснить целенаправленным проведением сверху антинемецких кампаний, развернувшихся еще накануне (по мере ухудшения советско-германских отношений) и продолженных непосредственно в годы войны. Поэтому в документах органов НКВД встречаются факты как позитивного, так и негативного отношения сибиряков к депортированным немцам (хотя негативное отношение явно преобладает).

Например, в справке о настроениях немцев Поволжья, эвакуированных в Крапивинский район Новосибирской области, составленной 6 февраля 1942 г. в секторе кадров советских органов обкома ВКП(б) на основе присланных сюда справок из районных отделов УНКВД по Новосибирской области, сообщается:

“... по Указу Верховного Совета СССР в Крапивинский район эвакуировано немцев Поволжья 2300 человек — 400 семей, в том числе 300 взрослых мужчин, из них в январе 1942 года призвали в Красную Армию 108 человек.

В связи с призывом немцев в РККА, настроения их характеризуются следующими фактами:

Товарищ Дрязгин, председатель Банновского сельсовета, сообщил, что после районного партсобрания 28.01.42 г. с немцами-коммунистами Крапивинского района выяснено их отношение к следующим вопросам:

Кто, где и как работает? *Выяснено, что все коммунисты работают, один из них конюхом в колхозе и колхоз его работой доволен. Ряд из присутствующих на беседе работают в аппаратах районного центра.*

Как устроены в бытовом и материальном отношении? *Некоторые до сих пор не обеспечены скотом, нет таких продуктов, как овощей и картофеля, плохо дело с семенами для огородов.*

Как работают эвакуированные немцы? *Во всех случаях немцы работают хорошо, манкирования нет.*

Какие отношения эвакуированных с местными жителями? *Там, где немцы работают хорошо, местные колхозники относятся хорошо и они не знают случаев недоразумений между немцами и местным населением.*

Какие имеются настроения среди немцев в связи с изменившейся обстановкой на фронте? *Немцы довольны успехами РККА, которые открывают у них надежду на то, что как будет враг разбит, они будут иметь возможность вернуться обратно к себе домой в Поволжье и жить так же хорошо, как жили.*

Как немцы относятся к призыву в армию? *Немцы идут в РККА охотно, но вызывает особую тревогу призыв у тех уходящих в армию, у которых остаются большие семьи»⁸.*

В то же время начальник райотдела УНКВД по Новосибирской области товарищ Личагин в своей справке отмечает и случаи недовольства немцев призывом. Так, например, когда 21 января 1942 г. по сельским Советам Крапивинским райвоенкоматом была дана телефонограмма о призыве немцев в армию, то основная часть приняла эти извещения с большим подъемом, но были и другие настроения. Например, работающий в Уньгинском совхозе К. Цимерман говорил: “Ну, пришло время, нас стали призывать и отправлять на верную гибель, теперь нам своей семьи не видать и домой мы не вернемся. Наши дети здесь вместе с женами с голоду погибли, а мы там погибнем, и у кого же будет желание идти в армию, когда созданы такие условия жизни?”

Работающий в качестве счетовода в домоуправлении райисполкома А. Мерц пытался симулировать, заявляя, что он для службы в РККА по состоянию здоровья признан негодным, но во время переезда в Сибирь документы утерял. Когда после такого заявления Мерц был осмотрен комиссией, то оказался совершенно здоровым.

Майер, работающий в колхозе им. Парижской Коммуны, в беседе с окружающими высказывал: “Это не было и быть не может, хотя наши и говорят, что занимают города, но они занимают города те, которые немецкими войсками не занимались. И я уверен в том, что победа в этой войне будет на стороне Германии”⁹.

Рассматривая отношения властных структур к фактам нахождения немцев на ответственных постах, приведем фрагмент справки об отношении к немцам в Доволенском районе, составленной заведующим сектором кадров советских органов обкома ВКП(б) товарищем Беловым 30 июня 1942 г.:

«... заведующим общей канцелярией райисполкома работает немец. Почти постоянно остается заместителем ответственного секретаря райисполкома, а в период кампании (посевной), когда руководящие работники райисполкома выезжают в район, остается один и руководит районом.

В селе Доволенное (райцентр) в колхозе “Красная роца” из 34 народившихся телят на 20.03.42 г. пало 24, или 70,6%. Исключительно низкий надой молока. Кто же работал на МТФ? Немцы доярки, немцы поярки, немец учетчик и частично русские, в том числе колхозница, у которой органами НКВД репрессирован муж и сын.

В Доволенском молмясовхозе в столовой весь обслуживающий персонал — немцы, продавцами в ларьках рабкоопы — немцы.

На подобного рода явления руководителям района: Сташеву — секретарю РК ВКП(б), Тимошникову — председателю исполкома, — предложено, чтобы они немедленно приняли меры к устранению подобных безобразий»¹⁰.

Как видно из данного документа, в условиях войны представители местной администрации недостаткам в работе на тех или иных участках “экономического фронта” зачастую придавали национальный характер.

Вот как оценивалась местными чиновниками трудовая деятельность немцев в отдельных районах Новосибирской области:

“В ряде колхозов Кочковского района на работу в качестве учетчиков полеводческих бригад и тракторных отрядов поставлены немцы. Этим же немцам предоставлено право получать в колхозных пекарнях хлеб и выдавать колхозникам и трактористам в бригадах.

Пользуясь слишком большим доверием, немцы по своему усмотрению выдавали хлеб, в результате чего в ряде колхозов района на весенне-полевых работах было допущено преступное разбазаривание хлеба, например: в колхозе им. Калинина Черновского сельсовета, колхозе

“Большевик” Красносибирского сельсовета немцами выдавался хлеб колхозникам от 1 до 2 килограммов без учета выполнения норм выработки на пахоте и бороновании.

...В Каргатском совхозе молтреста бывший директор Вишневский и бывший начальник политотдела Шатерников, вследствие притупления бдительности, допустили к работе кладовщиками двух высланных немцев, которым поручили полностью хранение семенного овса. В результате сгнило 2000 центнеров овса. Директор и начальник политотдела с работы сняты, конкретные виновники привлечены к судебной ответственности.

...В Легостаевском районе старшим ветврачом райЗО работала Мейер. Накануне вступления в силу проведена лошадям профилактическая прививка.

В результате неправильного проведения прививки в колхозах Усть-Чемского куста около 60 лошадей из-за сильных опухолей не могли быть использованы на полевых работах в течение 10–20 дней.

После этого факта Мейер была смещена с работы старшего ветврача, но поставлена на работу зав. ветеринарной.

В г. Томске на должность директора школы № 3 допущен Гоффнер. Через 2 месяца Вокзальный райком ВКП(б) был вынужден отстранить Гоффнера от работы, так как подколлектив школы был дезорганизован и учебно-воспитательная работа развалена»¹¹.

Говоря о засорении руководящих кадров на некоторых участках работы враждебными элементами, бюро Новосибирского обкома ВКП(б) на своих заседаниях призывало бороться с кадрами из числа немцев, снимать их с занимаемых должностей (в частности, из территориального управления железнодорожного строительства Сибирского наркомата путей сообщения, где в 1942 г. в столовой работали освобожденные из эвакуированной Одесской тюрьмы, а также высланные из Поволжья немцы; из школ ФЗО, где воспитатели немцы, по мнению партийных работников, не вели политико-воспитательную работу среди учащихся на должном уровне, вследствие чего среди учеников процветали карточные игры, пьянки и учебное дезертирство).¹² О фактах негативного влияния и самих учащихся из числа немцев на своих однокашников говорится в спецсообщении начальника УНКВД по Новосибирской области секретарю Новосибирского обкома ВКП(б) от 29 сентября 1941 г. Согласно этому документу, в сентябре 1941 г. в Гурьевском ремесленном училище был организован хулиганский дебош из-за плохого снабжения продуктами учащихся данного учебного заведения. В качестве арестованных органами НКВД организаторов дебоша названы “...вновь прибывшие из западных областей ученики Крумель, Фишель... и другие, все в возрасте 14–16 лет...”.¹³ Кроме того, эти же лица подозревались в причастности к распространению во дворе ремесленного училища листовок профашистского содержания, призывав-

ших к торжеству гитлеризма во всем мире и клеймивших позором сталинский коммунизм¹⁴.

По мнению партийных функционеров, курирующих работу репрессивных органов, местные сотрудники системы НКВД не всегда достаточно строго относились к немцам, хотя бы лишь подозреваемым в совершении какого-либо преступления. Партийные документы военных лет как бы задают сотрудникам НКВД предвзятую установку по отношению к депортированным немцам. Согласно справке о состоянии дел в Суминском совхозе Чулымского района, составленной инструктором совхозного отдела обкома ВКП(б) товарищем Морозовым 2 ноября 1944 г., работники Чулымского райотделения НКВД и НКГБ не вели “настоящей борьбы с ворами и расхитителями государственного хлеба в совхозе”. Это выражалось, например, в том, что оперуполномоченный НКВД Челноков, находясь в совхозе на ферме № 3, присутствовал при поимке воров с хлебом, но при этом не только не принимал в происходящем должного участия, но даже немку Вайс, работавшую сторожем на току на ферме № 3 полевой бригады, не обыскал¹⁵.

Даже после заключения под стражу немцы, как неблагонадежные элементы, продолжали оставаться предметом повышенного внимания соответствующих органов. В качестве примера в этом отношении можно назвать уголовное дело с квалификацией “антисоветская агитация”, заведенное на уже отбывающих в лагере наказание немку Даниэль Берту Робертовну, 1896 г.р., и Петтер Маргариту Генриховну, 1906 г.р. Из материалов уголовного дела № 2243 за 1942 г. следует, что эти немки, отбывая наказание в местах заключения, в течение 1941–1942 гг. постоянно проводили среди заключенных антисоветскую агитацию. Сотрудников НКВД при возбуждении данного дела не смутило даже то обстоятельство, что данные немки являлись старыми членами компартии Германии и в СССР прибыли как политические эмигранты, ненавидящие фашизм¹⁶.

Таким образом, обзор некоторых из рассекреченных документов органов НКВД, отражающих отношение местной администрации и населения Западной Сибири к высланным немцам в условиях Великой Отечественной войны, свидетельствует о том, что сибиряки считали немцев, если не социально опасными, то, по крайней мере политически неблагонадежными элементами. Такое отношение к депортированным немцам культивировалось сверху и находило поддержку у большинства местного населения. Однако далеко не все документы, характеризующие взаимоотношения сибиряков и депортированных немцев, осмыслены, хотя ясно, что полную, объективную картину без использования этих материалов создать невозможно. Учитывая важность документов из архивов так называемых карательных органов, научная общественность справедливо требует их окончательного рассекречивания и передачи в государственные архивы для свободного исследования.

