

Министерство образования и науки Республики Казахстан  
Семипалатинский государственный университет имени Шакарима

# «ІШКІ ЕВРАЗИЯНЫҢ ЭТНОӘЛЕУМЕТТІК ҮДЕРІСІ»

Халықаралық ғылыми-практикалық конференция  
**МАТЕРИАЛДАРЫ**



**МАТЕРИАЛЫ**

Международная научно-практическая конференция

# «ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ ВО ВНУТРЕННЕЙ ЕВРАЗИИ»

# ІШКІ ЕВРАЗИЯНЫҢ ЭТНОӘЛЕУМЕТТІК ҮДЕРІСІ

9 шығарылым



## ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ ВО ВНУТРЕННЕЙ ЕВРАЗИИ

Выпуск 9

РЕСЕЙ ҒЫЛЫМ АКАДЕМИЯСЫ  
СІБІР БӨЛІМШЕСІ  
ҚҰҚЫҚ ЖӘНЕ ФИЛОСОФИЯ ИНСТИТУТЫ

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫНЫҢ  
БІЛІМ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ МИНИСТРЛІГІ  
ШӘКӘРІМ АТЫНДАҒЫ СЕМЕЙ МЕМЛЕКЕТТІК УНИВЕРСИТЕТІ

СЕМЕЙ ОРЫС ӘЛЕУМЕТТІК- МӘДЕНИ ОРТАЛЫҒЫ

**ІШКІ ЕВРАЗИЯНЫҢ ЭТНОӘЛЕУМЕТТІК ҮДЕРІСІ**  
**9 шығарылым**

Жауапты редакторлар:

философия ғылымдарының докторы *Ю.В.Попков*

тарих ғылымдарының кандидаты *А.П.Коновалов*

Жалпы редакциялаған С.Т.Дюсембаев, Шәкәрім атындағы Семей мемлекеттік университетінің Ғылым және халықаралық байланыстар жөніндегі проректоры

Шәкәрім атындағы Семей  
мемлекеттік университетінің ғылыми-баспа орталығы  
2008

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН  
СЕМИПАЛАТИНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИМЕНИ ШАКАРИМА

СЕМИПАЛАТИНСКИЙ РУССКИЙ  
СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЙ ЦЕНТР

**ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ  
ВО ВНУТРЕННЕЙ ЕВРАЗИИ**

**Выпуск 9**

Ответственные редакторы:

доктор философских наук *Ю.В.Попков*

кандидат исторических наук *А.П.Коновалов*

Под общей редакцией С.Т.Дюсембаева, проректора по науке и международным связям  
Семипалатинского государственного университета имени Шакарима

Научно-издательский центр Семипалатинского  
государственного университета имени Шакарима  
2008

*Баспа Шәкәрім атындағы Семей мемлекеттік университетінің ғылыми кеңесінің шешімімен жүзеге асты. Жұмыс бөлігі Халықаралық РГНФ – МинОКН Монғолиядағы конкурсының жобасы бойынша атқарылған «Цивилизациялық ішкі Евразиялық константы бағалы жүйелі және дүниежүзілік көзқарастары» (№ 07-03-92203a/G).*

Редакциялық ұжым

Пед. ғылым-ның д-ры М.А.Абрамова, философия ғылым-ның канд. Е.А.Ерохина, полит. ғылым-ның д-ры Г.К.Искакова, тарих ғылым-ның канд. А.П.Коновалов (жауапты редактор), филология ғылым-ның канд. Г.Б.Колмогорова, философия ғылым-ның канд. В.Г.Костюк, философия ғылым-ның д-ры Ю.В.Попков (жауапты редактор), филология ғылым-ның канд. Ш.Б.Сеитова, пед. ғылым-ның д-ры А.Н.Тесленко, Д.Р.Тлеубердиев (жауапты хағшы) философия ғылым-ның канд. Е.А.Тюгашев, Ж.К.Уйсумбаева.

Жалпы редакциялаған С.Т.Дюсембаев, Шәкәрім атындағы Семей мемлекеттік университетінің Ғылым және халықаралық байланыстар жөніндегі проректоры

Рецензенттер: Социология ғылымдарының докторы, профессор Н.Г.Хайруллина

Филология ғылымдарының докторы К.С.Бузабагарова

Тарих ғылымдарының кандидаты А.П.Пашенцев

Ішкі Евразиялық этноәлеуметтік үдерістер: Тематикалық жинақ /ЮВ.Попковтың және А.П.Коноваловтың редакторлығымен. – Новосибир – Семей: Шәкәрім атындағы Семей мемлекеттік университетінің ғылыми-баспа орталығы, 2008. - 9 шығарылым. ISBN 9965-887-46-2

Жинақта Х Халықаралық ғылыми-практикалық конференцияның (Ішкі Евразиялық этноәлеуметтік үдерісі) атты материалы таныстырылды (Қазақстан, Семей қ. 15-16 мамыр 2008 ж.). Мұнда методологиялық-теоретикалық сұрақтары, этноәлеуметтік үдерістердің және евразиялық цивилизацияның нақты бай материалы таныстырылды, этноэкономикаға қағыстылығы, этнодемографиялық, этнокмәдени, этноконфессионалдық, этносаяси мәселелердің халықтың Ішкі Евразиялық дамуы талқыланды.

Евразия халқының этноәлеуметтік дамуының өзекті мәселелеріне арналған жинақ оқырмандардың кең өрісіне арналады.

© КҰҚЫҚ ЖӘНЕ ФИЛОСОФИЯ ИНСТИТУТЫ. СБ РФА, 2008

© ШӘКӘРІМ АТЫНДАҒЫ СЕМЕЙ МЕМЛЕКЕТТІК УНИВЕРСИТЕТІ, 2008

© Мақала авторлары, 2008

*Издание осуществлено по решению ученого совета Семипалатинского государственного университета имени Шакарима. Часть работ выполнена по проекту Международного конкурса РГНФ – МинОКН Монголии «Цивилизационные константы Внутренней Евразии: ценностные системы и мировоззренческие ориентиры» (№ 07-03-92203a/G).*

Редакционная коллегия

д-р пед. наук М.А.Абрамова, канд. филос. наук Е.А.Ерохина, д-р полит. наук Г.К.Искакова, канд. ист. наук А.П.Коновалов (отв.редактор), канд. филолог. наук Г.Б.Колмогорова, канд. филос. наук В.Г.Костюк, д-р филос. наук Ю.В.Попков (отв. редактор), канд. филолог. наук Ш.Б.Сеитова, д-р пед. наук А.Н.Тесленко, Д.Р.Тлеубердиев (отв. секретарь) канд. филос. наук Е.А.Тюгашев, Ж.К.Уйсумбаева.

Под общей редакцией С.Т.Дюсембаева, проректора по науке и международным связям Семипалатинского государственного университета имени Шакарима

Рецензенты:

Доктор социологических наук, профессор Н.Г.Хайруллина

Доктор филологических наук К.С.Бузабагарова

Кандидат исторических наук А.П.Пашенцев

**Этносоциальные** процессы во Внутренней Евразии: Тематический сборник / Под ред. Ю.В.Попкова и А.П.Коновалова. – Новосибирск – Семей: Научно-издательский центр Семипалатинского государственного университета имени Шакарима, 2008. – Вып. 9.

ISBN 9965-887-46-2

В сборнике представлены материалы X Международной научно-практической конференции «Этносоциальные процессы во Внутренней Евразии (Казахстан, г. Семей, 15-16 мая 2008 г.). В нем обсуждаются теоретико-методологические вопросы исследования этносоциальных процессов и евразийской цивилизации, представлен богатый конкретный материал, касающийся этноэкономических, этнодемографических, этнокультурных, этноконфессиональных, этнополитических проблем развития народов Внутренней Евразии.

Сборник рассчитан на широкий круг читателей, интересующихся проблемами этносоциального развития народов Евразии.

**Ethnosocial** process in Internal Eurasia: Thematical volume/ By U.V.Popkova, A.P.Konovallv. – Novosibirsk – Semey. Scientific – publishing centre Semipalatinsk State University named after Shakarim. 2008. – Edition 9.

In volume the materials of X International scientific – practical conference “Ethnosocial process in Internal Eurasia” (Kazakhstan, Semey, May 15-16, 2008) are offered. Theoretical – methodological problems of investigation of ethnosocial process and Eurasian civilization are discussed here. The Rich concrete information, concerning ethnoeconomic, ethnodemographic, ethnocultural, ethnopolitical problems of developing Internal Eurasian people’s are presented. The volume is intended to wide range of readers, who are interested in problems of ethnosocial developing of Eurasian people.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящий выпуск тематического сборника включает в себя материалы X Международной научно-практической конференции “Этносоциальные процессы во Внутренней Евразии” (г. Семей (Семипалатинск), Республика Казахстан, 15-16 мая 2008 г.). Конференция является логичным продолжением и органичным развитием Международного семинара «Этносоциальные процессы в Сибири», который с 1995 г. проводится сотрудниками сектора этносоциальных исследований Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук (руководитель – доктор философских наук, профессор Ю.В.Попков) в сотрудничестве с представителями научных учреждений, вузов и органов государственной власти разных регионов Сибири.

Впервые конференция проводится за пределами Российской Федерации, на территории соседнего государства – Республики Казахстан. Сам этот факт является ярким свидетельством расширяющегося международного сотрудничества ученых, специализирующихся в области изучения этносоциальной проблематики. К ней проявляют интерес все большее число и уже сложившихся специалистов, и начинающих исследователей. Достаточно сказать, что в адрес оргкомитета конференции поступило около 160 заявок от представителей разных отраслей социогуманитарного знания. 143 доклада (статьи) включены в содержание сборника.

Представленные в сборнике материалы затрагивают широкий круг конкретных вопросов. Отдельные его разделы касаются цивилизационного контекста этносоциальных процессов, аксиологического измерения цивилизационного пространства Внутренней Евразии, проблем этнической самоидентификации в межэтнических взаимодействиях. Рассматриваются этнодемографические, этнополитические, этноконфессиональные, этноязыковые процессы. Специальные разделы посвящены этносоциальным портретам разных народов, роли диаспор в развитии межэтнических региональных сообществ, а также проблемам молодежи и истории исследований Внутренней Евразии

Международная научно-практическая конференция “Этносоциальные процессы во Внутренней Евразии” организована в условиях расширения интеграционных связей стран СНГ и благоприятной общественно-политической ситуации, складывающейся в отношениях между Россией и Казахстаном. В определенной мере она является откликом на известные решения президентов Российской Федерации В.В.Путина и Республики Казахстан Н.А.Назарбаева, принятые во время их встречи в г.Новосибирске 4-5 октября 2007 г.

Проведение конференции в г.Семей, одном из исторических и духовных центров Казахстана, открывает новые перспективы международного научного сотрудничества и обмена знаниями в области исследования и регулирования этносоциальных процессов. Надеемся, что она послужит стимулом для активизации усилий ученых других сопредельных государств региона по организации подобного рода научных форумов.

Ю.В.Попков,  
заместитель директора по науке,  
заведующий сектором  
этносоциальных исследований  
Института философии и права  
СО РАН,  
630090, Новосибирск, Николаева,  
8  
Тел: (383) 330-22-40,  
Факс: (383) 330-09-75  
E-mail: [popkov@philosophy.nsc.ru](mailto:popkov@philosophy.nsc.ru)

А.П.Коновалов,  
директор Центра социального мониторинга  
и прогнозирования Семипалатинского  
государственного университета имени  
Шакарима, заслуженный деятель науки  
Республики Казахстан.  
071412, Семей, Глинки, 20 А, оф.906.  
Тел: (7222) 354558,  
Факс: (7222) 359465  
E-mail: [csmp2007@mail.ru](mailto:csmp2007@mail.ru)  
[csmp2007@yandex.ru](mailto:csmp2007@yandex.ru)

## **КАЗАХСКИЙ ЭПОС В ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР И ЦИВИЛИЗАЦИЙ**

Актуальность исследования героического эпоса казахов в диалоге культур и цивилизаций видится в том, что появляется возможность репрезентации себя как самобытной культурно-цивилизационной общности. Героический эпос как повествование об этносе и его бытии в мире был необычайно популярным и любимым жанром фольклора казахского народа. Возникший в далёкой древности, он занимал исключительное место в духовной жизни народа. Героический эпос вобрал в себя представления кочевников о мироздании, о социальной действительности, о нравственности и, прежде всего, героике, о прекрасном и безобразном, религиозные и мифологические мотивы. С его помощью многие поколения учились народному миропониманию, вырабатывали народные эстетические взгляды. Вместе с тем, казахский эпос – высокохудожественный текст, доставляющий эстетическое наслаждение и имеющий мировое значение.

С точки зрения современного читателя, воспитанного в рамках литературной традиции, эпос сохраняет эстетическую продуктивность и приобретает дополнительную информативность, теоретическое осмысление которой становится актуальным именно в наше время. Диалог двух культур - фольклорной и литературной - не результат модернизации или искажения, но он позволяет преодолеть замкнутость и односторонность этих культур.

Мы исходим из фундаментального взгляда на мир как на текст, который в принципе может быть прочитан или расшифрован, и на исследователя как на индивидуальность, способную установить взаимопонимание с текстом. Классический структурализм, современная герменевтика позволяют выйти на глубинные структуры эпического текста, представить его как своеобразное типологическое единство и вычленить концентрированную научную форму тех механизмов, в которых проявляется национальная стереотипия мышления и мировосприятия.

В логике существует закон тождества как закон постоянства высказываний, когда любая законченная мысль, выраженная в определенной форме высказывания и имеющая истинностное значение, должна сохранять свою изначальную форму и свое значение в некотором известном заранее или подразумеваемом контексте. В логике тождество - понятие, выражающее предельный случай равенства объектов, когда не только родовые, но и все индивидуальные свойства совпадают. Смысл тождества заведомо и однозначно определён для любых структур. В лингвистической теории это постоянный предикат со значением истинной логической функции. Её аргументом сопоставляется один и тот же объект в модели, в котором интерпретируется предикат тождества. При этом значение слов «один и тот же» применительно к той или иной модели выносится за рамки лингвистической концепции тождества, а смысл самого тождества сводится к случаю языковой синонимии - это тождество имен, знаков, ситуаций (1). В литературоведении это явление описывалось в трудах Д.С.Лихачева, посвященных культуре и литературе Древней Руси (2).

Закон тождества обнаруживает С.Каскабасов, характеризуя мифологическое сознание. Ученый считает, что на этом законе основано единство духа и природы. «Человек первобытного общества не был способен мыслить абстрактно, поэтому он не различал объект и субъект, предмет и его номинацию, множественность и немногочисленность, пространство и время. Несмотря на это, первобытная логика обладала определенной возможностью абстрагирования, иначе не могло возникнуть мифологическое

представление», - пишет С.Каскабасов в своей книге «Казахская несказочная проза» (3, 8). Устанавливая связи мифа и народной песни, В.И.Ерёмина пишет: «Мифическое мышление определяется единством духовного и природного, отсюда его основа - закон тождества» (4, 6).

О тождестве, но вряд ли в терминологическом значении, говорит в своей книге «Казахский героический эпос» А.С.Орлов. Так, он отмечает, что «некоторые выражения, метафоры и даже целые эпизоды тождественно или почти тождественно повторяются» (5, 26).

Понятие тождества можно встретить в концепциях А.Ф.Лосева (6), М.Л.Гаспарова (7), В.Н.Топорова (8) - концепциях, сосредоточенных на общих универсальных явлениях и процессах. Как тождество идеального и реального характеризует А.Ф.Лосев материалы этапа второй мифологизации в рабовладельческом государстве, как бы то и другое ни различались между собой: «Но если иметь в виду именно античность, подобного рода тождество обязательно субстанциально, то есть идея обязательно должна пониматься реально и субстанциально, а не только мысленно и человечески субъективно. А иначе все чудеса, вся фантастика, даваемые в мифе, останутся только произвольной сказкой, просто субъективным капризом поэта, не имеющим ничего общего с подлинной действительностью» (6, 405).

Идея тождества неотрывна от фольклорной системы моделирования мира, от структуры фольклорного произведения так же, как неотделима жизнь от той конкретно-биологической структуры, функцией которой она является. «Фольклорное тождество есть частный случай тождества как наиболее фундаментального феномена жизни вообще, во всех ее проявлениях. Тождество как атрибут жизни может быть оценено биологически и эстетически как виртуозное проявление бытия», - отмечает И.И.Земцовский в своей работе «Русская протяжная песня» (9,37,45).

Теоретическое обоснование термина «эстетика тождества» принадлежит Ю.М.Лотману. В 1964 году в «Лекциях по структуральной поэтике» ученый вводит это понятие и дает такое определение: «Полное отождествление изображаемых явлений жизни с уже известными и вошедшими в систему правил моделями-штампами и есть явление эстетики тождества» (10, 173).

Идея тождества связана с регулярной повторяемостью сходных ситуаций и сходных потребностей со сходными способами их разрешения. Смена ритмов жизни, повторяющих природные, предполагала особенности психических состояний человека. Человеческую деятельность можно представить как повторяющиеся циклы взаимосвязанных жизненных ситуаций и представлений, в которых откладывается опыт отдельного человека, опыт поколений.

Все сферы жизнедеятельности казахского общества подчинялись стереотипу, ритуалу. Человек ощущал себя реально существующим только тогда, когда ритуал полностью поглощал реальные события. Основные вехи жизни человека эпос вписывал в жесткую канву ритуалов и обрядов и связанных с ними представлений, и только тогда приобретал статус реальности и факта. Эпос есть семантическое поле, на котором человек встречается с реальностью. Реальность активно строится сказителем, а не просто фиксируется, калькируется. При этом ему не разрешалась вольность, но и не требовалась точность, потому на этом семантическом поле были допустимы идеализация, гиперболизация, типизация. При всей кажущейся невероятности, фантастичности эпос дает человеку смысловые опоры и служит энергичному самоутверждению личности. Он дает возможность конструировать мир и может служить практически надежной моделью любой реальности. Эпос позволяет увидеть мир и себя в мире, позволяет соединить, получить осмысленный и связный вид тех событий, реалий действительности, которые «рассеяны и рассыпаны».

Фольклорный опыт, фольклорное знание, логически-корректное фольклорное мышление опирается на закон тождества, который претворяется в фольклорном тексте

эстетически. Эстетика тождества в фольклоре, как в ритуализованном искусстве, заключается в том, что традиционные представления о человеке и окружающем мире, закреплённые и разбросанные в структурных элементах фольклорного сознания, реализуются в фольклорном тексте в виде моделей-штампов, которые являются постоянными и истинными. Слово «тождество» в корне своём содержит значение «одно и то же», означает предельный случай равенства отношений между предметами реальности, восприятия, мысли. Слово «истина» лингвисты сближают со словом «есть», то есть существует, истый - значит реальный. Оба эти значения очень важны для эстетики тождества. Истина обозначается и утверждается П.А. Флоренским как абсолютное само-тождество и, следовательно, само-равенство, точность, подлинность» (11, 81-83).

Смысл тождества в эпосе заведомо и однозначно определён для любого уровня и сводится к формульности текста на уровне макрообраза и микрообраза, когда образ человека, образ-событие, отдельные метафоры, символы в эпосе оказываются точны, подлинны.

В рамках фольклорного мировосприятия эпос - модель действительности, модель, известная аудитории и вошедшая в систему правил, модель действительности, сплошь и рядом стереотипизированной, ритуализованной. Эпос представляет собой образно-эмоциональную эстетическую модель, тождественную действительности. Его можно считать единственной моделью той действительности, которая в нём отображена и от которой кочевой образ жизни не сохранил письменных свидетельств.

Основную цель эпоса представляет не описательство подлинных исторических событий, а создание идеального мира, в котором отражается народное сознание. В эпическом сюжете, образах закодированы некое послание, воспоминание о реальных событиях далёкого прошлого, представления о мироздании и его законах. «Эпос всегда служил моделью для раскрытия духа народа, воспринимался как образец и по величию содержания, и по плавной приподнятости звучания» (12, 9), - эти слова исследователя бурятского эпоса С.И. Чагдурова относятся не только к народному эпосу бурят, который называется улигер и буквально означает образец, модель, но и к любому и каждому эпосу. Эпос в известной степени словарь-справочник, который содержит в себе образцы-модели героя, явления, ситуации. Только в эпосе жизнь народа мудро и поэтично выражается во всей своей цельности, полноте, неувыдаемой красоте и в ее предельном приближении к реальности.

Р.Якобсон в своей работе «Поэзия грамматики и грамматика поэзии» формулирует эффектную аналогию между ролью геометрии в изобразительном искусстве и ролью грамматики в поэзии. Подобно геометрическим структурам, категории грамматики «омонимичны»: одни и те же категории могут иметь разные значения. И наоборот, разные структуры могут быть «синонимичны», тождественны по смыслу. Выбор таких «синонимичных» форм в практической речи произволен - одно и то же можно выразить разными способами, в поэзии же тождество играет решающую роль - то же по-другому высказанное не будет тем же с поэтической точки зрения, иначе говоря, поэзия, налагая сходство на смежность, возводит тождественность в принцип построения сочетаний. Симметрическая повторность и контраст грамматических значений становятся здесь художественными приемами. При этом повтор и контраст являются, по Р.Якобсону, семантически вариантами одной и той же конструкции (13). Геометрия эпоса проявляется в формульности - повторах, параллелизме, в повышенной роли ритма, в направленном суггестивном энергетизме речи.

«Поэзия, как уже указывает её название, - пишет Гегель в своей «Эстетике», - есть нечто сделанное, произведённое человеком, то, что он воспринял, переработал в своём представлении, а затем посредством собственной деятельности выявил вовне» (14, 171). Название и предмет уже при самом обозначении поэзии поэзией совпадают в рамках интуитивно-поэтического восприятия мира. По Гегелю, народ в героическую эпоху как таковую, являющуюся родиной эпоса, представляет собой «национальность поэтическую

в себе, в своём действительно внешнем бытии». Эпос и является непосредственным выражением национальности в деятельности. В эпосе был акт поэтического освоения мира: человек наслаждался им, «узнавал» его, узнавал в нём самого себя.

Своеобразие социально-экономической жизни степи, длительность и устойчивость кочевой цивилизации требовали не приблизительного и поверхностного, а точного знания хода времени, периодичности явлений природы, тождественного эстетического понимания и выражения. Жизнь степи, жизнь в степи определяли специфику духовной и материальной кочевой культуры. Как казахскую интеллектуальную традицию определяет фольклор А.Кодар. «Это Степное знание, возникшее в специфическом ландшафте (горы и степь) и при соответствующем образе жизни (кочевье). Именно эти условия и образ жизни - основа, на которой обеспечиваются все отправления степи и кочевья. Сегіз қырлы – бір сырлы, интеллектуально мобильный и собранный, казах-кочевник, покоритель больших пространств, должен был уметь и путь найти по звёздам, и верблюда навьючить и защитить кочевье от нападения» (15,96). И тогда Степное знание, «национальная манера понимать вещи» (М.Бахтин), национальная картина мира (Г.Гачев) непостижимым образом «являлись» в эпосе.