Примечания и ссылки

- ¹ Котек Ж., Ригуло П. Век лагерей. Лишение свободы, концентрация, уничтожение. Сто лет злодеяний: Пер. с фр. — М., 2003 — С. 102.
- ² Органы государственной безопасности СССР в Великой Отечественной войне: Сборник документов. Т. 2. Кн. 1. Начало. 22 июня–31 августа 1941 г. — М., 2000. — С. 522.
- ³ Государственный архив Новосибирской области, ф.п-1020, оп.1, д.516, л.45.
- ⁴ Белковец Л.П. Судьбы спецпоселенцев в архивных документах (<http://www.memo.ru/HISTORY/nem/Chapter4.htm>)
- ⁵ Там же.
- ⁶ Например, в справке о количестве народов, проживающих в Новосибирской области по состоянию на 1 декабря 1942 года, составленной Управлением НКВД в адрес Новосибирского обкома ВКП(б) (Государственный архив Новосибирской области, ф.п-4, оп.34, д.149, л.155), приводятся следующие данные: в городах Новосибирске, Сталинске, Кемерово, Томске, Прокопьевске, Анжеро-Судженске и Ленинске всего проживало: немцев — 4811 чел., латышей — 167, литовцев — 160, эстонцев — 547, поляков — 1211, швейцарцев — 1, греков — 7, болгар — 63, румын — 27, китайцев — 3, шотландцев — 1, карел — 2, корейцев — 5, шведов — 1, венгров 41, финнов — 117, лотгальцев — 1, мадьяр — 38, англичан — 2, французоз — 8, австрийцев — 83, итальянцев — 14, греков — 133, сербов — 2 и югославов — 9.
- ⁷ Там же, л.154–155.
- ⁸ Государственный архив Новосибирской области, ф.п-4, оп.6, д.129, л.11–15.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Там же, л.110.
- ¹¹ Там же, л.111–113.
- ¹² Государственный архив Новосибирской области, ф.п-4, оп.33, д.560, л.20–22.
- ¹³ Государственный архив Новосибирской области, ф.п-4, оп.5, д.559, л.397.
- ¹⁴ Там же, л.400.
- ¹⁵ Государственный архив Новосибирской области, ф.п-4, оп.33, д.796, л.22.
- ¹⁶ Государственный архив Новосибирской области, ф.1027, оп.1, д.222, л.3.

Д.С. Санжиева
(г. Улан-Удэ)

ОПЫТ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУР ОРГАНАМИ МЕСТНОГО САМОУПРАВЛЕНИЯ БУРЯТИИ

Становление института местного самоуправления в трансформируемом российском обществе последнего десятилетия во многом связано с пробуждением национального самосознания, стремлением к самоорганизации этносов, сохранению своей самобытной культуры. Именно местное самоуправление, опирающееся на инициативу и активность граждан в решении актуальных для того или иного района проблем, способно придать дополнительные стимулы для сохранения и развития традиционных культур. Самоуправление народов Бурятии имеет многовековые корни. И опыт бурят и эвенков, семейских и казаков может помочь развитию местного самоуправления на своих территориях на современном этапе.

Реформа местного самоуправления в стране началась после принятия в 1990 г. Закона СССР “Об общих началах местного самоуправления и местного хозяйства”. В 1991 г. вышел Закон РСФСР “О местном самоуправлении в РСФСР”, а в 1993 г. Указ Президента.

Принят и Закон Республики Бурятия “Об общих принципах организации местного самоуправления в Республике Бурятия”. Закон гарантирует равные права всем жителям муниципальных образований республики на реализацию местного самоуправления независимо от расы, национальности, отношения к религии, что для Республики Бурятия с ее многонациональным составом населения имеет важное значение. Закон провозглашает право граждан осуществлять ме-

стное самоуправление исходя из исторических и иных местных традиций и с учетом их самостоятельно определять организационную структуру местного самоуправления¹.

Так, в Бурятии в местах компактного проживания аборигенного населения в целях самостоятельного решения вопросов сохранения самобытности, развития языка, образования, национальной культуры на базе существующих сель(сом)советов в трех районах — Баунтовском, Курумканском и Северо-Байкальском — в 1991–1992 гг. были образованы 8 эвенкийских сельсоветов, в 1993 г. в Окинском районе образован Сойотский национальный сельсовет. В 1992 г. Баунтовский район преобразован в Баунтовский эвенкийский район.

В определении организационных форм местного самоуправления с целью создания наилучших условий культурного развития и с учетом историко-культурных особенностей и местных традиций приняли непосредственное участие носители традиционных культур².

Однако, несмотря на провозглашение перечисленных прав на создание национально-территориальных образований, основная масса населения территорий компактного проживания этносов не использует все возможности реализации своих прав на местное самоуправление, что затрудняет деятельность органов местного самоуправления. Достаточно сказать, что 27,9% опрошенного семейского населения слабо знакомы с законом о выборах в органы местного самоуправления, 62,4% — вообще с ним не знакомы³.

При оценке деятельности органов местного самоуправления в области возрождения культурных и религиозных традиций как предмета муниципального управления необходимо учитывать и такие объективные факторы, как нехватка специалистов в области традиционных культур, дефицит финансовых средств, сложные процессы становления рыночной экономики.

Поэтому на сессиях городских, районных Советов, на сходах и конференциях граждан муниципальных образований большое внимание уделялось вопросам финансирования мероприятий, направленных на сохранение традиционных культур, дальнейшего совершенствования законодательства в данной области, создания учреждений и организаций, способствующих возрождению национальных культур, вопросам закрепления кадров специалистов и др.

Органы местного самоуправления проводят целенаправленную работу по улучшению содержания образования и воспитательного процесса в контексте возрождения национальной самобытности, традиций народов, проживающих на территории Республики Бурятия. Так, по состоянию на 1998 г. в республике функционировали такие модели национальных школ неконфессионального характера, как бурятская, русская, эвенкийская, забайкальского казачества, старообрядцев Забайкалья, диалога культур Восток — Запад. Особенно активно способствовали созданию национальных школ администрации Мухоршибирского, Кабанского, Заиграевского, Баунтовского, Иволгинского, Хоринского, Закаменского, Кижингинского, Тарбагатайского районов. Руководствуясь идеей возрождения национального самосознания семейских, руководство Тарбагатайского района поддержало инициативу учителей образовать в с. Верхний Жирим школу народного календаря.

Чтобы в сложных экономических условиях сохранить муниципальные учреждения культуры, органы местного самоуправления совместно с Министерством образования и науки республики проводили работу по объединению социально-культурных учреждений в единые образовательные центры. В частности, широкое распространение наряду с социально-педагогическими, эколого-педагогическими получили и этнопедагогические комплексы. Очень действенным оказалось развертывание сети комплексов национально-культурного характера в крупных поселениях компактного проживания народов республики. Это Барагханский комплекс в Курумканском районе, Усть-Эгитуйский — в Еравнинском, Хошун-Узурский — в Мухоршибирском районе и др.⁴

Изменение структуры учреждений социально-культурного характера, направленное на концентрацию образовательного, культурно-досугового потенциала, открыло широкие возможности для совершенствования процессов обучения и воспитания на селе, развития национальных культур. Так, в составе Нижнеангарского социально-педагогического молодежного комплекса работают спортивные секции, кружки народного

творчества. Занимаясь в кружках, школьники учатся шить изделия из меха, вышивать бисером, занимаются резьбой по дереву, изучают культуру эвенков, историю своего края. Здесь функционирует краеведческий музей. Школьники из социально не защищенных семей проходят в социально-педагогическом молодежном комплексе психолого-педагогическую реабилитацию⁵.

В 1993 г. по инициативе отдела культуры, научно-производственного центра охраны памятников истории и культуры, центра культурного наследия и туризма “Байгалай Урял” в п. Баргузин проведена деловая игра по теме “Возрождение, сохранение, использование культурно-исторического наследия Баргузинского района”. В 1998 г. был отреставрирован и передан прихожанам Спасо-Преображенский собор, возведены памятные знаки на месте острога, открыт салон-музей. Однако из-за нехватки средств до сих пор не произведен капитальный ремонт пристройки к салону-музею, входной части Спасо-Преображенского собора⁶.

Реализуя принцип социального диалога и партнерства, органы местного самоуправления налаживали взаимодействие с общественными фондами и некоммерческими организациями. администрации Кяхтинского района и г. Кяхты в 1997 г. участвовали в осуществлении российско-американского проекта “Кяхта”, одной из целей которого является сохранение историко-культурного наследия. Объектами реставрации по рекомендации городской администрации и научно-производственного центра охраны памятников были выбраны здания краеведческого музея и детского дома. Составлен также проект временного ограждения для Воскресенской церкви. В рамках проекта для сохранения историко-культурных достопримечательностей администрацией г. Кяхты создан внебюджетный фонд⁷.

Большой вклад в дело сохранения культуры народов Бурятии внесли такие звенья института самоуправления, как старостаты, комитеты местного самоуправления. Так, под руководством комитета общественного самоуправления села Калиновка Мухоршибирского района активно работал сельский Дом культуры, фольклорный ансамбль “Калинка”, пользующийся большой популярностью. В селе Никольском того же района комитет общественного самоуправления организовал праздник в честь 100-летия уроженца этого села И. Чернева, автора исторического романа “Семейщина”. На празднике выступили учащиеся и учителя местной средней школы, работники районного Дома культуры, участники литературно-музыкального объединения имени И. Калашникова.

Говоря о становлении местного самоуправления, следует отметить умелую профессиональную работу глав поселковых, сельских (сомонных) администраций. Так, благодаря усилиям Б.Г. Базарова, главы Иройской сомонной администрации Селенгинского района, реконструирован культурно-спортивный комплекс в Ташире. Теперь здесь проводятся республиканские соревнования по традиционным видам спорта, регулярно выступает Иройский народный театр. В 2000 г.

уже во второй раз проведен республиканский фестиваль “Таширская осень”. В нем участвовали народные коллективы из многих районов республики и Улан-Удэ⁸. В Алтайском сомоне Кяхтинского района на базе школы, Дома культуры, филиалов ДЮСШ и школы искусств создан Алтайский комплекс этнической самореализации. Помимо освоения стандартных образовательных программ подрастающее поколение имеет возможности для знакомства с культурой, традициями и языком ашабагатского рода. В 2001 г. отметил свое 25-летие народный ансамбль сомона “Урьял”, в составе которого хореографическая группа (руководитель Д.Х. Цыбикова) и детский ансамбль “Толон”. Всего в ансамбле занято более 40 самостоятельных артистов. Благодаря стараниям С. Цыбикова в сомоне функционирует борцовский зал. К услугам спортсменов — борцовский ковер, тренажеры, снаряды, душ, библиотечка, видеотека. В сомоне прошло уже более 17 традиционных турниров по вольной и национальной борьбе, посвященных памяти первого председателя совхоза “Алтайский” Д. Базарова⁹.

Большой вклад в развитие традиционных культур вносят общественные самостоятельные формирования граждан — женсоветы, советы старейшин, советы ветеранов, буддийские общины и др. Советы старейшин стремятся возродить народные промыслы, обычаи и традиции, учат

молодых делать предметы домашнего обихода — сани, телеги, конскую упряжь, плести веревки, кнуты, выделывать шкуры, шить бурятские унты и т.д. Они воспитывают у подрастающего поколения чувства патриотизма, любви к родной земле. Женсоветы занимаются проблемами молодых семей, проводят выездные заседания на дому, лекции, беседы в школах, семейные праздники.

Чтобы деятельность органов местного самоуправления республики по возрождению национальных культур была более эффективной, необходимо разработать мероприятия по активизации и повышению заинтересованности самих носителей традиционных культур, определить перспективы развития национальных и межэтнических отношений как на уровне Федерации, так и на местном уровне, расширить научные исследования этносоциальных и этнокультурных процессов и на этой базе разработать государственные стратегии развития этносов. Важно также создать информационно-консультативную базу о деятельности органов местного самоуправления в области сохранения этнических культур.