Для нас фольклор - это не просто героическое прошлое, духовно-родовая память, но и сейчас живое бытие народа. Хотя, конечно, роль фольклорной онтологии всегда и явно ощутима в любой культуре независимо от возраста, именно потому, что фольклор - это национальный стереотип мышления и мировосприятия, потому, что в нем проявляется глубинный этнографизм художественного мышления. О жизни и думать нельзя по-другому. Самоочевидна истина, что значение солнца, луны, воды, гор для кочевника впитано с молоком матери. Ай мен кундей қыз тапты, жулдыз нұр - тепло и свет излучает девичья красота. Қайраты судай тасады - образ воды в облике батыра несёт большую смысловую нагрузку. Мировоззренческие представления народа, тесно связанные с природными явлениями постоянны, в фольклоре превращаются в образы-символы, в смыслообразы. Рождение чудесного коня, уход за ним переходит без изменений из эпоса в эпос, из варианта в вариант. Сказитель в этом описании, ставшем традиционным, исходит из эстетики тождества. По-другому описанный и переданный этот мотив быть не может. И только тогда, когда казах-кочевник, - и тот, кто передавал, и тот, кто воспринимал, - «узнавал», он получал эстетическое удовольствие. Анализ средств выразительности помогает понять отношение кочевника к действительности. Тонкое, точное воспроизведение в эпосе свойств, качеств коня определяется эстетическим представлением народа. Қамыс құлақ, от орнындай туяқты, тостаған көзді - характеристика и описание эпического коня были ярки, фрагментарны, статичны. В описании красавицы любой акын при всем мастерстве не может обойти устоявшиеся поэтические формулы, исходящие из эстетического идеала женской красоты. Обыденное сознание фиксировало опыт не в понятиях и их связях, а в форме конкретно-чувственных образов.

Обобщение фактов жизни лежит в основе эпического произведения. Потому эпос называют подлинной энциклопедией народной жизни. Нравственные ценности-императивы эпоса, подкрепленные правдой жизни, ведут в высокую область ментальности.

Ментальность представляет собой социально-психологические установки, способы восприятия, манеру чувствовать и думать. Ментальность выражает повседневный опыт коллективного сознания, не отрефлектированного и не систематизированного посредством целенаправленных умственных усилий мыслителей и теоретиков. Идеи на уровне ментальности - это восприятие такого рода идей определённой средой восприятия, которое их бессознательно видоизменяет, искажает и упрощает. На этом уровне удаётся понять то, чего невозможно понять на уровне сознательных высказываний. Здесь прослеживается уровень коллективных представлений. Идея, где доброе и злое чётко отделены один от другого, круг обязанностей чётко очерчен, причём каждый выполняет их не как независимый индивид, а как член коллектива, заполняет фольклорное сознание. Приверженность к внешним формам, склонность воспринимать абстракции чувственным

образом и буквально толковать символ - некоторые черты ментальности, выраженные в фольклоре.

И в фольклоре, и в реальной жизни земля имела четко обозначенные пределы. В мировоззрении тюрков «сакральное» и «утилитарное» не расчленились. Смысл понимания тюрками пространства, времени, вещного мира и человека раскрывается в фундаментальном трёхтомном труде «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» (16). «Родина» в традиционном сознании не только географическое понятие, но и пространство, эмоционально воспринимаемое. «Родина» - не просто освоенное/ усвоенное пространство, но и модель мира в целом. Пространство в фольклоре тождественно огромной территории в действительности пригодной для скотоводства. Хозяйственное постижение пространства сопряжено с его духовным постижением. Хозяйственно-культурный тип определял отношение людей к освоенной ими территории. Интенсивность хозяйственного освоения была различна, скотоводство предполагало большую очеловеченность пространства, нежели земледелие. Слово в казахском фольклоре - сакральное слово-дело. Жизнь в аспекте низкого быта, злободневности, профанического существования не входила в систему подлинных ценностей. Существенно, реально лишь то, что сакрально отмечено, сакрализовано только то, что порождено в акте творения, входит в состав Космоса как его часть. Человек, осваивая окружающий мир, одновременно сам ассимилируется - жители гор, лесов, степей похожи на горы, леса, степи. Это слышно в музыке, песнях, это видно в танце, в возведении различных типов жилья. Космо-психологос и в культуре, и в литературе определяется всем - бытом и бытием. Изначальным и главным фундаментом народного художественного видения мира является фольклор. Перефразируя Я. Голосовкера, можно сказать, что фольклор для людей был гносеологией, а методологией была технология, то есть те механизмы, которые лежали в основе художественного видения мира (17). Человек проецирует свои представления на большое пространство и большое время и тогда появляется эпос. Методологией эпоса был принцип тождества, который и держал выражение традиционных народных представлений о жизни, об окружающем мире в жёстко регулируемых пределах.

### Литература

1. Философский энциклопедический словарь. - М.: Сов.энцикл., 1989. - 814 с.
2. Лихачёв Д.С. Поэтика древнерусской литературы. - М.: Наука, 1979. - 352 с. Его же. Историческая поэтика русской литературы. - М.: Алетейя, 1997. - 508 с.
3. Каскабасов С.А. Казахская сказочная проза. - Алма-Ата: Наука, 1990. - 240 с.
4. Ерёмин В.И. Миф и народная поэзия. - В кн.: Миф. Фольклор. Литература. - Л.: Наука, 1978, с. 3-15.
5. Орлов А.С. Казахский героический эпос, - М. - Л.: АН СССР, 1945. - 148 с.
6. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991. - 525 с.
7. Гаспаров М.Л. Избранные труды. В 2 т. Т.2: О стихах. Языки русской культуры. - М.: Прогресс, 1997.
8. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. -М.: Прогресс, 1995. - 625 с.
9. Земцовский И.И. Русская протяжная песня. -Л.: Музыка, 1967. - 195 с.
10. Лотман Ю.М. Лекции по структуральной поэтике. -УЗ ТГУ, вып. 160. -Тарту, 1964. - 186 с.
11. Флоренский П. Столп и утверждение истины. -В кн.: Собр. соч. В 2 т. Т.1. - М.: Правда, 1990. - 839 с.
12. Чагдуров С.И. Происхождение «Гесериады». ~ Новосибирск: Наука, 1980. - 272 с.
13. Якобсон Р. Работы по поэтике. -М.: Прогресс, 1987. - 464 с.
14. Гегель. Эстетика. В 4 т. Т. 1. - М.: Искусство, 1973. - 675 с.
15. Кодар А. Казахская философия как диалог с традицией: Дисс... канд. филос. наук. - Алматы, 1999. -140 с.
16. Традиционное мирооззрение тюрков Южной Сибири. В 3 т.– Новосибирск, 1986-1989.
17. Голосовкер Я. Логика мифа. – М.: Наука, 1987. – 217 с.

## ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ЭТНОСОЦИАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ

Исследования этносоциальных процессов являются сегодня одними из самых важных в современной науке. Распад СССР и переход России к демократии сопровождалось появлением множества межнациональных конфликтов, выстраивание новой системы межгосударственных отношений требует обязательного акцента на этническом факторе, решение внутригосударственных проблем невозможно без учета этносоциальных особенностей населения. Эти и множество других проблем носят особенно сложный и ожесточенный характер, в силу этого с большим трудом поддаются урегулированию и разрешению. Это обстоятельство ставит перед исследователями проблему выявления реального содержания такого понятия, как «этнос», а также раскрытия его связи с другими явлениями и процессами.

Понятие этноса входит в число самых сложных и спорных в современной литературе. В настоящее время теоретические модели этноса, этничности сводятся к трем главным подходам:

- примордиалистскому,
- конструктивистскому,
- инструменталистскому.

*Примордиалистский подход* основан на представлении об объективном существовании некоторой субстанции «этнического», носителями которой («этнофорами») выступают те или иные люди. Для примордиалистов этнос представляет собой естественное явление и определяется общностью происхождения и культуры. Данный подход подразделяется на два основных направления:

- 1)социобиологическое
- 2)эволюционно-историческое.

Сторонники социобиологического направления признают этничность как природную данность, изначальную характеристику человечества. Социобиологическое понимание этноса представлено в работах Л. Гумилёва. Исходным пунктом становления этноса он считал т.н. «пассионарный толчок» - выброс космической энергии в определенный регион земного шара. Соответственно для Л. Гумилева этногенез (эволюция этносов) – это циклический по форме природный процесс энтропии, расходования этносом пассионарной энергии. Межэтнические конфликты по этой теории также запрограммированы наличием особого свойства «комплиментарности» - совместимости этносов.

Сторонники эволюционного историзма рассматривают этнос как социальное, а не биологическое сообщество, глубоко связанные с конкретно-историческим комплексом. Широкое развитие эволюционный историзм получил в исследованиях советских ученых, особенно Ю. Бромлея. Согласно их позиции, этническая история не сводима к циклическим процессам, а представляет собой прогрессивное развитие. В ходе этого процесса этнос проходит ряд последовательных стадий: племя, народность и нация. Каждая новая стадия означает не только нарастание этнических признаков, но и количественный рост его территории, слияние родственных этнических общностей. Данный подход позволяет, в частности, выводить этнические конфликты из экономических и политических противоречий. Примордиалистский подход к этничности представлен также в трудах Пьера ван ден Берге, Клиффорда Гертца, отчасти у Ф. Барта.

За рубежом, особенно в англоязычной науке, более широкое распространение получил *конструктивистский подход*. Его сторонники рассматривают порождаемое на основе дифференциации культур этническое чувство и формируемые в его контексте

представления и «доктрины» как интеллектуальный конструкт учёных, политологов, писателей. Широким массам их идеи передаются с помощью системы образования и СМИ. Основными теоретиками конструктивизма были Б. Андерсон, Э. Геллнер, Э. Хобсбаум.

У. Альтерматт считает этничностью, а точнее, «этнией», некую социальную группу, обладающую мнимым общим происхождением и хранящую общие воспоминания о прошлом. Членам этнической группы присуще социальное взаимодействие, так как они связаны друг с другом специфическими элементами культуры, религии, языка и обычаев, а в некоторых случаях даже сумели создать сильную связь с территорией и страной предков. Этничность коренится в общих мифах, воспоминаниях, ценностях и символах - в ансамбле, который создается обществом и постоянно меняется. Поэтому этничность не содержит ничего статичного, как это предполагают некоторые исследователи социальных проблем. Этничность надо понимать исторически и она постоянно предполагает новое содержание. Она в большей степени является воображаемой и сконструированной, чем есть на самом деле.

Эта теоретическая модель дает начало одной из самых интересных методик изучения этнического конфликта как продукта социального конструирования. Данная методика основана на базовом положении о том, что этнический конфликт, как составная часть социальной реальности, может и должен рассматриваться как процесс и продукт социального конструирования. **Социальное конструирование реальности** может быть определено как взаимосвязанные процессы, с одной стороны - институционализации субъективных значений и их включения в социальные структуры, с другой – включения социальных структур в систему субъективных значений.

Окружающая действительность упорядочивается в головах людей на основе представлений о конфликте и соответствующих понятий; связанные с «конфликтом» представления и понятия в свою очередь организуют и легитимизируют действия людей. Нет «чистого» конфликта, который был бы чем-то внешним и объективно данным для людей, которые в нем участвуют или которые его наблюдают. Сами по себе «реальные» и «объективные» в физическом смысле проявления:

- действия или акты речи, существуют в смыслах и интерпретациях, которые приписывают им совершающие их или окружающее общество;
- субъективные смыслы и интерпретации организуют «реальную» деятельность людей.

В конструировании конфликта участвуют разные социальные агенты и не только непосредственные участники противодействия. Важно отметить, что официальные структуры, академические эксперты и средства массовой информации пользуются одним языком и следуют примерно одинаковым представлениям о «межэтнических отношениях» и «этническом конфликте».

Можно выделить и обозначить категорию социальных конфликтов, характеризующихся тем, что их участники приписывают конфликтному взаимодействию этнический смысл, то есть организуют и легитимируют его как интеракцию этнических коллективов или по поводу групповых интересов, конструируемых и определяемых как этнические.