Выработка эффективных механизмов сохранения традиционных культур как в государственном масштабе, так и в масштабе местного самоуправления позволит прежде всего обеспечить условия для реализации культурных потребностей населения в местах его проживания.

Примечания и ссылки

¹ Литвинцев М.Г., Литвинцев Г.М. Проблемы становления законодательства о местном самоуправлении в РФ и РБ: (Сравнительный анализ с зарубежным опытом). — Улан-Удэ, 1998. — С. 132.

² Имеются в виду выдвинутые в начале 90-х годов предложения эвенков создать национальные сельские Советы, предоставить им исключительное право на хозяйственное освоение территорий традиционного проживания, а также предложения семейских по возрождению лучших традиций семейской культуры, проведение сельских сходов, на которых были избраны делегаты I съезда семейских Забайкалья.

³ Петрова Е.В. Социокультурная адаптация семейских Забайкалья: Этносоциологический анализ. — Улан-Удэ, 1999. — С. 87.

⁴ Бурятия. — 1998. — 27 марта. — С. 5.

⁵ Анализ социально-экономического положения Баргузинского района за период 1994–2000 по направлениям / Администрация Баргузинского района.

⁶ Бурятия. — 1998. — 16 янв. — С. 2.

⁷ Анализ социально-экономического положения Баргузинского района за период 1994–2000 гг. по направлениям.

⁸ Бурятия. — 2001. — 4 апреля. — С. 4.

⁹ Молодежь Бурятии. — 2001. — С. 7.

Д.И. Табаев
(г. Горно-Алтайск)

СОВРЕМЕННАЯ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ В РЕСПУБЛИКЕ АЛТАЙ: ТЕНДЕНЦИИ И ПРОБЛЕМЫ

Современная этнополитическая ситуация в Республике Алтай остается достаточно сложной, но заметить это сразу трудно. На первый взгляд кажется, что в республике все спокойно и благополучно: нет ни межнациональных конфликтов, ни противостояния между определенными кланами и сеоками, законодательной и исполнительной властями, отдельными социальными группами, политическими партиями и т.д. Между тем незримая латентная напряженность в этнополитических отношениях существует и сле-

довательно, проблемы их развития являются актуальными для республики. Данная статья не претендует на полное освещение данной проблемы. Скорее всего, это попытка разобраться в современной этнополитической ситуации, рассматривая ее на фоне этносоциальных процессов Сибири и Горного Алтая и основываясь на российской и республиканской концепциях национальной политики.

Следует отметить, что Республика Алтай вступила в новый век, не только не освободив-

шись от сложных политических, социальных, экологических, демографических, национальных, межэтнических и иных проблем, но в ряде случаев еще более усложнив их и даже породив новые. На совершенствование и укрепление этнических взаимоотношений, защиту гражданских, социальных прав народов республики и обеспечение гарантий малочисленных коренных народов и направлена, в частности, Концепция национальной политики республики, принятая на Ассамблее народов Республики Алтай в 2001 г. В ней изложены основные цели, задачи и главные направления национальной политики и механизмы ее реализации.

Говоря о современной этнополитической ситуации в республике, следует подчеркнуть, что полиэтничность складывалась под влиянием исторических, естественных, этнокультурных, социально-демографических и миграционных процессов. На 1 января 2001 г., по данным Госкомстатистики республики, постоянное население составило 205,2 тыс. чел. По сравнению с 1989 г. численность постоянного населения возросла на 14,4 тыс. чел., в том числе сельского — на 22,7 тыс. чел. Доля сельских жителей составляет 74%. Основу современного этнополитического облика республики формируют три крупных этноса: алтайцы, русские и казахи (32; 60 и 6% соответственно) с присущими этнокультурными особенностями (языком, традиционными формами быта и хозяйствования, специфическим развитием материальной и духовной культуры).

Алтай является прародиной многих тюркских народов. А сами алтайцы, относясь к тюркоязычным племенам и населяя эту обширную территорию, сохранили себя как народ, несмотря на свою малочисленность. Сегодня они являются титульной нацией.

Как известно, в соответствии с этнолингвистской классификацией, принятой в академической науке, алтайский этнос в XIX–XX вв. был разделен на субэтноты: южные — алтай-кижи, теленгиты, телесы и северные — кумандинцы, тубалары и челканцы. Такое деление сохраняется и до настоящего времени. Между тем, как представляется, в этом делении много условного и спорного. По статистическим данным и данным интегрального мониторинга, в республике насчитывается примерно 536 кумандинцев, 1689 челканцев и 2664 тубалара, что составляет 2,4% общей численности населения республики. Согласно Постановлению Правительства Российской Федерации № 255 от 24 марта 2000 г., тубалары, челканцы, а также теленгиты отнесены к малочисленным народам России. Еще раньше Постановлением Совета национальностей Верховного Совета Российской Федерации от 24 февраля 1993 г. к малочисленным народам приравнены кумандинцы Алтайского края и шорцы.

Несомненно, деление единого алтайского этноса на субэтноты и малочисленные народы влияет на этнополитическую ситуацию в республике и проведение национальной политики, а в будущем, возможно, и на решение политико-правовых вопросов о статусе республики. Можно, в частности, ожидать решения социаль-

но-экономические проблем за счет средств федерального и местного бюджетов, разработку программ развития, возрождения и культурного развития северных алтайцев.

Однако нельзя не отметить, что деление алтайцев на малочисленные этносы повлекло за собой публикации и высказывания, искажающие исторические факты. Так, И.В. Октябрьская, О.В. Нечипоренко, А.А. Озонова, С.Ч. Пустогачева — авторы статьи “Современные этнополитические процессы в Республике Алтай. Проблемы малочисленных народов” (см.: *Проблемы археологии Сибири*. — Новосибирск, 2000) пишут: “К концу XX века, подвергаясь активной ассимиляции со стороны алтайского и русского этносов, тубалары, кумандинцы и челканцы, проживающие на территории Турочакского, Майминского, Чойского районов Республики Алтай, по демографическим, языковым и этно-культурным показателям оказались на пороге депопуляции”. И далее: «Утверждая аксиому единства алтайского этноса, представители официально ангажированной национальной интеллигенции на академическом уровне утверждали идею внутриэтнической иерархии, выделяя при этом категорию “истинных алтайцев” (алтай-кижи) и особо подчеркивая проблему ассимиляции». Но эти высказывания не соответствуют исторической действительности. Южные алтайцы ни в XIX, ни в XX в. не имели отношения к ассимиляции северных алтайцев. Каждый, кто знает историю, подтвердит, что в основе ассимиляции кумандинцев, тубаларов, челканцев лежат совершенно иные причины. Как известно, они значительно раньше, чем тюркоязычные племена Центрального и Южного Алтая, были включены в состав Русского государства. Это произошло в первой половине XVII в., в связи с освоением русскими огромных территорий Сибири. Именно тогда племена Северного Алтая были приведены “под высокую Государеву руку” и обложены ясаком. Здесь были образованы сначала пять, а затем двенадцать волостей, действующих как органы самоуправления. Длительное соприкосновение с русским населением оказало прогрессивное влияние на развитие хозяйства, быта и культуру северных алтайцев, т.е. ассимиляция имела скорее положительное значение, чем негативное. Бесспорно, что вследствие совместного проживания с русскими северные этносы теряли свои исторические корни, язык, обычаи и традиции. Особенно пагубное влияние оказало вырубка кедровой тайги, создание леспромхозов, которые в основном занимались вывозом древесины, а также укрупнение сел, что привело к полному исчезновению малых сел с компактным проживанием коренного населения. Отрицательно сказалась политика государства по ограничению изучения национальных языков. Очевидно, что южные алтайцы, алтай-кижи не имеют никакого отношения к этим негативным процессам и сами испытали все это. Не имеют под собой почву и отдельные высказывания “о притеснении”, “невнимании” и “игнорировании” интересов кумандинцев, теленгитов, тубаларов, челканцев, якобы, со стороны титульной нации. Дело в том, что и коренные народы и титульная нация имеют общую историю, язык, культуру.

Говоря о русских как о крупном на Алтае этносе, нужно подчеркнуть, что он стал формироваться начиная с XVIII столетия под влиянием потоков переселенцев. Самая значительная часть переселенцев приходится на 70–90-е годы XIX в., когда после отмены крепостного права их поток увеличился в несколько раз и было образовано много новых сел. Влияние русских людей на жизнь, быт и культуру коренных народов, как было сказано выше, огромное. Это влияние не ослабляется и сегодня и носит разносторонний характер. Более того, как показывает практика, от самочувствия и перспектив развития русского народа во многом зависят самочувствие и перспективы развития других народов России, в том числе алтайцев. Об этом нельзя забывать при проведении национальной политики, предавая забвению или попытаясь не замечать существующие этнические проблемы русских. Гармонизация межнациональных отношений без учета интересов русской части населения, осознания роли и места русской нации как государствообразующей невозможна.

В то же время мы не разделяем идею о создании Русской Республики в России и принятии Федерального закона “О русском народе”. Полагаю, что в государстве, где русское население составляет более 83%, нет необходимости принимать такой закон. Не соответствуют международным нормам требования о знании русского языка при приеме в гражданство Российской Федерации.

Третий значительный этнос — казахи. Они появились в Чуйской степи нынешнего Кош-Агачского района в последней трети XIX в. из Усть-Каменогорского уезда Семипалатинской области в связи с ограниченностью (нехваткой) там пастбищных угодий. По данным переписей, за 1939–1989 гг. численность казахов увеличилось с 2326 до 8882 чел. В 1990 г. в Горном Алтае проживало примерно 10,5 тыс. казахов, но в 1991–1993 гг. по призыву Президента Казахстана Н. Назарбаева вернуться на историческую родину выехало около 500 семей казахов (это более 2 тыс. чел.). Однако большая их часть (почти 80%) по разным причинам вынуждена была вернуться в Республику Алтай и сейчас проживает в Кош-Агачском районе и городе. Казахи сохранили свой язык и уделяют его развитию достойное внимание. Во всех казахских школах района ведется преподавание родного языка, сохраняется и поддерживается национальная культура, обычаи и традиции казахского населения. Как и в прошлом, основным занятием кош-агачских казахов остается скотоводство с некоторыми перекочевками на летние и зимние стоянки.

Говоря об изменении в численности этносов, следует подчеркнуть роль миграционных процессов, происходящих в республике. Так, в миграционной подвижности ежегодно находится примерно 13–14 тыс. чел., хотя в последнее время ее интенсивность идет на убыль. Так, за 3 года (1999–2001) сократилось число как прибывших, так и выбывших за пределы республики на 1781 чел. Значительна и внутриреспубликанская миграция, которая за 2001 г. составила 3219 чел. В основном она связана с поездками на учебу, сме-

ной места жительства и переселением из районов республики (особенно из Кош-Агачского и Улаганского), приравненных к районам Крайнего Севера, в город, Майминский и Чемальский районы.

Много проблем с вынужденными переселенцами, число которых за три года составило 3673 чел. Из них более 2 тыс. имеют официальный статус вынужденных переселенцев.

Однако численность населения республики растет не только за счет прибывших на постоянное место жительства из других регионов России и зарубежья, но и за счет естественного прироста. Так, за последние три года естественный рост составил 288 чел. В связи с этим затронем вопросы семейной демографии. Семья — не только ячейка общества, но и основа спокойствия и межнационального согласия. Число браков в республике растет. Так, в 2000 г. по сравнению с 1999 г. заключено на 290 браков больше. Но и расторгнуто браков на 269 больше. Характерная особенность республики — высокий процент национально-смешанных браков.