Теоретическое и социальное конструирование этнического конфликта имеет те же черты, что конструирования этничности вообще и может рассматриваться как область такого конструирования.

1) Коллективным образованиям приписывают свойства социального субъекта, в частности, субъекта конфликта (в качестве главного действующего лица выступает этническая общность или этническая группа, преследующая определенные политические цели). По крайней мере, одна из «сторон» конфликта воспринимается как «этнос», в крайнем случае – часть «этнуса», имеющего свои интересы и действующие как единое целое.

2) Действиям разных агентов, их мотивации, спонтанным социальным процессам

произвольно приписывается «этнический» смысл «Этнические» смыслы чаще всего внедряются косвенным путем, тем, что вещи, лица и явления помещаются в контекст этнических отношений или этнического конфликта. В действие вступает такая малопонятная и никем не объясненная, но часто поминаемая сущность, как «этнический фактор».

Таким образом, «этнический» или «межэтнический» конфликт отличается от «просто» социального конфликта двумя обстоятельствами:

- участники конфликта подвергнуты этнической категоризации или, наоборот, категории населения, выделяемой по этническому признаку, приписаны свойства консолидированного социального субъекта, образующего сторону этнического конфликта;
- факторам и элементам ситуации, определяемой как конфликт, – внешним обстоятельствам, мотивам участников и прочему – придан «этнический» смысл.

Официальные и академические объяснения и интерпретации становятся частью конструирования конфликта также в повседневности «простых» людей. Например, бытовые конфликты или акции экстремистов интерпретируются практически всеми причастными к этим ситуациям не как односторонняя агрессия, а как объективно предопределенное противостояние этнических коллективов. Эти представления предлагают модель поведения для «просто» граждан, правоохранительных органов, местных властей, лидеров меньшинств, СМИ в аналогичных ситуациях. Бытовой конфликт или подозрение в том, что лицо, относящееся к меньшинству, совершило правонарушение, становятся для «просто» граждан поводом жаловаться казачьим группировкам или властям на девиантное или агрессивное поведение меньшинства как такового («наглость», «засилье», «экспансию»).

В основе *инструменталистского понимания этничности* лежит социально-психологическая теория личности, общения, компенсаторных потребностей. Инструменталисты объясняют сохранение этнической группы потребностями людей в преодолении отчуждения, свойственного современному обществу массовой культуры, в достижении целей. Дж. Дэвис, А. Арутюнов, Н. Чебоксаров трактуют этнос как тип общности, основанный на информационных связях. Инструменталистский же подход наблюдается и у М. Бэнкса, М. Бэнтона, Н. Глейзера, Д. Лэйтина, Д. Хоровитца, М. Фишера, А. Эпштейна и других (1).

Важным вектором в динамике представлений об этносах стало смещение исследовательских приоритетов от подчеркивания объективных основ этничности к акцентированию ее субъективной природы (2). Впервые субъективистскую трактовку этничности сформулировал в своих работах М. Вебер. В своей работе «Хозяйство и общество» он предложил считать этническими те группы людей, которые поддерживают субъективную веру в общность своего происхождения, основываясь на своем физическом сходстве или общности обычаев, либо на том и на другом, либо исходя из памяти о колонизации и эмиграции. Особенно заметен субъективистский аспект в инструменталистском подходе к пониманию этноса.

Приведенные выше подходы представляют собой не столько противоположные воззрения на природу и сущность этничности, сколько взаимодополняющие аспекты ее исследования. В литературе уже есть объяснение расхождения этих позиций спецификой того материала, который использовался в качестве эмпирической основы исследования. В частности, отмечается, что конструктивистский образ этничности хорошо соответствует реалиям модернистских обществ: формированию нации как согражданства, замещению этнического самосознания национальным, урбанизацией и т.д. (3) Следовательно, конструктивизм и инструментализм как способы интерпретации этноса больше отвечают задачам таких современных социальных наук как социология, политология, конфликтология. Соответственно, примордиалистский подход более адекватен традиционным обществам, которые больше интересуют историю, этнологию и культурную

антропологию.

Высказывается и иное соображение. Различия подходов можно объяснить и с идеологической точки зрения: «Совершенно естественно, что примордиализм – это, как правило, кредо национально мыслящего консерватора, а конструктивизм – космополитически ориентированного либерала» (4).

В современных социальных теориях возможно соединение нескольких подходов. Например, Э. Смит различает 2 вида этносов, объективно различных по способу формирования.

*Латеральные этносы* развиваются вширь в ходе завоеваний; в их составе складывается замкнутая имперская аристократия разнородного происхождения, которая отрывается от масс. Именно на основе аристократии происходит процесс становления нации в таких странах.

*Вертикальные этносы* образуются на компактных территориях, где элита не отрывается от народа, но возникает более высокий межэтнический барьер. Формирование нации Э. Смит трактует как результат сознательных действий средних классов общества – буржуазии и интеллигенции, которые используют в своих интересах реальные этнические различия. Таким образом, Э. Смит соединяет эволюционно-исторический примордиализм в трактовке этноса с конструктивизмом или инструментализмом в понимании нации (5).

Таким образом, разнообразные проявления этничности осмысливаются с различных позиций и не могут служить предметом однозначной оценки. Все это приводит нас к выводу о том, что на сегодняшний день, к сожалению, существует противоборство эпистемологических школ примордиализма и конструктивизма, которые диаметрально противоположным образом трактуют категорию этноса, этничности и, соответственно, дают начало двум взаимоисключающим способам исследования этносоциальных процессов. При этом, на наш взгляд, очевидны недостатки одного и другого подхода, которые заключаются в следующих моментах.

Во-первых, во многих анализах, в которых применялся конструктивистский подход, появлялась скрытая тенденция к гармонии. Поиски совершенной структуры обесценивали идею перемен. Для исследования этносоциальных процессов это означало, что будет недооценена динамика и не будет введено понятие прогресса. С точки зрения дефиниции этноса конструктивизм в своих поисках «совершенной» структуры упустил из виду воздействие этносоциальных потенциалов.

Второй недостаток конструктивизма проявляется в том, что конструктивистский анализ сумел определить рамки конкретных этнических действий, но не смог объяснить поведение конкретных акторов или этнические модели. Переломные политические события, мирная революция в ГДР и объединение Германии, распад Советского Союза, демонстрировали, что в критических случаях структуры ломались намного легче и быстрее, чем предполагалось.

Третий недостаток относится к примордиалистскому подходу, который обладает ярко выраженной способностью описывать различные процессы и модели, а не объяснять их.

Все вышесказанное заставляет задуматься о необходимости разработки такого методологического подхода, который объединял бы в себе ключевые моменты одной и другой школы. Основная проблема, которую необходимо будет решить в этой связи, - поиск единого для двух подходов фундаментального основания. В качестве такого основания, на наш взгляд, могут выступать бинарные оппозиции, лежащие в основе категориального аппарата этих школ знания: «реальность - символ; истина - достоверность; факты - смыслы и ощущения; объективность - субъективность» и т.д. (6).

- 1) значительно расширяется аналитический категориальный аппарат этносоциальных процессов, за счет ярко выраженного междисциплинарного характера конструктивизма;

- 2) возможность исследования этносоциальных процессов одновременно с позиции двух фундаментальных социофилософских традиций - реалистической и идеалистической;
- 3) при исследовании акцент делается на динамике процесса, что позволяет учесть все возможные факторы и потенциалы влияния;
- 4) формирование особого фокуса анализа на взаимосвязи между вещественными интересами и властными структурами, что позволяет разработать структуру с минимумом насильственной власти как в ее реальной (actual) форме, так и в структуре как таковой;
- 5) объединение принципов моделирования и конструирования раскрывает новые возможности в плане этносоциальных прогнозов государства.

#### Литература

- 1) Кокшаров Н.В. Этничность. Этнос. Нация. Национализм. - [http://credo-new.narod.ru/credonew/04\\_02/7.htm](http://credo-new.narod.ru/credonew/04_02/7.htm)
- 2) Конфликты в современной России: проблемы анализа и регулирования / Под. ред. Е.И. Степанова. М., 1999. С.213.
- 3) Рыбаков С.Е. Этничность и этнос // Этнографическое обозрение. 2003. №3. С.8.
- 4) Там же. С.5.
- 5) Понарин Э.Д., Мухаметшина Н.С. Национальные проблемы на постсоветской территории. СПб., 2001. С.16 – 17.
- 6) Подробнее об этом основании см. работу: Печерская Н.В. Знать или называть: метафора как когнитивный ресурс социального знания // Полис. 2004. №2. С.100-101.

**УДК:316.722**

**А.Ж.Лекерова, А.А.Мукатаева**  
(г.Семей, Республика Казахстан)

## **ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ НАРОДОВ - ДВИЖУЩАЯ СИЛА ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Цивилизация – понятие широкое, не имеющее четкого определения. В большинстве случаев под цивилизацией понимается совокупность материальных и духовных достижений общества. Современное обществоведение рассматривает цивилизацию с позиций трех главных критериев, на основе которых строится внутренняя организация общества, - техника, социальная структура и философия. Следовательно, цивилизация – это качественные особенности материальной, духовной и социальной жизни, свойственные определенным народам в определенный момент исторического развития.

Исследователь, изучающий закономерности развития общества, в первую очередь обращает внимание на следующие факторы: природные условия (плодородие почвы, удобство для ведения хозяйства); наличие полезных ископаемых; достаточность трудовых ресурсов; развитие науки и техники.

Действительно, природные условия побережья Средиземного моря, откуда началось развитие западной цивилизации, были благоприятны для жизнедеятельности человека. Однако говорить о том, что природные условия Азии были менее благоприятны, и вследствие чего восточная цивилизация отставала в развитии, оснований нет. В Азии, в долине рек Хуанхэ и Янцзы, Инда и Ганга, Евфрата и Тигра, на берегах морей люди жили, трудились, создали цветущие цивилизации. Также это затрагивало науку и технику. Все великие достижения, которые могли бы служить движущей силой цивилизации на Земле, были изобретены на Востоке. На Востоке был открыт первый университет,

систематизированы философские и научные знания, на высоком уровне развивались искусство и культура. Четыре великих открытия, впоследствии обусловившие быстрый темп общественного развития после 15 века – компас, бумага, порох и гелиоцентрическая система мира - были известны на Востоке за многие столетия до этого.

Выходец из Отрара, Абу Насыр аль-Фараби развивал прогрессивное направление в арабоязычной философии. В трудах среднеазиатских ученых Абу-ль-Вефы (940-998), Абу Райхана Бируни (973-1048), Омара Хайяма Насреддин Туси (1201-1280) поднимались вопросы естествознания, арифметики и математики, были созданы и систематизированы методы определения корня с натуральными показателями. Основы алгебры, заложенные Хорезми и Хайямом, оказали большое влияние на все другие отрасли науки. Книга Мухаммеда ибн-Муса Хорезми «Китаб аль-джебр Валь-мукабала», переведенная в XII в. на латинский язык, долгие годы оставалась для европейцев основной книгой по алгебре. Словом, «аль-джебр» стал называться основной раздел математики – алгебра, а от слова, «аль-Хорезми» произошло слова «алгоритм».

Среднеазиатские ученые впервые ввели в математику цифру ноль и создали десятичную систему исчисления, ввели десятичные дроби. Классифицировали квадратные уравнения и уравнения третьей степени. Были написаны трактаты по геометрии, исследована теория параллельности, заложены основы тригонометрии. Астрономия выделилась в отдельную математическую науку. Усовершенствованы методы определения координат небесных светил. Проведены меры по установлению размеров земного шара.

Единство восточного человека с природой, умение исследовать ее с простым человеческим любопытством привели его к великим достижениям в области философских и естественных наук.

Также на развитие цивилизации могут оказывать влияние отношения между различными народами. Нападение извне консолидирует общество, заставляет совершенствовать оружие и хозяйство, более благотворно трудиться. Однако этот фактор не может служить основной причиной отставания Азии, так как народы Азии немало пострадали от завоевателей. Если бы этот фактор играл решающую роль, то освобожденные от колониализма народы Азии очень быстро достигли бы прогресса.

Западные мыслители, изучавшие философию говорят, что надо искать факторы развития общества в ее духовной сфере, во внутреннем мире самого человека. О.Шпенглер, О.Тойнби, К.Ясперс, Э.Фромм, исследуя общие принципы поступательного движения человеческой цивилизации, создали существенные для всех цивилизации теории.

По О.Шпенглеру «западный человек предрасположен в высокой степени исторически, что характерно для античного человека. Прослеживает всякое данное с учетом прошлого и будущего...».(1, с 160)

Эти высказывания О.Шпенглера ученые характеризуют таким образом: свобода человека, демократия в управлении обществом, производство материальных благ индустриальным методом, сознательная деятельность человека в создании «поволенной судьбы» - вот они являются основными движущими силами, обеспечивающими продвижение западных обществ по восходящей линии исторического развития.(2, с 168)

А.Тойнби считает, что «духовная сфера человека играет куда более важную роль для человека, чем материальная сфера его жизни». По Тойнби, личности, а не общества создают человеческую историю. Потому самая главная характеристика личности – ее нравственно – духовная сущность. В содержание личности и ее оценку в качестве важнейшего компонента включается направленность ее сознания, личностные ориентации, обусловленные уровнем ее сознания, мировоззрением, нравственностью и ответственностью. Чем ярче у человека выражены интеллектуально – нравственные и волевые качества, чем больше его жизненные ориентации совпадают с общечеловеческими ценностями, тем в большей степени он положительно влияет на развитие и утверждение этих ценностей, тем ярче и значительней сама личность. В этом плане она характеризуется со стороны силы ее духа, свободы, творчества и добра.(3, 170)

Американский ученый Э.Фромм говорит, что к воспитанию менталитета нужно идти через ценности. Он также назвал идеалы, толкающие общество к процветанию. По Э.Фромму, общество движется вперед, когда его члены ориентируются на такие ценности, как духовное богатство, идентичность личности, единение с миром, гражданственность, независимость, общественная деятельность, достойное место в обществе, всестороннее развитие, дисциплина, структура, учет возможностей и действие, честность, самопознание, гармония с природой, свобода, счастье, каждый – автор своей судьбы.

Сопоставив идеи вышеназванных и других философов, ученые моделируют следующую систему ценностей западного человека, ориентировавшую его на постоянное продвижение вверх по исторической вертикали: свобода человека, жизнь человека, идентичность личности, достоинство, индивидуализм, творчество, независимость, сознательное действие, смелость, радикализм, гуманизм, рационализм, критицизм, истина, справедливость, духовное богатство, активность, самопознание, общественная деятельность, демократия, право человека, равенство перед законом, культура, наука, техника, технология.

Современная цивилизация характеризуется многообразием, парадоксами и противоречиями, высоким уровнем развития научно – технического прогресса (НТП). Его основными направлениями являются автоматизация и полная компьютеризация, производство новых видов материалов, открытие новых источников энергии, дальнейшее освоение космоса.

#### Литература

1. Закат Европы. О.Шпенглер» - Новосибирск -, 1993. - 495 с, т 1.
2. Человек и общество. А. Нысанбаев. – Алматы, 2007.- 288с
4. Смысл и назначение истории. - К.Ясперс. - Москва, 1994 г – 527 с.
5. Мир философии. С.Гуревич, И.Столяров. - Москва, 1991 г – 169 с.

УДК: 316.722

Г. Ичинноров  
(г.Хобд, Монголия)

## КОНЦЕПЦИЯ С.ХАНТИНГТОНА О ЦИВИЛИЗАЦИИ

В концепции С.Хантингтона затронуты актуальные проблемы современного мира. К их числу относятся проблемы цивилизации и ее природе, вопросы о возможности существования универсальной цивилизации, конфликтах между цивилизациями и их причинах; о цивилизационном самосознании и интеграции различных цивилизаций и др. Все эти проблемы рассматриваются с учетом конкретных фактов. Это и привлекает внимание исследователей.

По мнению С.Хантингтона, разные цивилизации, существующие в современном мире, не имеют возможности взаимного отрицания или слияния друг с другом, мир в целом выходит на новую политическую стадию. Такая точка зрения так же привлекает внимание.

С давних времен проблема цивилизации и ее природе находилась в центре внимания многих философов, изучались ее различные аспекты, опубликовано много трудов. Исследование концепции С.Хантингтона в нашей стране находится на своей начальной стадии.

С целью сравнительного анализа рассмотрены точки зрения некоторых исследователей, таких, как О.Шпенглер, А.Тойнби, Н.Я.Данилевский, Л.Н.Гумилев, А.Я.Гуревич, Г.Г.Дилигенский, К.Квигли, М.Мелко, Д.Уилкинсон и другие. В частности, по мнению О.Шпенглера “Каждая культура проходит, подобно живому организму, стадии младенчества, юности, старости и умирает, последняя стадия, или старость, есть

цивилизация<sup>1</sup> Американский исследователь К.Квигли, критикуя идею Шпенглера, отметил, что возникновение любой цивилизации есть процесс, происходящий в результате взаимодействия двух, или более культур. Русский философ А.Я.Гуревич подчеркивает, что “ в формационной теории не учитываются те аспекты исторической действительности, которые выражаются понятиями “культура”, “цивилизация”. Понятие “цивилизация” имеет большую ценность, чем понятие формация”<sup>2</sup>.

По Хантингтону, в этой концепции: “История человечества сама есть история цивилизаций. Развитие человечества невозможно понимать в ином смысле. Цивилизация есть комплексное понятие. Она представляет собой самую большую культурную общность. Главный атрибут, определяющий сущность цивилизации, это культурная общность, в особенности религия, язык, традиции и цивилизационное самосознание”. Подчеркивание С.Хантингтоном не политической, а культурной сущности цивилизации имеет некоторую общность с концепциями О.Шпенглера и А.Тойнби, однако в его концепции имеются некоторые новые идеи.

В своем труде С.Хантингтон относит к главным цивилизациям современности следующие типы: западная, конфуцианская, японская, исламская, индуистская, православно-славянская, латиноамериканская и африканская. В качестве критериев такой классификации он берет язык, идентичность культуры и религию. В этом состоит главное отличие его концепции.

По Хантингтону, развитие взаимодействия между цивилизациями проходит следующие три стадии:

Первая стадия охватывает период до XV века. В этот период отсутствовало, или было слабо взаимодействие между цивилизациями, так как цивилизации того времени находились в пространственной удаленности друг от друга.

Вторая стадия – это период возрождения Западной или Европейской цивилизации (XV-XX век). Возрождение Европейской цивилизации открыло новую эпоху в истории человечества, принесло с собой многие прогрессивные явления, такие как социальный плюрализм, торговля, технологическое развитие, урбанизация и другие.

Третья стадия отличается усилением взаимодействия между цивилизациями (от XX века до настоящего времени). По мнению С.Хантингтона, “XX век характеризуется тем, что цивилизационные взаимоотношения переходят от стадии господства одной цивилизации к стадии устойчивости, интенсивности и многосторонности их взаимодействия. Нынешняя эпоха отличается от предыдущих тем, что в современную эпоху формируется многоцивилизационная система, отличительной чертой которой является равноправие и взаимная активность”.

По его мнению, “Каждая цивилизация имеет свою уникальность, неповторимость, поэтому невозможно существование универсальной цивилизации. Главный фактор, определяющий природу цивилизации – это культура, главными элементами которой являются история, язык, традиция, религия и общность. Если возникнет универсальная цивилизация, то должны формироваться универсальные язык, религия и глобальная общность.

Понятие об универсальной цивилизации есть понятие, относящееся только к западной цивилизации. Идея об универсальной цивилизации есть форма поиска поддержки от других цивилизаций, видимо она не поддерживается другими цивилизациями”<sup>3</sup> Попытка рассмотреть западную цивилизацию как универсальную цивилизацию представляет собой уклонение западной культуры от столкновения с другими, незападными культурами.

С другой стороны, вестернизация подходит не каждому государству. К примеру, в азиатском и исламском мирах возрастает тенденция преувеличения преимущества своих

<sup>1</sup> Шпенглер. О Закат Европы. М., 1993. с.265

<sup>2</sup> А.Я. Гуревич. Теория формаций реальность историй – Вопросы философии. 1990, №11, с 31-32

коренных культур над западной. В связи с этим С.Хантингтон употребляет понятие “возрождение азиатской культуры”

Азия уверена в том, что в силу превосходства роста экономического развития Восточной Азии возникнет новый силовой центр в мировой политике. В 1993 году один японский журналист писал: “Уже прошло то время, когда чихает Америка, Азия заражается гриппом” Перефразируя это, один официальный представитель Малайзии писал: “От высокой температуры Америки Азия не заражается гриппом” Азия уверена в том, что экономические успехи есть результаты азиатской культуры.

Кроме того, по Хантингтону, если в Азии основой достигнутых успехов были ценности учения Конфуция – порядок, дисциплина, ценность семьи, трудолюбие, коллективность и другие, – то причины замедления развития Запада – эгоизм, духовное обеднение, дешевое образование, беспорядок, преступление, ленивость и т.д.

Поэтому модернизация не означает вестернизации, модернизация – это не вестернизация. Модернизация есть не подражание или повторение той или иной цивилизации, а процесс прогрессивного развития.

В современном мире культурный фактор играет главную роль и в интеграции, и в конкуренции различных государств. По мнению С.Хантингтона, “Из-за агрессивности Запада, исламской нетерпимости, синикского самолюбия Китая могут возникнуть в будущем опасные столкновения”<sup>4</sup> Таким образом основной причиной столкновения между цивилизациями становится различие культур.

Столкновение между цивилизациями имеет две формы: столкновение на макро или глобальном уровне между государствами, относящимися к различным цивилизациям, и столкновение вдоль линии разлома на региональном уровне между группами, относящимися к различным цивилизациям внутри одной страны.

В течение всей истории источник столкновения между цивилизациями имел экономические, политические, идеологические и другие причины.

А причина оживления столкновений между Западом и исламским миром в конце XX века коренится в проблемах культуры и власти. По сравнению с экономикой и политикой, уникальность культуры мало поддается изменению.

Одним из важных выводов С.Хантингтона является идея о необязательности приведения к насилию столкновение между цивилизациями в современную эпоху.

Конкретным примером этого была война в Боснии. По Хантингтону, война в Боснии – это конфликт между цивилизациями. Три главных участника этой войны относились к разным цивилизациям и имели разные верования. По его мнению, интеграция цивилизации – это одно из главных условий для прекращения конфликта между цивилизациями.

Если сравнивать концепции С.Хантингтона и американского философа Ф.Фукуямы по этому вопросу то получим следующее. По мнению Фукуямы, кончается предистория человечества, приходит время победы либерализма. Современная цивилизация – период цивилизации, где реализуется либерализм.

А по мнению С.Хантингтона, невозможность господства Западной цивилизации в будущем связана с нравственным упадком, выражающим ее слабость.

К проявлениям нравственного упадка западной цивилизации он относит следующие факты:

- рост преступлений, наркомании и насилия и других антисоциальных явлений;
- разводы браков, незаконнорожденные дети, преждевременная беременность, разложение семьи;
- уменьшение членства в добровольных обществах, вследствие этого утрачивается доверие между людьми;
- упадок профессиональной этики, предпочтение личного эгоизма;

<sup>3</sup> Хантингтон.С “Иргэншил хоорондын мөргөлдөөн, Шинэчлэгдэн буй дэлхийн дэг журам” УБ.,2005, 55 дахь тал

<sup>4</sup> Хантингтон.С “Иргэншил хоорондын мөргөлдөөн, Шинэчлэгдэн буй дэлхийн дэг журам” УБ., 2005 197 дахь тал

- снижение интересов к образованию и умственному труду.