Большое влияние на этнополитическое состояние оказывают общественные объединения, которых в 2001 г. было зарегистрировано 354, в том числе 170 общественных организаций и 29 политических партий. С 1994 г. в республике действует общественное объединение “Русский центр возрождения и развития традиционной русской культуры”, с 1999 г. — общественно-политическая организация “Славянский мир”.

Активизируется также процесс глубокого национального самосознания и национальной идентификации коренных народов республики. Доказательством этому служат такие общественные национальные объединения, как Ассоциация малочисленных народов, Курултай алтайского народа и др. В Управлении юстиции зарегистрировано 22 национальных объединения, деятельность которых направлена на решение вопросов духовно-нравственного воспитания молодежи, развитие культуры, возрождение национальных обычаев, традиций, обрядов, одежды, кухни и т.д.

Популярны родовые объединения “Ирkit”, “Майман”, “Тодош”, Торго, зайсанов “Алтай”, ассоциации “Мундустар”, “Кыпчактар”, “Толостер” и др., которые проводят свои съезды с обсуждением вопросов о возрождении родословия сеока, о жизни и деятельности известных предков, о социальном положении членов рода и взаимопомощи.

Увеличилось и число религиозных объединений, которых в Управлении юстиции зарегистрировано 26. Большинство верующих — православные христиане. Православные церкви действуют в г. Горно-Алтайске, селе Балыкбулюль Улаганского района, районном центре с. Усть-Кокса. Образовано шесть старообрядческих общин, одна буддийская община. Среди коренного населения — алтайцев широко распространен шаманизм. Растет число сторонников “Ак ian” (бурханизма). Казахская диаспора объединена в мусульманскую общину. Все это говорит о свободном обеспечении конституционных прав граждан на выбор веры и религиозные убеждения. Между тем действуют и секты, приносящие людям вред, особенно детям.

В развитие культуры достойный вклад вносят средства массовой информации, республиканский национальный драматический театр, государственная филармония, взрослые и детские фольклорно-танцевальные ансамбли, издательство и типография, союзы художников и писателей. К сожалению, за годы перестройки практически не издаются книги местных писателей, художественная, учебно-методическая литература на алтайском и русском языках.

Из-за нерешенных социальных проблем возникла угроза деградации народов, нанесен значительный ущерб здоровью нации и ее генофонду, в том числе из-за роста пьянства, наркомании, преступности. Так, в 2000 г. было зарегистрировано 5251 преступление, в 2001 г. — 4718, в 2002 г. — 3733, из них 97% приходится на жителей республики. Почти 14% преступлений совершили несовершеннолетние. Из-за массовой безработицы увеличилось количество корыстных преступлений, особенно краж скота.

Бесспорно, что преступность и ее последствия оказывают негативное влияние на общественно-политическую и демографическую ситуацию. Значительное число людей стали жертвами преступных посягательств. В последние 3 года ежегодно остаются не раскрытыми более тысячи преступлений.

О неблагополучии в этнодемографическом состоянии республики свидетельствует значительная смертность от несчастных случаев, отравлений и травм. Только по этим причинам в 2001 г. умерло 722 пострадавших, в том числе 201 чел. покончил жизнь самоубийством.

Кратко остановимся и на такой проблеме, как знание родного языка. По переписи 1989 г., 89,6% алтайцев считали родным языком алтайский, 67,3% свободно владели русским языком, а 95,5% казахов владеют казахским языком и 67,8% — русским. Политика 50—60-х годов по закрытию школ в малых селах привела к тому, что сфера функционирования родного языка стала сужаться, молодое поколение слабо владеет им, значительно уменьшилось обращение к национальной культуре, особенно среди северных этносов республики. Правда, в последние годы изучение родного языка стало возрождаться. Положительное значение имело принятие Федерального закона об языках и Закона Республики Алтай “О языках” и дополнения к нему. В настоящее время в 62 школах республики обучение ведется на алтайском языке, в 101 школе алтайский язык изучается как предмет, как предмет изучается и казахский язык в 13 школах. В Горно-Алтайске одна национальная школа и одна гимназия, в 11 школах города алтайский язык изучается как предмет. В статье 36 Конституции Республики Алтай записано: “Каждый имеет право на пользование родным языком, свободный выбор языка общения, обучения, воспитания и творчества. Запрещается ограничение прав и свобод по признаку невладения государственными языками”. Задача государственных органов — обеспечить выполнение этих конституционных положений.

Таким образом, национальное согласие народов Республики Алтай сложилось на позитивном историческом опыте совместного проживания на

территории Горного Алтая алтайского, русского и казахского народов. Совместными усилиями этих народов в годы советской власти в Горно-Алтайской автономной области был обеспечен значительный прогресс в экономике, культуре, науке, образовании, здравоохранении, несмотря на негативные последствия тоталитарной системы, политических репрессий и курс на унификацию духовной культуры народов СССР.

Анализ современной этнополитической ситуации и межнациональных отношений в республике позволяет сформулировать ряд ключевых проблем:

- ♦ необходимость проведения курса на улучшение социально-экономического положения населения, укрепление духовности, повышение участия этносов в общественной жизни Республики Алтай;
- ♦ укрепление и дальнейшее развитие Республики Алтай как равноправного субъекта Российской Федерации;
- ♦ сохранение и развитие этнокультурной самобытности, культуры, языка алтайского и других народов с ориентацией на общероссийские и мировые духовно-нравственные ценности;
- ♦ снятие напряженности в этнополитическом развитии национальных и межнациональных процессов, в общении представителей различных национальностей, возникшей вследствие разделения алтайцев на родовые (кровнородственные) сеоки и на малочисленные народы, придания некоторым негативным социально-экономическим и политическим явлениям этнической окраски, разжигания чувства национализма, недоверия и превосходства одной этнической группы или сеока над другими;
- ♦ повышение социальной и правовой незащищенности граждан, уровня занятости, жизненного уровня большинства населения, принятие и соблюдение природоохранного законодательства, особенно в отношении мест обитания коренного народа.

Нового осмысления этнополитической ситуации в республике и поисков результативных механизмов разрешения существующих проблем, оценки последствий принимаемых решений с учетом общественного мнения требует и поднятый в средствах массовой информации вопрос о укреплении субъектов, о присоединении Республики Алтай к Алтайскому краю, что вызвало напряженность в политической жизни республики и активное противодействие со стороны главы республики, депутатского корпуса и части населения.

Напряженность в общественно-политической жизни республики вызывает проведение фактически непрерывных выборов, начиная с декабря 2001 г.: депутатов Республики Алтай, главы Республики Алтай, председателя правительства Республики Алтай, депутата Государственной думы, депутатов представительных органов местного самоуправления и глав муниципальных образований города и районов. Дело не только в применении грязных выборных технологий и больших бюджетных расходов (более 20 млн руб.), но и в том, что они ведут к обострению общественной ситуации, противостоянию избирателей, предста-

вителей избирательных блоков и партий, в отдельных случаях и к разыгрыванию национальной карты. Особенно негативно отразились на обществе последние выборы в муниципальные органы, связанные руководством и прокурором республики. Ведь сроки полномочий названных органов истекали лишь в декабре 2003 г. К серьезным противоречиям привели выборы в Майминском, Турочакском, Улаганском и Чойском районах. Выборы в сельские муниципальные образования и депутаты Государственной думы вряд ли приведут к гражданскому согласию, скорее, наоборот, породят новый виток противостояния.

Совершенствования требуют отношения между органами государственной власти Российской Федерации и Республики Алтай, которые должны строиться на принципах подлинного федерализма, в том числе по вопросам экономического, бюджетного, социального и культурного развития.

В современных условиях важным представляется проведение продуманной кадровой политики и обеспечение представительства коренного народа, в том числе малочисленных коренных народов в органах государственной власти и мест-

ного самоуправления. В связи с этим необходимо принятие законодательных актов, обеспечивающих такое представительство. Нельзя мириться с положением, когда сужаются полномочия субъектов Российской Федерации по кадрам судебных и правоохранительных органов, решение которых в соответствии со ст. 72 Конституции РФ относится к совместному ведению России и ее субъектов. В последнее время назначены из других регионов прокурор республики и его заместитель, министр внутренних дел, руководитель таможенной службы и председатель Верховного суда республики. Эти и другие действия федерального центра по изъятию части полномочий вызывают у населения республики внутреннее недовольство. В обществе растет недоверие к центральной власти.

В заключение хочу подчеркнуть, что нарабатанные в прошлом опыт, правила и традиции в этнополитическом пространстве, безусловно, будут полезны в современных условиях. У нас есть основательные и надежные корни и такие ценности, как духовность, культура, любовь к родным горам и наши добрые отношения, испытанные временем.

Г.Б. Эшматова
(г. Горно-Алтайск)

МЕСТНОЕ САМОУПРАВЛЕНИЕ В ОПТИМИЗАЦИИ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ

В мировой практике сложилось несколько моделей местного самоуправления. В Великобритании, Канаде, США, Индии, Новой Зеландии и других странах действует англосаксонская система, во Франции, Италии, Голландии, Португалии, Бельгии, Испании и других европейских странах — французская. В качестве самостоятельной модели выделяют местное (коммунальное) самоуправление в Германии.

Став в 1996 г. членом Совета Европы, Россия также подписала Европейскую хартию о местном самоуправлении и теперь участвует в работе Конгресса местных и региональных органов власти Совета Европы.

Важное значение вопросы, связанные с местным самоуправлением, приобрели в связи с переходом России на демократические принципы организации и функционирования общества и государства. Особенно это касается оптимизации этнополитических процессов.

Решая эту проблему применительно к Республике Алтай, сотрудники группы этносоциальных исследований Института алтаистики им. С.С. Суразакова провели социологический опрос в мае–июле 2002 г. В качестве респондентов выступили эксперты — представители исполнительной и законодательной власти, руководители местных общественных движений и политических партий, а также городские и сельские жители Усть-Канского и Усть-Коксинского районов. Всего было опрошено 797 человек.

Прежде всего отметим, что результаты социологического опроса говорят о низком уровне информированности населения о системе местного самоуправления.

Так, на вопрос “Насколько хорошо Вам известно, что представляет собой система местного самоуправления?” ответы распределились следующим образом (%):

Ответ	По республике в целом	Горожане	Сельчане
Хорошо известно	23,5	26,0	21,1
Мало что известно	57,6	52,4	62,7
Ничего не известно	18,9	21,6	16,2

В определенной мере совпадают с этими ответами и ответы, полученные вопрос “Поддерживаете ли Вы идею местного самоуправления?”. При этом мнения экспертов и респондентов массового опроса значительно различаются. Если среди экспертов идею местного самоуправления в общем поддерживают 66,7%, а не поддерживают — 24,6% (затруднились ответить 8,7%), то среди населения — 36,4 и 59,4% соответственно (затруднились с ответом 4,2%).

Тот факт, что идея местного самоуправления не встречает массовой поддержки, возможно, связан с тем, что органы местного самоуправления не имеют достаточных возможностей для эффективного воздействия на многие сферы обще-

ственной жизни. Так, по мнению экспертов, органы местного самоуправления имеют возможности и самостоятельность в решении вопросов занятости и трудоустройства населения (67,3%), охраны окружающей среды (65,3%), регулирования межнациональных отношений (57,7%), отдыха и культуры (53,9%), в то же время в сфере здравоохранения их деятельность назвали эффективной 59,6%, в жилищной сфере — 55,8%, в социальном обеспечении — 53,8%, в оказании помощи малообеспеченным семьям — 50%, в развитии экономики — 48,1%, в коммунальном хозяйстве — 46,2%, в борьбе с преступностью — 42,3%. Аналогичными являются оценки респондентов массового опроса при более высокой критичности и недовольстве деятельностью органов местного самоуправления.

По мнению большинства населения республики, система государственной власти и органы самоуправления теряют свои позиции и связь с народом. В мировой практике, по общепризнанным оценкам, любая власть оказывается на грани кризиса, если ей доверяют не более 25% населения. В Российской Федерации этот показатель равен 14%. В Республике Алтай в 1997 г. доверяли власти 17,2% опрошенных, в 2002 г. — всего 4,5%. За пять лет уровень доверия снизился в 3,8 раза! Причин этому немало.

Прежде всего, власть оказалась бесконтрольной и неподотчетной народу. В условиях передела собственности усилилась коррумпированность некоторых слоев чиновничества. По этой причине власть приобрела у значительной части населения негативный образ.

Население, ожидая от властей действий по решению своих проблем, в подавляющем большинстве скептически воспринимает идею самоуправления. Об этом свидетельствует высокая доля респондентов, не желающих участвовать в работе соответствующих органов, — 64,7%, только 20,7% проявили стремление такого участия.

О степени информированности населения свидетельствуют и ответы на вопрос, какие из общественных организаций, объединений имеются в их местности. Наибольшее число упоминаний приходится на уличные комитеты (45,8%), женские советы (25,7%), союз ветеранов Афганистана (23%), Ассоциацию ветеранов войны и Вооруженных сил (16,7%), организацию ветеранов войны, труда, Вооруженных сил и правоохранительных органов (15,4%), экологический фонд (14,4%), совет общественного самоуправления (13%). Менее известны национальные общественные организации и объединения, такие как общество “Эне-тил” (6,3%), объединение “Торгоо зайсанов” (5,8%), общественное объединение “Тодош” (1,6%), общество “Бирлик” (1,5%), фонд телеутов “Ак Умар” (0,8%). Значительную долю составляет процент не ответивших — 19,1% в целом по республике, в том числе в городе — 14,9%, в селе — 23,2%. Дело в том, что в городе и общественная активность населения выше и число зарегистрированных и действующих организаций больше, чем в сельской ме-

стности. Да и источников информации о деятельности органов самоуправления на селе меньше: не во всех районах работают радиоточки, местное телевидение, нет возможности выписывать и приобретать местные газеты.

Необходимо отметить, что ответы на вопросы, касающиеся местного самоуправления, почти не зависят от национальности опрошиваемых. Разве что о существовании национальных объединений и обществ русские осведомлены в меньшей мере, чем алтайцы.

Число нерешенных жизненных проблем на местах, относимых к компетентности муниципальных образований, со временем не уменьшается — происходят лишь некоторые смещения в их приоритетности. Если в 1997 г. респонденты называли в качестве наиболее важной, требующей безотлагательного решения, несвоевременную выплату заработной платы, пособий и пенсий, то с 2002 г. эта проблема вследствие возрастающих экономических трудностей трансформировалась в необходимость их повышения. Приближалась к ней и проблема платного обучения и оказания медицинских услуг. Люди озабочены также трудоустройством, дефицитом рабочих мест.

Тревогу у жителей вызывают растущая преступность, алкоголизм и наркомания, особенно среди молодежи, падение нравственных устоев общества.

В качестве важнейших задач опрошенные называли восстановление сельского хозяйства республики, развитие местной промышленности и малого предпринимательства, укрепление материальной базой школ, учреждений культуры и объектов социально-бытового значения.

Тревожит жителей и экологическая обстановка в республике.

Горожан, кроме того, беспокоит недостаточная обеспеченность жильем, плохое качество и дороговизна коммунальных услуг, перебои в электроснабжении и водоснабжении, недостаточное благоустройство города и освещение улиц, необходимость автобусных маршрутов в отдаленные микрорайоны города.

Все сельские жители в качестве основных проблем называют восстановление сельскохозяйственного производства, повышение закупочных цен на сельскохозяйственную продукцию (мясо, шерсть, пух), благоустройство сел, строительство дорог, поддержку малого предпринимательства.

Как видим, приоритетными в деятельности власти, и прежде всего муниципальной, должны быть социальные проблемы.

В заключение отметим, что идея местного самоуправления осознается населением не полностью. Нередко термином “самоуправление” обозначают реально существующую власть на местах. То есть органы власти в городах и в районах являются по сути низовым звеном государственной власти в республике. Другая характерная для современной этнополитической ситуации в республике черта — низкая степень участия населения в работе органов местного самоуправления.

Э.П. Чинина
(г. Горно-Алтайск)

СИНТЕЗ ЦЕННОСТЕЙ ПРАВОСЛАВИЯ И ЯЗЫЧЕСТВА В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МИРЕ М.В. ЧЕВАЛКОВА

С введением письменности и христианизацией ряда районов Горного Алтая в алтайской культуре начался отход от древней устной народной поэтической традиции, переосмысление образов и сюжетов, особенностей формы фольклорных произведений. Влияние взаимодействия христианства и язычества на формирование новой личности с особой системой ценностных ориентиров и психологией можно проследить на примере М.В. Чевалкова.

М.В. Чевалков — основоположник письменной алтайской литературы — прошел религиозно-нравственную и филологическую школу духовной миссии, сам стал миссионером-просветителем, главным переводчиком миссии, участвовал в научных экспедициях по Алтаю, собирал фольклорные материалы. М.В. Чевалков — коренной алтаец, всю свою жизнь проведший в Улале — Горно-Алтайске. С детства будущий церковный деятель и писатель впитал традиции древней алтайской культуры. Его филологическая одаренность проявилась в переводческой деятельности. О. Макарий Глухарев, заметив сметливость мальчика, взял Киприана (по крещении — Михаила), на обучение в миссию. В Алтайской духовной миссии сложились благоприятные условия для литературного роста Чевалкова. Здесь он прошел прекрасную филологическую школу, участвуя в переводе на алтайский язык «Вечной Книги» — Священного Писания. Как отмечает Б.Я. Бедюров, «... работа над переводом на родной язык Священного Писания — великого литературного памятника всех времен и народов — исподволь подготовила Чевалкова к занятиям литературным творчеством»¹.

Первым литературным опытом М.В. Чевалкова стало «Житие Чевалкова», переведенное под заглавием «Памятное завещание»². Перевод сделан священником православной миссии о. Макарием Невским. В 74-летнем возрасте Чевалков подготовил вторую редакцию автобиографии, внося существенные изменения в текст. Во-первых, он переадресовал свое сочинение: первый вариант был написан в виде письма к В.В. Радлову, а второй посвящен детям, поэтому о. Макарий Невский назвал завещанием. Во-вторых, в новую редакцию Чевалков включил, естественно, описание событий, происшедших после 1864 г. (т.е. почти за 30 лет). Главная часть «Жития» М.В. Чевалкова соотносится с типичными агиографическими мотивами — мотивом раннего покаянного чувства, молитвенных слез, духовной жажды, тяготения к духовному учению, постоянного самоосуждения и др. В «Памятное завещание» включены житийный сюжет и герои агиографических сказаний, проводятся параллели с житием священного ученика Киприана и мученицы Иустины. В «Житии» М.В. Чевалкова каждый факт, ка-

ждое событие имеют двойное значение: внешнее, житейское, биографическое и тайное, мистическое, когда факт предстает как проявление Божьего Промысла, божественной «икономии»³.

В произведении М.В. Чевалкова звучат предзнаменования, предсказания, вводится встреча Киприана с юродивым — «дурачком Евсеем», который сначала безмолвно, а потом и словесно намекает на будущее главного героя. Прямые или косвенные, молчаливые или словесные предсказания юродивых часто встречаются в агиографической литературе. По мере углубления героя в сущность христианской веры в повествовании все большее место начинает занимать такой неотъемлемый элемент жития, как чудеса и видения⁴. Все основные события жизни Михаила сопровождаются знамениями и помощью свыше. Так, например, изображаются два прямых вмешательства свыше Святителя Николая Чудотворца, приходящего на помощь Михаилу в трудные моменты жизни. Михаилу является «в тонком мире» даже его первый духовный наставник о. Макарий Глухарев, призывая подвижника к мужественной борьбе с демоническими силами. Следующее чудо явно напоминает образы и символику десятой главы Апокалипсиса.

М.В. Чевалков получает дар Святого Духа, видимо, дар проповедовать и обращать в христианство, подобно тому как в Апокалипсисе описывается получение Иоанном Богословом величайшего пророческого дарования. Знаменательно и то, что после описания этого чуда М.В. Чевалков начинает постоянно обращаться к теме миссионерской проповеди. Повторение чудес, знамений, символических видений из Священного Писания характерно для агиографии. Вообще М.В. Чевалков имел ясное представление о житийной литературе, так как сам занимался ее переводом. Один из существенных мотивов агиографии — поношение и осмеяние подвижника со стороны чужих и близких. М.В. Чевалков приводит ряд эпизодов своей биографии, когда он терпел «скорби за Христа» от родственников — алтайцев-язычников. Из всех искушений герой повествования выходит победителем.

В «Памятном завещании» присутствуют черты и других жанров древнерусской литературы, в частности, патериковых рассказов. Патериковое начало присутствует в описании поступков и поучений о. Макария Глухарева.

При преобладании житийного пласта в «Завещании» есть и элементы реальные, этнографические, элементы автобиографии. Автор «Завещания» испытывает влияние светской литературной традиции.

В результате сложных влияний — сильного воздействия духовной литературы, научно-этнографической очерковой литературы,

классической русской литературы — М.В. Чевалков не мог воспринять жанры в чистом виде. Изменения возникают и в этносоциальном облике христианизированной части алтайского этноса, о чем свидетельствует культурное наследие М.В. Чевалкова.

Христианские представления М.В. Чевалкова как священнослужителя и миссионера нашли воплощение и в его поэтическом творчестве. Стихи М.В. Чевалкова составили сборник “Поучительные статьи в стихах на алтайском языке”. Эти стихотворения существенно отличаются от русской духовной поэзии системой стихосложения, употреблением своеобразных выразительных средств языка и другими особенностями.

Устная народная алтайская поэзия основывалась на силлабике, в отличие от тоники. М.В. Чевалков свободно обращается к фольклорной традиции, оставаясь на силлабической основе, он не соблюдает строго наличия равного количества слогов.

Духовная поэзия М.В. Чевалкова, содержащая христианские поучения и наставления, по форме генетически связана с произведениями алтайского народного эпоса. Одним из главных композиционных приемов героического эпоса Алтая является очень частое употребление рефренов. Частые повторы в эпосе связаны с его устным бытованием. Именно повтор лег в основу и духовных стихов М.В. Чевалкова. По своему поэтическому стилю стихи М.В. Чевалкова весьма близки народным песням, пословицам и эпосу, имеют начальные и конечные рифмы. Однако этот древний композиционный прием устного народного творчества приобретает в авторском творчестве М.В. Чевалкова особое значение. Рефрены его нравственно-назидательной поэзии служат целям духовного воспитания алтайцев, поэтому в его стихах, как правило, повторяются главные идеи, главные христианские заповеди и нравственные правила. М.В. Чевалков ориентируется на читателя, привыкшего усваивать услышанное, и использует повторы, желая, чтобы христианская мораль тем самым была прочно усвоена и принята.