По Хантингтону, “в современном мире, где происходят этнический конфликт, цивилизационное столкновение, вера в универсальность западной цивилизации имеет три недостатка: она ложна, аморальна и опасна”.

С.Хантингтон подчеркнул важность обновления облика западной цивилизации и устранения ее слабостей. Кроме многих преимуществ, западная цивилизация имеет слабые стороны, поэтому она не может стать универсальной.

По поводу отношений грядущих цивилизаций он говорил: “Человечество идет к эпохе, когда будут сосуществовать различные цивилизации, взаимно учиться друг у друга, изучать историю и культуру друга друга, взаимно обогащать свою жизнедеятельность” Он считал, что будущее цивилизации и нашей планеты зависит от сотрудничества и взаимопонимания политических и духовных лидеров главных цивилизаций мира. Поэтому главная угроза будущему миру – это столкновение между цивилизациями.

С.Хантингтон подчеркнул, что самое надежное средство для предотвращения мировой войны – это установление нового международного порядка. Грядущий мир будет определяться взаимодействием Западной, Конфуцианской, Японской и т. д 7-8 цивилизаций. Если начнется III мировая война, то она развернется между цивилизациями. Противоречия между будущими цивилизациями будут межкультурными противоречиями. Главная ось международных отношений будет проходить между Западом и другими странами.

Обобщая все сказанное, можно заключить, что главные положения концепции С.Хантингтона заключаются в том, что во-первых, его концепция опирается на идеи О.Шпенглера и А.Тойнби, и обновляет их содержание;

во-вторых, критикуя идею об универсальности западной цивилизации, обосновывая различными фактами преимущество и слабость западной цивилизации, он заключил о невозможности монополии одной цивилизации;

в-третьих, сделал классификацию цивилизации на основе выделения трех стадий их развития и определил их особенности;

в-четвертых, выдвинул новую концепцию о столкновении цивилизации и новом порядке современного мира. Эта концепция была подвергнута различной критике.

Главный вывод его концепции состоит в том, что только в случае сотрудничества мировых держав и учета ценностей различных цивилизаций в международных отношениях возможно предотвращение глобальной войны между цивилизациями.

УДК: 1(091)

С.Ю. Бояринов  
(г.Семей, Республика Казахстан)

## ЭТНОФИЛОСОФСКИЕ ОСОБЕННОСТИ СТАНОВЛЕНИЯ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Созидательная сторона философии является ее ретерриториализацией в концепте как здесь и теперь событий мысли на территории мышления. Территория концепта или концептуальная почва – это родная почва философии, которая имеет свою историю и географию, собственный геологический срез в истории. Новоевропейская философия явилась новым, настоящим возвращением из-за границы теологии старой, прошлой (античной) философии, ретерриториализовалась в ней как в образе-образце, задавшей еще в прошлом все возможные формы философствования.

Время, в котором происходит в плане (образе) мысли составление концептов и их сообщение друг с другом, является геологическим (стратиграфическим) временем, модусы которого в качестве «до» (прошлое), «во время» или «вовремя» как момент «во время»

(настоящее) и «после» (будущее) означают собственный порядок складывания слоев (строй), их наслоение друг на друга. Образование образа мысли происходит согласно правилам диалектической геологической интенциональности (направленности), описывающей и объясняющей процесс складывания почвы концептуализации, проходящего триадный ряд изменений во времени: от территориализации (пребывания философии в прошлом в образе самой себя, интуитивного сосредоточения) через детерриториализацию (исхождение в настоящем во вне себя, действие в контексте другого, дискурсивное развертывание) к ретерриториализации (возвращению-свертыванию в будущем обновленной, в чистом виде несущей все богатство собственного развития-развертывания для себя, уточняющего объяснением изначальное понимание).

Новый образ мысли возникает в строгом соответствии с логикой складывания-наслаивания таким образом, что направление сгибания в мысли (или интуитивная переориентация) оказывается заметным лишь в виду прежнего ментального образа-плана. Когда складывается новый план мысли на основе прежнего, на его поверхность бывает выходят целыми пластами слои более древних планов, ведь для его начертания требуется снять предыдущий. В результате получается в настоящем такой план мысли, которому предыдущие планы, выходя на его поверхность, придают ему переменную кривизну, состоящую в том, что порядок расположения слоев на различных участках плана оказывается неодинаковым. Это означает нечто иное, как то, что запланированное, стратиграфическое время замысливания смысла становится временем тотального (всеобщего) со-существования, в котором прежние, настоящие и будущие (до, во время и после) прокладываемые ходы мысли и построения смысла не исключают друг друга, но, напротив, предполагают, включаются, вкладываются (резонируют) друг в друга или накладываются друг на друга, пребывая все же в различных пластах на позитивной дистанции друг от друга, в так называемом дизъюнктивном синтезе стратиграфического времени мышления. Именно в этом времени виртуального сосуществования происходит бесконечное философское становление. Такое стратиграфическое время является вечностью в философском смысле слова, в которой оказывается человек, занимающийся философией как творчеством смыслов и тем самым общающийся в смысле с философами прошлого, настоящего и будущего. Со-творчество смыслов общается их друг с другом в едином вселенском ансамбле-соборе мысли на разные лады слагающих один и тот же универсальный смысл бытия, доопределяя его своим особым концептуальным нюансом в качестве выраженного реального выражения в собственной жизни – уникального смысла личной жизни. Таким образом философское становление пересекается с историей философии, но с ней не отождествляется. Оно позволяет каждому, кто в него включается, несмотря на обычное ведение повседневной жизни, моментом исторической последовательности которой является и его социализация в роли философа-профессионала, парить в идеальном (у-топическом) пространстве-плане чистой (философской) мысли, следуя за путеводной мыслью вечно живого в ней мыслителя-концептуального (идейного) персонажа той драмы идей, которая в нем раскрывается, и в споре с ним открывая новые горизонты – ориентиры в плане и составляя неведомые прежде сочетания-консистенции смысла.

С точки зрения так понимаемой вечности – бесконечности становления (зонотопа), а не конечности истории (хронотопа) философии, - философствование полагается в качестве становления сосуществующих планов в мысли сообщающихся смыслов, а не смены в исторической последовательности парадигмально схватывающих дух своего времени философских систем.

Вот такой законченной формы начертания нет в плане становления мысли и творения ее смысла. Если и есть единый план бесконечного множества мыслей, то он есть только в качестве немислимого, имманентно присущего всякой мысли именно в этом качестве ради того, чтобы быть безусловным условием свободомыслия, тем самым гарантируя универсальное многообразие философских образов мысли. Как раз благодаря этому

новоевропейская философия возвращается на круги свои, философские, в основе античные, но уже на своем собственном уровне, на котором необходимо все начинать с начала – с построения собственного плана ее самообразования. И все же европейские философы Нового времени уже имели пример такого построения плана чистой (философской) мысли, как и застройки его ансамблем концептов, в лице древнегреческих философов, которые сами не располагали ничем подобным, вынужденные на собственном примере учить, как все это делать следующие поколения философов. Древние греки в качестве «пионеров-землепроходцев» первыми осваивали философскую целину, занимаясь ее распашкой и засеиванием семенами смысла на «голом» (чистом) энтузиазме «на скорую руку», дабы «не спустить все дела на тормозах», привычно полагаясь на фигуральное (мифологическое) истолкование-решение новых жизненных проблем. Правда, следует оговориться относительно того, что новоевропейские философы, хотя уже имели опыт применения концептуальных средств при разрешении спорных вопросов, были научены этому не самими древнегреческими мастерами мысли, но их средневековыми преемниками-схоластами, приспособившими философию в качестве вспомогательного средства к нуждам религиозной идеологии, символические фигуры которой были не менее опасными соперниками в заселении философской почвы, которую философы были вынуждены отстаивать как свою родную землю от коварных происков неприятеля в сутане «святой невинности» веры простодушного.

Тем более, что повод к этому религиозному соблазну подает, как верно замечает Ж.Делез, нехватка собственного плана мысли, от начертания которого отвлекает родная, уже не философия, но и не только культурная, но проникшая в плоть и в кровь, в самую душу христианская трансценденция, которая, я имею в виду душу, тоже христианка (Делез Ж, Гваттари Ф., 1998)

У греков не было еще никаких концептов, философских категорий, им было необходимо их построить, что возможно сделать только, если уже имеется какой-нибудь план, который еще надо было учредить, утвердить, чтобы затем на нем построить, а, вернее, с него созерцать открывшиеся виды на прекрасное далекое нечто идей-концептов.

Тогда как у французов, англичан и немцев как у тех народов, которые преуспели на стезе философии в Новое время, вот этого плана уже не было, ибо планом их мышления, тем образом, в котором они пребывали, когда думали, был религиозный, христианский, фигурально-символический, но концепты, сами философские понятия были уже в полном ходу, или даже врожденными, пусть и в религиозной редакции. Именно потому, что понятия философии, ее концепты были понятны, поняты в качестве таких, в каких все в природе, в обществе и в человеческом мышлении становится понятным, они, новоевропейские философы, полагали само собой разумеющимся, естественным не созерцать («теоретизировать» в первоначальном значении этого слова, означающего умозрение) натуру (естество, природу) или космос (мир) в понятиях самой природы или космоса как объекта в его отношениях к созерцающему, умозрительно наблюдающему субъекту, но рассуждать в понятиях самого ума, заниматься рефлексией с точки зрения размышляющего субъекта, опосредованно, через понятие относящегося уже к самой натуре, к вещи.

Древние греки были природными философами, философами по природе, по праву рождения. Следующие за ними были уже философами по уму, через рефлексию. Перефразируя классика, можно сказать, что если древние греки еще думали натурально, живя и мысля в космосе и ориентируясь на дух, то новоевропейцы уже думали культурно, живя и мысля в культуре, которая только отпочковалась от культа, вышла из храма и поэтому была еще заражена духом культового служения, правда уже не сакральной святости неба, но профанной красоте земли. И начиналось это культивирование мышления еще в эпоху Ренессанса в итальянских городах-коммунах частными лицами свободных профессий вне рамок церковных и университетских профессиональных корпораций.

Если французские философы Нового времени, следуя за Р.Декартом в его приверженности сразу к популярному во Франции возрожденческому скепсису в

отношении схоластического аристотелизма, инфигированного фигурами мысли теологии и дезориентирующего в плане мысли, а также иезуитской процедуре медитирования как очищения ума от призраков сознания, произвели осмотр и проверку всех имеющихся в их распоряжении концептуальных средств и утвердили в качестве критерия чистоты их умозрительной концептуальности *cogito*, благодаря которому было осознано то, что концепты как события становления смысла бытия не выдумываются и наглядно не представляются, но являются в рефлексивно-дискурсивном плане-порядке аргументации теми операционально воспроизводимыми и идеологически контролируемыми состояниями сознания, на которых разрешаются стихийно сложившиеся мнения и суждения о мире в качестве-смысле опытных значений, то английские философы, следуя своему естественному и культурно (номиналистически) обработанному исследовательскому инстинкту были заняты поиском плана мысли как пространства, пригодного для опытного освоения в качестве почвы, на которой произрастают концепты. В отличие от французов, которые унаследовали от греков страсть к толковым рассуждениям и общению, обмену мнений, ставшую врожденной чертой характера, англичане, как и греки кочевой, морской народ, переняли от них страсть к приключениям в области идей. Будучи островитянами, защищенными с моря, англичане склонны к завоеванию новых земель. Этим объясняется их независимый, порой неприступный, и отважный характер «хозяев морей». Но именно потому, что Англия была неприступна, она издревле подвергалась завоеваниям воинственных народов: римлян, норманнов, саксов, полагавших за честь ее покорить. В результате национальный характер англо-бритов и скотов, этих кельтских племен, испокон веков живших на острове, в ходе многократного смешения с пришлыми завоевателями, выражением которого стал английский язык, построенный на так называемой инклюзивной (включающей) дизъюнкции, предполагающей массу языковых неправильных форм, не исключенных, но, напротив, включенных в грамматический порядок различения, не стихийно сложился сам собой, но был самостоятельно ими выработан.