В духовной поэзии М.В. Чевалков строго следовал идеям религиозной литературы, излагал основные понятия об отношении Бога и человека, и христианской нравственности, о заповедях Божиих. Часто стихотворение основывалось на одной какой-либо религиозной сентенции.

В целом поэзия М.В. Чевалкова предстает перед нами как явление синтетическое, как соединение традиций алтайского народного творчества и традиций христианской дидактической поэзии. Черты жанра алтайского героического эпоса

и церемониальные благопожелания определили композицию стихотворений, их ритм, рифмику, насыщенность звукописью. Содержание, тематика поэзии М.В. Чевалкова обусловлены русской дидактической поэзией, которая создавалась на основе Священного Писания.

Привлекла внимание М.В. Чевалкова и жанровая природа басни. К этому жанру он обращается также под непосредственным влиянием литературы, а именно под воздействием русской классической басни И.А. Крылова⁵. Переводы и переделки басен И.А. Крылова стояли у истоков письменной алтайской литературы.

Переводы М.В. Чевалкова были похожи на алтайские сказки о животных с их юмором и народной моралью. В алтайских мифах, легендах, сказках действующими лицами выступали животные.

Характерно, что Чевалков не переводил басни, отражавшие специфику русской национальной психологии. Большей частью для перевода выбирались басни, в которых обличались общечеловеческие пороки: жадность, трусость, невежество, леность, праздность. Обличение этих пороков находило отражение в фольклоре алтайцев, особенно в пословицах и поговорках. Для алтайского переводчика наиболее важной представлялась моральная сторона басен, он стремился сделать басню исключительно дидактическим жанром с однозначным выводом. Так, в переводе басни “Стрекоза и Муравей” возникает тема быстротечности жизни, которая придает басне грозно-торжественное звучание, что отнюдь не характерно для басни как таковой, но характерно для произведений церковной риторики.

С проповедническим пафосом литературного творчества М.В. Чевалкова связано и то, что мораль басен в его переводах звучит не с басенной снисходительно-мудрой объективностью, а обличительно, угрожающе. При этом Чевалков прямо и целенаправленно конкретизирует пороки, упоминает такие, на которые текст басен И.А. Крылова не указывает. Так, М.В. Чевалков беззаботную крыловскую Стрекозу делает горькой пьяницей и обрушивает на нее праведный свой гнев. Чевалков, преследуя иногда цели религиозного просветительства, как бы преступает каноны басенного жанра. Некоторые переводы, строго говоря, нельзя назвать собственно басней. Это некое смешение произведений разных жанров: басни — с проповедью, алтайской сказки о животных — с развернутой пословицей. Этот своего рода литературный эклектизм есть, по всей видимости, свойство национальных литератур дописьменного периода, опирающихся на достижения мировой литературы.

Примечания и ссылки

¹ Бедюров Б. Памятное завещание. — Горно-Алтайск, 1990. — С. 10.

² См. Чевалков М.В. Житие Чевалкова // Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи. — СПб., 1869.

Первая редакция автобиографии М.В. Чевалкова (“Памятное завещание”) опубликована в Православном благовестнике (М., 1894. Т. I, № 1, 5; Т. II, № 9, 10, 11, 12).

³ Адрианова-Перетц В.П. Древнерусская литература и фольклор. — Л., 1977. — С. 26.

⁴ Бедюров Б. Указ. соч. — С. 122.

⁵ Казагачева З.С. Зарождение алтайской литературы. — Горно-Алтайск, 1972. — С. 11.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ВЫВОДЫ И РЕКОМЕНДАЦИИ VII МЕЖДУНАРОДНОГО СЕМИНАРА “ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В СИБИРИ: ЕВРАЗИЙСКИЙ АСПЕКТ”

г. Горно-Алтайск, 30 июня—2 июля 2003 г.

Организаторы семинара — Правительство Республики Алтай, Межрегиональная ассоциация “Сибирское соглашение”, Институт философии и права Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН, Центр науки и технологий Республики Алтай при Правительстве Республики Алтай, Горно-Алтайский государственный университет, Институт алтаистики им. С.С. Суразакова, Алтайский филиал Центрального Сибирского ботанического сада СО РАН, Горно-Алтайский филиал Института водных и экологических проблем СО РАН.

Участники семинара — этносоциологи, этнографы, экономисты, философы, историки, демографы, культурологи, филологи, политологи, правоведы, экологи, педагоги, психологи, работники органов управления, руководители национально-культурных и религиозных объединений, преподаватели и аспиранты вузов.

На семинар представлено 102 доклада российских исследователей из Новосибирска, Москвы, Екатеринбурга, Горно-Алтайска, Барнаула, Тюмени, Сургута, Ханты-Мансийска, Якутска, Абакана, Улан-Удэ, Кызыла, Читы, Самары, а также исследователей из Казахстана, Монголии, Канады, Швеции, Германии, Великобритании. Всего в работе семинара приняли участие около 130 человек.

Участники семинара отметили своевременность и важность проведения научно-практического форума по данной тематике, подчеркнули активное и заинтересованное участие в его работе известных ученых и молодых исследователей, представителей органов государственного управления и общественных организаций.

На пленарном и секционных заседаниях были рассмотрены теоретические и практические проблемы, касающиеся состояния и регулирования современных этносоциальных процессов в Сибири в условиях и с учетом общероссийских рыночных трансформаций и мировых процессов интернационализации и глобализации, усиливающихся межцивилизационных и межэтнических взаимодействий.

По результатам обсуждения докладов сформулированы следующие обобщающие выводы и предложения, предназначенные органам управления и исследователям этносоциальных процессов.

I. Выводы

В полиэтничной России Сибирь является своеобразной естественной социокультурной моделью, отражающей основные особенности российского общества — цивилизационные, этнические, конфессиональные. Это регион многовекового взаимодействия славянских, тюрко-монгольских, палеоазиатских народов, пространство диалога христианства, мусульманства, буддизма, шаманизма, взаимодействия присваивающего, пастушеского, в том числе оленеводческого, и земледельческого традиционных хозяйственных укладов, своеобразного сочетания элементов доиндустриального, индустриального и постиндустриального обществ. Сибирь представляет собой не только и не столько ресурсную и геополитическую доминанту России, сколько ее цивилизационную евразийскую сущность.

Этносоциальные процессы в Сибири в начале XXI в. отражают как противоречивость мирового развития, так сложную динамику современной России. Неустойчивость, кризисность нынешнего положения, неопределенность перспектив и, как результат, нарастание катастрофичности бытия заставляют активизировать усилия в поиске защитных механизмов человеческого существования. Этническая консолидация и мобилизация принадлежат к числу наиболее значимых из них.

Сформировавшиеся в последнее время и сохраняющиеся позитивные тенденции развития этносоциальных процессов в Сибири проявляются в росте национального самосознания многих этносов и этнических групп, в возрождении их интереса к традиционным культурам и верованиям, национальным языкам, традиционным формам организации хозяйства и быта. Важное значение имеют определенная демократизация общественной жизни и политический плюрализм. При этом сохраняется высокий уровень этнической толерантности. В условиях этнической консолидации в Сибири удастся избежать открытых межнациональных конфликтов, и Сибирь остается стабильно устойчивым в политическом отношении регионом, что в немалой степени определяется менталитетом веками взаимодействующих здесь евразийских этносов — представителей славян, тюрко-монголов, коренных малочисленных народов и др.

Во многих регионах Сибири накоплен позитивный опыт по реализации Концепции государственной национальной политики Российской Федерации. В последние годы наметился определенный положительный сдвиг в уровне финансирования из федерального и местных бюджетов программ, направленных на удовлетворение разнообразных потребностей населения различных этносов и этнических групп, прежде всего коренных малочисленных народов. В отдельных субъектах Федерации Сибирского региона улучшилось финансирование исследований этнокультурных, этноязыковых, этнополитических вопросов, проблем этноэкологии, этнопедагогики, традиционного природопользования. Например, при Правительстве Республики Алтай для упорядочения и координации соответствующих исследований создан и активно действует Центр науки и технологий Республики Алтай.

Важное значение для регулирования отдельных аспектов этносоциальных процессов имеет созданный в мае 2002 г. при полномочном представителе Президента Российской Федерации в Сибирском федеральном округе Консультативный совет по делам коренных малочисленных народов Севера и Сибири. Он действует в тесном сотрудничестве с Межрегиональной ассоциацией «Сибирское соглашение», органами власти входящих в состав округа субъектов Федерации, а также российской и региональными ассоциациями коренных малочисленных народов.

В то же время этносоциальные процессы в Сибири в условиях современных бессистемных и слабо регулируемых российских трансформаций протекают здесь противоречиво и, несмотря на позитивные тенденции, носят часто деструктивный характер.

Демографические процессы. Для большинства народов Сибири характерна депопуляция, смертность населения превышает рождаемость, во многих регионах младенческая смертность превышает общероссийский уровень в полтора—два раза, увеличилось число самоубийств, высок уровень смертности по причине алкоголизма. Продолжает ухудшаться состояние здоровья населения, в том числе молодежи. Сохраняются отрицательные тенденции в семейно-брачных отношениях: растет уровень разводимости, внебрачной рождаемости. Претерпевают эрозию базисные семейные ценности: при сохранении высокой ценности наличия собственных детей ослабевает стремление иметь мужа (жену) и состоять в зарегистрированном браке.

Чтобы преодолеть эти тенденции, в регионах Сибири принимаются меры по социальной защите семьи и детства, стимулированию рождаемости, оказанию помощи многодетным и малоимущим семьям, созданию центров помощи семье при органах местного самоуправления.

Экономические процессы. Проводимые без учета цивилизационной и этнической специфики процессы тотальной приватизации привели к фрагментации внутри- и межэтнических экономических связей, к усилению экономической обособленности отдельных народов, этнических групп, семей. Системный кризис вызвал развал производственной инфраструктуры, произошла деградация села и сельскохозяйственного производства, резко сократилось количество рабочих мест. Существенно снизился удельный вес работников квалифицированного труда в материальном производстве. При этом заметно увеличилась численность работников сферы управления и органов правопорядка, специалистов духовного производства. Занятость значительной части населения ограничивается преимущественно сферой традиционной хозяйственной деятельности — сбором дикоросов и заготовкой сырья, охотой, рыболовством, скотоводством и в незначительной степени земледелием. Причем данные виды деятельности реализуются в основном в рамках натурального хозяйства. Налицо тенденция формирования экономики примитивного выживания как основы существования. По разным оценкам, от 30 до 70% населения находятся вне рыночной экономики в том смысле, что их экономическое поведение ориентировано почти исключительно на автономное жизнеобеспечение. Среди коренных народов доля такой группы населения еще выше.

К позитивным тенденциям можно отнести активизацию деятельности потребительской и производственной кооперации в ряде регионов, прежде всего в регионах с высокими отчислениями средств в местные бюджеты от добывающих отраслей промышленности, а также некоторое оживление промышленного производства в перерабатывающих отраслях, что способствовало росту занятости и доходов населения. Формируется слой предпринимателей.