Привычка англичанина полагаться на самого себя и жить в своем доме-острове как в крепости сказалась в личной жизни в привязанности к себе, к своим впечатлениям: внешним восприятиям-созерцаниям и внутренним чувствам-рефлексиям, и в итоге ощущение себя как личности, представляющейся в качестве «я», было выработано, усвоено в виде привычки, а в общественной жизни в социальном атомизме автономных индивидов, на равных условиях (паритетных началах) вступающих друг с другом в правовые и торговые соглашения. Англичане, опираясь на положенный ими обычай или привычный порядок вещей, находящий свое выражение в их традиционализме как соглашении (*convention*) друг с другом, извлекают из него выгоду в качестве материального обеспечения своего независимого, самостоятельного существования. Склонностью к независимости, обусловленной территориальной отделенностью от континента, объясняется борьба английской короны с папской тиарой, их протестантизм, который привел к свободе совести, убеждений, слава и дела, найдя свое материальное воплощение в капитале. Свойственный англичанам конвенционализм привел к деловому союзу лордов с буржуа, который обеспечил политический успех малокровной (расчетливой, ограниченной) «славной» буржуазной революции. Именно в Англии, как царице морей и владелице колоний, превратившей весь мир в торговую компанию и мастерскую, началось бурное развитие капитализма и промышленного переворота. Последний не мог произойти без переворота в науке, которая к тому времени, вскормленная номиналистами, вышла из церковной неволи на свободу и попала под очищающий душ эмпирической критики идолов-авторитетов рода, пещеры, рынка и театра Ф.Бэкона. Свобода воли и совести разрешила мысль от бремени созревших в опыте впечатлений. Привычка проявилась в эмпирическом характере их философии. Английская философия, заявившая о своем существовании с начала Нового времени как имманентная пуританскому духу капитализма мысль, является по преимуществу философией аналитической, т.е. действующей сообразно

логике предмета исследования – атомарным данным опыта чувственных восприятий и рефлексивных наблюдений, и прагматической, отвечающей в опыте установленным соглашениям.

Эта философия, настоящая на опыте чувств, впитала в себя все питательные вещества (элементы) родной почвы как подвижной среды, которая путешествует вместе с ним и оседает в Новом Свете. Везде, где есть англичанин, там с ним есть и Англия. Недаром говорили, что «солнце не заходит над Британской империей». И потому англичанину не нужно учреждать новый образ (план) жизни и мысли в новых краях. Он и там остается самим собой, привычно усваивая все из среды обитания и мысли для собственного развития. Поэтому, будучи подвижным в подвижной среде, скроенный по мерке морской стихии, английский мыслитель и концепты не творит, но усваивает как жизненно необходимую и благоприобретенную в опыте чувств и мыслей привычку.

Английская философия в отличие от французской является философией не метафизического трансцендентализма, но трансцендентального эмпиризма, ибо она не насаждает новый образ жизни и мысли и не застраивает его концептуальным ансамблем понятий, но находит этот образ и входит в него как в свое естественное состояние, а концепты приобретает в ходе установления опытной связи с вещами, с которыми приводит в согласие слова как их имена. Такая концептуальная (идейная) связь имен и вещей обнаруживается английским философом в самой множественности слов и вещей в качестве линии их парадоксальных схождений при одновременных расхождениях, резонансе друг в друге на дистанции в условиях реального опыта, а не в условиях возможного опыта приведения их многообразия к синтетическому единству понятия.

Дискурсивным выражением такого трансцендентального эмпиризма выступает паратаксическое рассуждение, принципом построения которого является включающая дизъюнкция, которая предполагает концептуализацию впечатлений (восприятий и идей) не в парадигматической (проективной) форме субъектно-предикативного определения: «это есть то», но в синтагматической (ассоциативной) форме рядоположения в разделенном (или) соединенного (и): «это и то» как «это в том или то в этом» (например, не «человек есть разумное существо», но «разум и существо» как «разум в существе или существо в разуме»).

Новоевропейская физиономия была дописана немцами, придавшими ей окончательные черты общего выражения, составив ее синтетически целый образ. Немцы, не располагая достаточными социальными ресурсами для своевременной капиталистической детерриториализации, как Англия и Франция, из-за тяготения к стихии земли (land), вписанность в ландшафты которой тянула их в историческое прошлое провинциальной (земельной) феодальной раздробленности, компенсировали их противоположной устремленностью к стихии огня, проявившейся в негативной воле к власти, к милитаристскому расширению жизненного пространства из Средней Европы на цивилизованный Запад, во Францию, но прежде всего на Восток (Drang nach Osten!), в Россию, и образованию тотальной и вечной (или тысячелетней) империи (рейха) германской нации, начиная с Австрийской и Прусской и заканчивая нацистской, свидетельствующих о недоразвитости в Германии политических институтов демократического государства и гражданских прав и свобод. Однако стихия огня вызывает в немцах до сих пор и позитивную волю к знанию, к философскому системосозиданию. Именно здесь, в философии, немцы совершили свою революцию – революцию в Духе.

Влекомые чувствами «крови и почвы» немецкие философы, в отличие от французских, трансцендентально выводивших (дедущировавших) из несомненной в самом сомнении достоверности неделимого (бытийно-понимательного) и дорефлексивного *cogito* как события-основоположения и концепта концептов логический порядок дискурса, настроенный на искомую цель – смысл следования, установленной когитальной доксе, и английских, имманентно наводивших (индуцировавших) самим ходом эмпирического анализа атомарных данных чувств и идей себя на мысль о том, каким образом из усвоенного

образа (плана) мысли извлекается концепт как благоприобретенная в вольной пробе сил привычка к переменам, были заняты «вечным возвращением» древнегреческого плана философской мысли, диалектическим движением синтетического схватывания в понятии замой почвы философствования как органической целостности. Воля к власти над идейными основами философии привела немецких философов к необходимости априорной критики французской догматической метафизики (трансцендентализма сознания) и английского аналитического и прагматического эмпиризма (имманентизма опыта) с позиций спекулятивной диалектики, приводящей их к общему синтетическому знаменателю – философскому основанию, которому они имманентны в качестве предикатов абсолютного субъекта-субстанции.

Если французы в ответе на вопрос о том, зачем они философствуют, творят концепты как смыслы-оправдания, обоснования своих поступков в жизни, а англичане, задаваясь вопросом о том, как вырабатываются концепты, извлекают из опыта их изготовленные полезные привычки, то немцы, решая вопрос о том, почему они никак не могут найти себе места в жизни, вынуждены его завоевывать в мысли в качестве основания концептуализации, смысла жизни.

Что касается личных отношений немцев с древними греками, их страстного желания на них в философии быть похожими, то немцы никогда не жили натурально в мысли, как греки, которым философский образ жизни и мысли был дан даром и поэтому был естественно утерян. Немцам всякий раз приходится входить в этот образ, завоевывать и удерживать его в надлежащем виде. В результате философия для немца не праздник души, как для француза, наиболее близкого греку-философу, для которого она была натурой, и не привычка, как для англичанина, а работа, которой он, как рабочий философии, причастен. Она же ему причастна, имманентна только на момент работы как рабочее состояние философствующего субъекта. Именно по этой причине немец, существу которого она трансцендентна, так одержим идеей ее полного и окончательного завоевания, основания раз и навсегда. В чем как раз и состоит философская драма немца, обреченного на вечную неразделенную любовь к «прекрасной незнакомке». Как говорят, «насильно мил не будешь».

Вместе с тем нельзя не признать, что как говорил «сумрачный немецкий гений» Гегель, «сова Минервы вылетает в сумерки» и «философия пишет серым по серому». Вот эти яркие хрестоматийные симптомы зрелости философии, само представление ее в качестве мудрой учительницы жизни, подводящей итоги, указывают на то, что философия обрела, наконец, основательность уже не в природе только, но и в духе. И этот дух немецкий. Не случайно именно у немецких мыслителей все мы, включая и самих немцев, стали учиться философии, учиться по-немецки тотально и системно, пытаясь в составлении философских систем обрести искомое абсолютное знание.

#### Литература

1. См. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М., 1998. С. 131-132.

## ИНТЕРНАЦИОНАЛЬНОЕ В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА (в свете философии религии С.Франка)

В марксизме интернационализм понимается как очень важный момент в общественном преобразовании внутри классового общества и построении общества коммунистического, в котором должны будут преодолены как классовые, так и, в дальнейшем, национальные различия между людьми, ликвидировано отчуждение между ними, установлены свободные и прозрачные отношения. В принципиальном смысле полное и свободное развитие каждого индивидуума есть необходимое условие гарантии дальнейшего не только прогресса, но и самого существования человечества. Однако необходимо сказать, что освобождение человека может действительно реализовываться только внутри его свободы, через, в первую очередь, личное духовное преображение.

Вся история человечества есть, в первую очередь, становление человеческой свободы и формирование всех тех условий, в которых полнее могла бы раскрыться человечность человека в его универсальности. Во всем этом необходимо желание и умение людей находить «общий язык», т.е. их взаимопонимание и взаимопризнание, а значит, взаимооткрытость внутренне как-то самообоснованных субъектов. И хотя, доброжелательность не так прямо связана с наличием высокого интеллекта, но высокое развитие общественной культуры сможет способствовать делу всеобщего взаимопонимания. Если различные нации являются носителями особых уникальных культур, то человеческий диалог должен опосредоваться диалогом культур и духовным взаимосближением наций. Надо здесь особенно отметить, что никакая самая тесная экономическая интеграция не даст автоматически решения каких угодно проблем без ее духовного обеспечения.

В начале истории большое значение имело биологическое, кровное родство и человеческое общение в таком контексте не было свободным, духовным, так как сходство внешнего плана и сходство телесного субстрата в большей степени определяли характер интимности, открытости и доверительности в общении. Можно предположить, что, например, белый цвет кожи более откровенно свидетельствовал о характере человека и его отношении к окружающим людям и, если учесть, что племена белокожих людей оказались в более суровых природных условиях, то готовность к искренности в совместных делах и выяснении отношений формировали особый тип самосознания, что могло обостряться при переселении народов и их метизации. Такими древними народами могли быть в первую очередь кочевники, среди которых были и древнейшие предки славян и казахов. При слишком большом смешении народов и их культур у берегов больших южных рек приобретала очень большое значение проблема межчеловеческого общения.

Такая проблема в очень разной степени коснулась многих, оказавшихся в этой ситуации. Формировалась духовная элита, т.е. небольшой слой людей в очень большой степени ориентированных на проблемы духовной самоорганизации и создание такого духовного аспекта культуры, в котором концентрировались все основные моменты мироотношения. Восточные древние культуры породили очень утонченные и глубочайшие духовные творения, которые в некотором, достаточно значительном отношении, навсегда останутся непревзойденными шедеврами человеческого духа. Однако исключительная способность управлять собственным телом и бездонные глубины души восточных мудрецов обращались, преимущественно, не служению делу собственного внутреннего освобождения, но концентрации на едином духовном центре, который формировался в

составе мировой культуры как раз посредством их усилий.

В философии С.Л.Франка отношению «я-ты» как их взаимоотношению, взаимоукорененности через взаимотрансцендирование придается то большое значение, что реальность «я» изначально предполагается как частый и производный момент более глубокого и первичного откровения реальности в форме бытия «мы». Всякое «вы», таким образом, есть отчуждившееся от меня извне мне предстоящая часть «мы».