Социальные процессы. Преобладает тенденция усиливающейся стратификации, фрагментации и примитивизации социально-профессиональной структуры населения народов Сибири. Затяжной экономический кризис привел не только к масштабному снижению уровня занятости, но и денежных доходов, уровня и качества жизни большинства населения. Преобладающей стала доля населения, отброшенного на грань нищеты. В отдельных регионах Сибири до двух третей жителей имеют денежные доходы, не позволяющие удовлетворять базовые потребности людей в приобретении продуктов питания, промышленных товаров, оплате услуг. При этом одним из наиболее массовых способов «ухода» от жизненных трудностей стал алкоголизм. Пьянство и алкоголизм получили повсеместное распространение, особенно в селе, и превратились в самую острую социальную проблему.

Деградация села вызвала массовое и неконтролируемое перемещение значительной части сельского населения, прежде всего молодежи, в крупные населенные пункты, где мигранты часто концентрируются по этническому признаку, оказываются, как правило, без законных средств существования и часто вы-

нуждены уходить в теневую экономику и преступные структуры. Все это создает напряженность в межнациональных отношениях. Заметной тенденцией последнего времени стало падение ценности производительного труда, возрастает доля населения с стойким нежеланием регулярно трудиться.

К позитивным тенденциям следует отнести сохранение системы профессионального образования и ее позитивную роль в снижении напряженности на рынке труда и в обществе в целом.

Культурные процессы. Усилилось внимание к национальным языкам, культуре, истории народов, традиционным верованиям, этнопедагогике. Наряду с этнодифференцирующими процессами в конце 1990-х годов, когда обособление стало угрожать устойчивости жизни каждого этноса, усилилась этноинтегрирующая тенденция. Оживился интерес к “евразийской идее”, углубилась проработка ее социально-философского и культурологического аспектов, начались этносоциологические исследования евразийского менталитета народов Сибири (евразийский аспект широко представлен в докладах настоящего семинара). Расширяется культурное взаимодействие народов Евразии в форме организации разного рода фестивалей, конкурсов, праздников, а также благодаря деятельности многочисленных отечественных и зарубежных фондов. Активизировалась работа государственных органов и национально-культурных организаций во многих регионах Сибири в сферах культурной и языковой политики. Расширяется выпуск учебников и литературы на родных языках многих народов, обучение родному языку в детских садах и школах.

В то же время тревожным фактом является усиление внутренней дифференциации отдельных этносов по родоплеменному признаку, обострение внутренних противоречий и даже борьбы, особенно в вопросах завоевания и удержания определенных властных полномочий, в отдельных субъектах Федерации.

Политико-правовые процессы. В данной сфере преобладают тенденции усиления политической пассивности большинства населения, его недоверия к властям всех уровней, разочарования проводимыми реформами. Развития местного самоуправления тормозится из-за неурегулированности его правовой базы, особенно в области бюджетных отношений, низкого уровня финансирования. Не решены вопросы оптимальной структуры федеративного устройства (в частности соотношения автономных округов и областей, краев), представительства разных этносов, особенно немногочисленных, в органах власти и самоуправления.

С ростом этничности в последнее десятилетие появилось большое число общественных организаций (ассоциаций) различных этносов и этнических групп во всех административно-территориальных образованиях Сибири. Многие из них занимают активную позицию в поиске путей решения проблем современного развития конкретных народов, в том числе вопросов, касающихся традиционного хозяйства и природопользования. Но иногда одну этническую группу представляют несколько (порой больше десятка) подобных организаций. Их деятельность часто не скоординирована ни с органами государственного управления, ответственными за соответствующее направление работы, ни между собой. В результате существенно ограничиваются возможности консолидации этносов в разработке совместных программ действий.

Хотя в Сибири в настоящее время не существует открытых национальных конфликтов, тем не менее имеет место латентная межэтническая напряженность. Она проявляется, в частности, в том, что представители титульных и нетитульных народов в отдельных субъектах Федерации занимают существенно различающиеся позиции по вопросам самоуправления и автономии разных этносов, притеснения людей по национальному признаку при приеме на работу, назначении на руководящие посты, при поступлении в вузы и т.п., по способам обеспечения представительства этнических групп в органах государственной власти и самоуправления.

II. Рекомендации

При решении актуальных проблем этносоциального развития участники семинара считают целесообразным рекомендовать:

Правительству РФ, Государственной думе, Сибирскому федеральному округу, отдельным субъектам Федерации:

1. Проведение социально-экономических, социокультурных, политических преобразований в России и ее регионах с учетом цивилизационной и этнокультурной специфики и с опорой на общественное мнение населения о целях, способах и результатах этих преобразований. Осуществление квалифицированной экспертизы всех разрабатываемых и реализуемых Правительством РФ государственных программ с тем, чтобы не допустить негативных этносоциальных последствий.

2. Более четкое определение целей, содержания, критериев успешности национальной политики, повышение статуса федеральной структуры и структур, ответственных за реализацию этой политики в органах власти субъектов Федерации, их обеспечение надлежащим кадровым и ресурсным потенциалом.

3. Признание в качестве одного из важнейших направлений государственной политики возрождение села как одного из основополагающих условий сохранения этнокультурного разнообразия страны, обеспечение соответствующего финансирования на уровне отдельных субъектов Федерации.

4. Ускорение официального оформления прав собственности на земельные доли в целях урегулирования земельных отношений и во избежание социальных конфликтов, связанных с перераспределением земли.

5. Разработка и реализация государственной и региональных ресурсообеспеченных программ, направленных на улучшение здоровья населения и увеличение продолжительности жизни, с использованием традиционного опыта разных народов по сохранению здоровья (народной медицины).

6. Предоставление после обработки Госкомстатом РФ регламентированных таблиц по результатам переписи 2002 г. информации по различным социальным проблемам, с расширенным перечнем национальностей в целом по России и по отдельным субъектам Федерации, обеспечение свободного доступа к этим данным, восстановление существовавшей ранее текущей отчетности по линии Госкомстата по проблемам демографии, образования, социально-экономическому развитию в этническом аспекте.

7. Рассмотрение Министерством образования РФ совместно с соответствующими структурами в национальных регионах при проведении эксперимента по введению единого государственного экзамена в школах вопроса о необходимости учета специфики сельских национальных школ при тестировании знаний учащихся по основным предметам (русскому языку и математике).

8. Содействие организации и проведению научных исследований, научных и научно-практических конференций, симпозиумов, семинаров по актуальным проблемам этносоциального развития; целесообразность рассмотрения вопроса о выделении для этого отдельной статьи в бюджетах субъектов Федерации.

9. Более широкое освещение этносоциальных и евразийских цивилизационных проблем в печати, электронных средствах массовой информации при обязательном соблюдении принципа толерантности и объективности. Пропаганда важности изучения национальных традиций, языков, межэтнических контактов. Создание единого информационного пространства посредством государственного телевизионного канала и центральной прессы с соответствующими "вкладышами" в национальных регионах.

Правительству и Эл-Курултаю Республики Алтай:

- ◆ Организовать подготовку и издание энциклопедии народов Республики Алтай с подробной информацией о всех проживающих здесь этнических группах с последующим включением соответствующего материала в энциклопедию народов России.
- ◆ Провести общее медико-социальное исследование состояния здоровья населения Республики Алтай с последующим принятием программы по решению наиболее острых проблем.
- ◆ Продолжить целенаправленную политику на возрождение села, поддержку сельского и промыслового хозяйства, развитие традиционного природопользования в качестве важного условия решения проблемы занятости населения и сохранения этнокультурного разнообразия.
- ◆ В целях сохранения и развития этнической культуры северных алтайцев рассмотреть вопрос об организации терминологической комиссии для создания алфавита северных этносов; в школах практиковать преподавание на родном языке, использовать этот язык в детских садах, внедрять развивающие игры с элементами фольклора; обратить внимание на подготовку педагогических кадров для преподавания языка северных этносов.
- ◆ Министерству образования и науки Республики Алтай сформировать независимую экспертную комиссию по выработке современной концепции национально-регионального образовательного компонента, адекватного современным условиям и потребностям. Пересмотреть методологические и психолого-педагогические основы ряда учебных программ, усилить внимание к этнокультурной подготовке специалистов с акцентом на межэтническую коммуникацию и интеграцию культурологического, этнологического и лингвофилологического содержания, экологическое просвещение и воспитание молодежи.
- ◆ Осуществлять подготовку кадров из числа коренного населения в соответствии с существующими у них традициями и ценностными ориентациями.
- ◆ Рассмотреть вопрос об увеличении в бюджете республики расходов на исследование этносоциальных проблем, их социально-философских, экономических, демографических, правоведческих и социолингвистических аспектов.
- ◆ Укреплять научное и культурное сотрудничество с другими регионами Сибирского федерального округа, а также приграничными территориями соседних стран евразийского пространства — Монголии, Казахстана, Китая.

Исследователям этносоциальных процессов:

- ◆ Расширить научную разработку таких актуальных проблем, как:
 - этносы в процессе межцивилизационных взаимодействий и глобализации;
 - евразийский менталитет народов России;
 - ценности жизни различных социальных групп у этносов Сибири;
 - актуальные проблемы состояния русского этноса;

- этническое, цивилизационное и общечеловеческое в процессах модернизации и социальных трансформаций;
 - источники и уровень жизни различных социальных групп народов Сибири;
 - функционирование и развитие родных языков и языков межнационального общения у этносов Сибири;
 - состояние и перспективы развития традиционных отраслей хозяйства и традиционного природопользования, их роль в системе жизнеобеспечения населения, в сохранении этничности и биоразнообразия, экологической культуры, их современные формы организации, возможные экономические модели;
 - система образования как фактор межэтнической интеграции и дифференциации;
 - основные факторы демографических процессов и причины деформации семейно-брачных отношений;
 - процессы и факторы девиантного поведения молодежи;
 - политические и правовые аспекты этносоциального развития;
- ◆ Расширить кооперацию и координацию научно-исследовательских учреждений и вузов в проведении комплексных этносоциальных исследований в Сибири по согласованным программам и методикам.

* * *

Выводы и рекомендации участники семинара решили направить в Правительство РФ и Государственную думу, Сибирский, Уральский и Дальневосточный федеральные округа, Межрегиональную ассоциацию “Сибирское соглашение”, региональные органы власти Сибирского федерального округа, а материалы семинара опубликовать в очередном (шестом) выпуске тематического сборника “Этносоциальные процессы в Сибири”.

Участники семинара искренне благодарны Правительству Республики Алтай, Институту философии и права СО РАН, Центру науки и технологий Республики Алтай при Правительстве Республики Алтай, Горно-Алтайскому государственному университету, Институту алтаистики им. С.С. Суразакова, Алтайскому филиалу Центрального Сибирского ботанического сада СО РАН, Горно-Алтайскому филиалу Института водных и экологических проблем СО РАН за прекрасную организацию семинара и радушное гостеприимство.

Руководитель семинара
Ю.В. Попков
Зам. руководителя семинара
В.Г. Костюк

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
<i>Приветствие Главы Республики Алтай — Председателя правительства Республики Алтай М.И. Лапицина</i>	4
<i>Проблемы реализации государственной национальной политики в Российской Федерации</i> (Доклад заместителя председателя Комитета Государственной думы III созыва по делам национальностей С.П. Будажапова)	5
 Раздел I ЕВРАЗИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ	
<i>Егорычев А.М. (г. Новосибирск). Исторический путь и цель России — евразийская цивилизация (аналитический аспект проблемы)</i>	9
<i>Крис Ханн (г. Галле, Германия). Антропология как космополитическая наука и евразийское единство</i>	14
<i>Фельдман В.Р. (г. Кызыл). К вопросу о “кочевнических цивилизациях” Евразии</i>	18
<i>Тюгашев Е.А. (г. Новосибирск). Национальный вопрос в эпоху глобальных проблем: дискурс первого евразийца</i>	21
<i>Кулагин А.В. (г. Барнаул). Некоторые аспекты междисциплинарного подхода в исторической концепции евразийцев</i>	25
<i>Дерюжина Е.В. (г. Барнаул). Перспективы реализации евразийского проекта</i>	28
<i>Замятин Д.Н. (г. Москва). Образно-географические контексты социокультурного развития Сибири</i>	30
<i>Широкова М.А. (г. Барнаул). Раннее славянофильство о природе политического начала в истории и о движущих силах исторического процесса</i>	35
<i>Бутенко Н.А. (г. Сургут). Русский этнос в российско-евразийской цивилизации: соотношение русского и российского самосознания</i>	39
<i>Попков Ю.В. (г. Новосибирск). Проблемы современного этносоциального развития народов Сибири</i>	42
<i>Пак О.В., Попков Ю.В. (г. Новосибирск), Глендиннинг Э. (г. Абердин, Великобритания). Социальное самочувствие молодежи Сибири: программа сравнительного международного исследования</i>	47
<i>Ушаков Д.В. (г. Новосибирск). Воспроизводство этничности в системе этнокультурных взаимодействий: теоретическая модель</i>	52
 Раздел II ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В ЕВРАЗИИ	
<i>Климова Т.В. (г. Алматы, Казахстан). Влияние миграционных процессов на этносоциальную структуру Республики Казахстан</i>	58
<i>Абрамова Т.А., Абрамова М.А. (г. Якутск). Защита семьи и детства в социальной политике Республики Саха (Якутия)</i>	61
<i>Гончарова Г.С. (г. Новосибирск). Типы семей в некоторых регионах Сибири в современных условиях</i>	64
<i>Мешков Н.А. (г. Москва), Антарадонов Ю.В., Вальцева Е.А., Тобоев И.И., Нестерова В.В. (г. Горно-Алтайск). Демографическая ситуация в Республике Алтай</i>	70
<i>Соболева С.В., Смирнова Н.Е. (г. Новосибирск). Современная социально-демографическая ситуация в районах Северного Алтая</i>	76
<i>Троицкая Т.А. (г. Горно-Алтайск). Влияние миграции на динамику этнического состава населения Республики Алтай</i>	81
<i>Тадина Н.А. (г. Горно-Алтайск). Старшинство в этносоциальной системе генеалогического родства у алтайцев</i>	83
<i>Чочкина М.П. (г. Горно-Алтайск). Семейно-бытовые обряды алтайцев: традиция и современность</i>	85
<i>Мукаева Л.Н. (г. Горно-Алтайск). Старообрядческая семья Южного Алтая в ее историко-социальном развитии</i>	87

Раздел III

ЭКОНОМИЧЕСКОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

<i>Суразакова С.П.</i> (г. Горно-Алтайск). Горная экономика и этносоциальные процессы	91
<i>Рандалов Ю.Б.</i> (г. Улан-Удэ). Социально-экономическое развитие Республики Бурятия (1990–2002 гг.)	93
<i>Рассадин И.В.</i> (г. Улан-Удэ). Новые формы хозяйственной деятельности у тофаларов в колхозах и коопзверопромхозах (1930–1960 гг.)	97
<i>Шваков Е.Е., Алекова Н.М.</i> (г. Горно-Алтайск). Особенности рынка труда и проблемы формирования инвестиционной политики Республики Алтай	101
<i>Суразакова С.П., Саутканова Д.М.</i> (г. Горно-Алтайск). Дифференциация занятости населения по районам Республики Алтай	107
<i>Екеев Н.В.</i> (г. Горно-Алтайск). Традиционное природопользование алтайцев: современные проблемы	110
<i>Екеева Н.М.</i> (г. Горно-Алтайск). Этносоциальные процессы в Республике Алтай	115
<i>Каташев М.С.</i> (г. Горно-Алтайск). Экологические проблемы в восприятии жителей Горного Алтая в конце 1980-х годов	117
<i>Ульрика Перссон-Фишиер</i> (г. Уппсала, Швеция). Республика Алтай и ее национальные меньшинства	121
<i>Мышляцев Б.А.</i> (г. Новосибирск). Отношение к земле у современных тувинцев (на примере Монгун-Тайгинского кожууна)	125
<i>Даваа Е.К.</i> (г. Кызыл). Хозяйственно-культурный тип тувинского этноса как системное образование	129
<i>Логинов В.Г.</i> (г. Екатеринбург). Особенности социально-экономического развития малочисленных народов Севера Уральского федерального округа	132
<i>Удалова И.В.</i> (г. Новосибирск). Социокультурная адаптация в механизме сохранения и развития народов Севера (на примере Ханты-Мансийского АО)	136
<i>Лысенко В.В.</i> (г. Сургут). Современная динамика и перспективы русско-югорских межэтнических сообществ	141
<i>Аблажей А.М.</i> (г. Новосибирск). Элита народов Севера о современных тенденциях и перспективах традиционного природопользования и самоуправления	145
<i>Доржу З.Ю.</i> (г. Кызыл). Социальные последствия рыночных реформ в Республике Тыва	150

Раздел IV

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ И ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В ЕВРАЗИИ

<i>Суразаков А.С.</i> (г. Горно-Алтайск). К проблеме изучения феномена этнического	154
<i>Гребенникова Н.С.</i> (г. Горно-Алтайск). Этническая реальность в мультикультурном пространстве	156
<i>Грошев И.Л., Грошева И.А.</i> (г. Тюмень). Гуманистическая дилемма полиэтнического общества	158
<i>Покасова Е.В.</i> (г. Новосибирск). Адаптация в поликультурном окружении: маргинальность или бикультурность?	163
<i>Четырова Л.Б.</i> (г. Самара). Проблема сохранения этнической идентичности в постсоветском культурном пространстве	166
<i>Куликова И.М.</i> (г. Сургут). Модель этнической идентичности в современной литературе Севера	169
<i>Абаев Н.В.</i> (г. Кызыл). Понятие “хор” в этнокультурной и религиозно-философской традиции народов Саяно-Алтая	172
<i>Ежов В.С.</i> (г. Новосибирск). Эстетическая целостность шаманства	175
<i>Борко Т.И.</i> (г. Тюмень). Социальные функции шаманства в традиционных обществах Сибири	179
<i>Кушнерик Р.А.</i> (г. Барнаул). Природа религиозного синкретизма на примере бурханизма	182
<i>Клешев В.А.</i> (г. Горно-Алтайск). Святилище Адыр-Тыт: обряд защиты жизни и культ предков у алтайцев-бурханистов (конец XIX — начало XX в.)	185
<i>Халемба Агнешка</i> (г. Галле, Германия). Положение буддизма в современной религиозной жизни Республики Алтай	191
<i>Солодова Г.С.</i> (г. Новосибирск). Отношение молодежи к труду и богатству: влияние конфессиональной принадлежности	194
<i>Даргын-оол Ч.К.</i> (г. Москва). Изменения ценностных ориентаций молодежи Тувы в постсоветский период	199

Абрамова М.А. (г. Якутск). Идеи гуманизма в культуре народов Якутии	202
Беликова А.П. (г. Горно-Алтайск). Этнопедагогика — духовная опора современного воспитания подрастающего поколения	206
Литвинов С.В. (г. Новосибирск). Этнокультурный потенциал современного образования	208
Беловолов В.А., Беловолова С.П. (г. Новосибирск). Этническая картина мира алтайцев в традиционной педагогической культуре	211
Екеева Э.В. (г. Горно-Алтайск). Этнопедагогическая антропонимия как элемент традиционной культуры воспитания алтайцев	215
Силверс Рональд (г. Торонто, Канада). Представление традиционного знания в школьной программе: тибетский опыт	218
Содоноков Н.А. (г. Горно-Алтайск). Взаимосвязь человека и природы в культуре алтайцев и их воспитательный потенциал	223
Молоков С.М. (г. Тюмень). Из истории развития общеобразовательной школы у малочисленных народов Севера в 60–70-е годы XX века (на примере Таймырского и Эвенкийского автономных округов)	225
Кравцов М.В., Кергилова Н.В. (г. Новосибирск). Этнопсихологические особенности коммуникативной компетентности	227
Чумакаев А.Э. (г. Горно-Алтайск). Проблемы языковой политики в Республике Алтай	231
Толстых Л.И. (г. Горно-Алтайск). Сопоставительный анализ русского и алтайского речевого поведения в рамках курса “Основы межкультурной коммуникации”	233
Логачева А.С. (г. Абакан). Историческое сознание и историческая память хакасского этноса	234
Саймина Н.К. (г. Горно-Алтайск). Алтайский национальный театр и современность	237
Фурсова Е.Ф., Голомянов А.И. (г. Новосибирск). Традиции здорового образа жизни в празднично-бытовой культуре русских сибиряков	238
Гончарова О.А. (г. Горно-Алтайск). Представления о человеке и здоровье в системе традиционной культуры алтайцев	240
Наваан зоч Х. Цэдэв (г. Хобд, Монголия). К проблеме сохранения и развития национальных культур (современное состояние монгольского национального вида спорта — стрельбы из лука)	243
Майдурова Н.А. (г. Горно-Алтайск). Проблемы управления коренными народами Южной Сибири в конце XIX — начале XX в. в современной отечественной историографии	245
Гашенко В.А. (г. Новосибирск). Отношение местной администрации и населения Западной Сибири к высланным немцам в условиях Великой Отечественной войны: свидетельствуют документы НКВД	249
Санжиева Д.С. (г. Улан-Удэ). Опыт решения проблемы сохранения и развития традиционных культур органами местного самоуправления Бурятии	252
Табаев Д.И. (г. Горно-Алтайск). Современная этнополитическая ситуация в Республике Алтай: тенденции и проблемы	254
Эшматова Г.Б. (г. Горно-Алтайск). Местное самоуправление в оптимизации этнополитических процессов	258
Чинина Э.П. (г. Горно-Алтайск). Синтез ценностей православия и язычества в художественном мире М.В. Чевалкова	260

ПРИЛОЖЕНИЕ

Выводы и рекомендации VII Международного семинара “Этносоциальные процессы в Сибири: евразийский аспект”	262
--	-----

Тематический план выпуска изданий СО РАН на 2004 год

Научное издание

ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В СИБИРИ

Тематический сборник
Выпуск 6

Ответственный редактор
Ю.В. Попков

Редактор и корректор *К.Д. Павлова*
Компьютерная верстка *Т.Г. Чуевой*

Подписано к печати 11.06.2004. Формат бумаги 60×84 1/8. Офсетная печать. Гарнитура Times New Roman CYR.
Усл. печ. л. 31,4. Уч.-изд. л. 33,6. Тираж 500 экз. Заказ № 0611.

Оригинал-макет подготовлен в издательстве ООО «Нонпарель».
630090, г. Новосибирск, ул. Институтская, 4/1.
Отпечатано в типографии ООО «Нонпарель».
630090, г. Новосибирск, ул. Институтская, 4/1.