Трансцендирование вовне, в направление «ты», оказывается вместе с тем трансцендированием вовнутрь, в исконную глубину и почву самого непосредственного бытия, которое С.Л.Франк рассматривал и с точки зрения абсолютности его самостоятельности. Последнее, например, в древнеиндийской философии может быть определено так, что «Атман есть Брахман», т.е. как и в древнеиудейской религии некоторое великое, божественное абсолютное «Ты» заслоняет собой остальное.

Более активно деятельными и, соответственно, самостоятельными оказались древние греки. Родиной для некоторых древнегреческих философов мог представляться весь космос. Надо сказать, что духовная элита всегда ориентирована на интернациональное, на всю мировую культуру и именно таким образом способствует становлению национальных культур. Известно, что все вольные импровизации античной мысли базировались на материале греческой мифологии и, когда этот источник был в некотором смысле исчерпан, выявилось, именно не столько внутри иудейской, но и греческой мысли, совершенно особенное призвание человека в бытии и его отношение к абсолютному измерению. Пришедшее откровение такой благой вести проникло в умы и сердца людей, но и обнаружилась в то время неготовность человека непосредственно в своих делах осуществлять решение мировых проблем. Однако осознание роли человеческой свободы в едином богочеловеческом процессе наложило свою печать на многое и плохое, и хорошее, что творилось и творится в человеческой истории. Стремление к достижению полной ясности и очевидности вело человеческий дух к творческим дерзаниям и вдохновляло очень многих творцов мировой человеческой культуры. Добытые большим трудом результаты продвигали человека не только к новым горизонтам, но и показывали особый характер трудностей, встающих на его пути. Сомнения все же относятся тут не столько к самому пути, сколько оказываются самосомнением самого субъекта свободы.

В марксизме было достаточно научно обоснована мысль, что разделение труда в материальном производстве и экономический базис являются основой общественной организации. Классовая борьба рассматривалась соответственно как одна из основных движущих сил в историческом процессе. Формирование наций в большей степени связывалось с развитием экономических отношений. Враждебное столкновение классов и наций могло продвигать общество отчуждения по пути прогресса, но такой прогресс как благая цель достигается здесь, получается, не благими средствами. Уплотнение общественных отношений и накопление индивидуальной свободы резко обостряет проблему межчеловеческой коммуникации, что до некоторой степени можно решать в рамках усовершенствованных социумных структур. Эта коммуникация всегда включает какой-то свой духовный аспект и даже душевное общение людей, но развитие способности к внешней коммуникации мало способствует внутреннему духовному самообоснованию субъекта и глубинному межсубъектному диалогу.

Общественная жизнь людей все более становится интернациональной. Человечество неуклонно движется в сторону постепенного построения единой общечеловеческой цивилизации. Тем более возрастает значение проблемы действительного взаимопонимания людей, что невозможно без совершенствования духовности, без следования принципам искренней доброжелательности и правдивости.

Истинная гармония в человеческих отношениях возможна только между высоко духовными людьми, для которых внутренняя правдивость в духовном самоустройстве сочетается с осознанием глубинного духовного родства между людьми и, соответственно, доверия на основе веры в следовании единым идеалам, которые осознаются не только

лишь как нечто должное, но и в духовных глубинах субъектов открываются как насущная потребность и в ее истинных характеристиках именно как личностная значимость.

С.Л. Франк отмечает в этой связи, что "мое самое глубокое одиночество среди других существ, метафизическая единственность моего бытия есть неразрывно прочная мое «двоечество», мое внутреннее взаимораскрытое двуединство с вечным «ты» Бога, о котором он рассуждает совсем не строго богословски" Однако рациональное в своей философии Франк направляет на раскрытие смысла вечного откровения реальности как трансрационального, непостижимого, которое постигается через постижение его непостижимости.

Философия, конечно, не есть религия, хотя и допускает, и прямо предполагает ту религиозность, которая не противостоит полноте раскрытию человеческой свободы и, если сказать конкретнее, не противоречит истине. Тем более, что в серьезном смысле вопросы веры, и религиозной в том числе, есть максимально сокровенное, уникальное внутри духовного мира человеческой личности. Истинная религиозность предполагает разумно внутренне обоснованную открытость человека сущностным, абсолютным измерениям всеобщего бытия, доверие и сердечное признание очевидности того, что самоочевидно.

Если в марксизме практика, хотя и существенна для гносеологии, но сама по себе понимается как онтологический аспект, то в более широком масштабе общественная история включена в мировую реальность и в смысле практического обустройства человека в мире, и в смысле космотворчества, т.е. «сотрудничества» с космосом в борьбе с хаосом. Здесь функция человека как соратника в космосе есть творческий поиск и реализация разумных форм мировой организации. Таким образом, общественная культура в ее национальных и интернациональных аспектах является местом встречи людей разумных, где происходит борьба за мир внутри самой мировой реальности, где человек черпает для себя мыслительный материал своей логической самоорганизации. И если другой – это твой духовный собрат, т.е. логически и сердечно не только соучастник твоего духовного самоустроения, но и, фактически, включен в самую сердцевину духовности твоего «я», только тогда есть смысл говорить об истинной гармонии и человечности, о самой истине вообще.

**УДК: 316.42**

**Е.А.Ерохина**  
(г. Новосибирск, Российская Федерация)

## **«СИБИРСКОЕ» ИЗМЕРЕНИЕ ОБРАЗА РОССИИ**

Хотя «Европа» взаимодействовала с «Азией» на протяжении всей истории становления и развития российской цивилизации, наиболее отчетливо выраженный евразийский характер она начинает приобретать после присоединения Сибири к Московскому государству в XV–XVII вв. Как для русского народа, так и для народов Сибири оно имело огромные положительные последствия в геополитическом, экономическом, социальном и культурном плане. В процессе взаимодействия русской и аборигенных культур происходило их взаимообогащение как в материальном, так и в духовном производстве. Однако на протяжении XVII–XIX вв. для европейской России Сибирь все еще существовала, как отмечал Ф.М. Достоевский, «каким-то привеском», малоинтересным и малоизвестным. Инерция такого «привесочного» мышления в сознании российской политической и научной элиты сохраняется и поныне, поэтому имеет смысл хотя бы вкратце рассмотреть, как менялось «сибирское» измерение образа России на протяжении веков, уделив особое внимание начальному этапу сибирской эпопеи как системообразующему в развитии российско-евразийской цивилизации.

Из огромного потока научных публикаций досоветского, советского и постсоветского

периода по этой теме отметим только наиболее значимые, на наш взгляд, с точки зрения цивилизационного подхода — это труды А.П. Шапова, Г.Н. Потанина, Н.М. Ядринцева, С.В. Бахрушина, А.П. Окладникова, В.В. Покшишевского, В.Н. Шункова, М.М. Громыко, Н.Н. Покровского, В.В. Алексеева, М.В. Шиловского.

Из анализа этих работ следует, что Сибирь становилась Россией в общественном сознании россиян (в том числе сибиряков) по мере включения ее образа в ядерные структуры российского и собственно русского национального самосознания как органической части самохарактеристики. Начиная с доктрины «Москва – Третий Рим», согласно которой Русь сохранила в первозданности и чистоте свет истинного учения Христа, базовым автостереотипом в процедурах самоописания русской культуры остается представление о собственной первородности, нравственном здоровье, неиспорченности, т.е. близости к идеалу. Собственно, одним из мотивов, движущих вольнонародную колонизацию, было стремление воплотить утопию, мечту о легендарном Беловодье, в жизнь.

Это не исключало вполне прагматических мотивов продвижения русского населения на Восток. Увеличение мобилизационной нагрузки на население в связи с бесконечными войнами и формированием абсолютистского государства, превращение некогда «вольных хлебопашцев» в бесправных крепостных и многие другие процессы «перегревали» социальную атмосферу в историческом ядре России в XVI-XVIII вв. Несмотря на частный и правительственный сыск, началась массовая «утечка» крестьян на новые земли (на Дон, за Урал). Переселение на новое место оставалось одним из немногих каналов социальной мобильности, открывало возможность сохранить или в среднесрочной перспективе повысить собственный социальный статус за счет перехода в казачье сословие. Так в российском обществе возникает новый социальный слой — казачество. Казак — вольный человек на государевой службе. Этот статус был более престижен в Российской империи, нежели статус крепостного крестьянина. Такое положение сохранялось и в пореформенный период. Думается, неслучайно тюркские народы Сибири присвоили русским экзоэтноним «казах, казах-тар».

На протяжении XIX века происходит трансформация образа Сибири: от «чужого» к «своему иному». На смену пугающему образу «дикой земли», нуждающейся в цивилизационном «окультуривании», приходит представление о Сибири как о «русской Америке», стране предприимчивых людей, с сильным здоровым характером, которые при этом лишены высокомерия по отношению к другим сибирским народам. Этому, как показывает анализ текстов художественной культуры, в немалой степени способствовало перенесение на ее образ присущих образу самой России черт первозданности, близости к первоистоку, мифической древности, подлинности и открытости для творчества<sup>1</sup>

Начало символического расширения ментального ядра российской культуры за счет включения «сибирского» измерения образа России хронологически совпадает с очередным социокультурным кризисом, который пришелся на «золотой век» российской культуры. В переходные эпохи остро стоит проблема определения социокультурной идентичности России. Россия — это Восток, Запад, или особый мир, несводимый ни к тому, ни к другому? Разумеется, постановка вопроса о самобытности российского мира гораздо старше и соответствует возрасту самой России. Однако предметом философской рефлексии указанная проблема становится в период рождения национальной философии, т.е. в 30-40-х гг. XIX века<sup>2</sup> Это дает нам основание обратиться к философским и научно-публицистическим текстам, так или иначе затрагивающим «сибирское» измерение России, и проследить динамику его трансформации до момента рождения евразийского интеллектуального проекта.

Если весь XIX век прошел под знаком доминирования западно-восточного тренда в символическом расширении ментального ядра русской культуры, то уже в его второй половине наметилась альтернативная тенденция (с востока на запад).

Как показывает в своей статье «Сибирские корни евразийства» Шиловский, активное

участие в формировании альтернативной позиции сыграли идеологи сибирского областничества. Основу областнической концепции составляло положение о Сибири как о колонии и особая интерпретация процесса ее освоения. По мнению Г.Н. Потанина, Н.М. Ядринцева и других областников, в Сибири под влиянием природно-климатических факторов и взаимодействия с коренными сибирскими народами («инородцами») сформировался новый этнографический тип русского славянского народа<sup>3</sup>. Эта позиция позволила взглянуть на Сибирь как на «русскую» территорию, «родную землю», каковой она являлась для многих представителей русского старожильческого населения («чалдонов»), к тому моменту уже более трех веков населяющего этот край.

Развитие Сибири в составе России областники оценивали противоречиво, полагая, что причиной отставания Сибири по сравнению с бывшими европейскими колониями — США, Канадой, Австралией — является отношение центральных властей России к Сибири как к колонии. Объектом критики была региональная политика самодержавия: русификация, пренебрежительное отношение к положению и перспективам развития аборигенов, система управления регионом, произвол властей. «Тяжко будет тогда, когда европейские друзья подкараулят Россию и заметят все ее слабые стороны, когда обнаружится все ее политическое ничтожество. Англия, Германия и теперь зорко следят за тем, что плохо привязано к России. Выждут минуту — оторвут Амур, Остзейский край, Польша сама уйдет. Явится расплата. Кто же будет виноват, что травил и раздражал народности?», — пишет Ядринцев в памфлете «Иллюзия величия и ничтожества. Россию пятят назад»<sup>4</sup>

Концептуальная основа общественно-политической деятельности областников базировалась на их научных исследованиях. Речь идет о комплексном изучении историко-культурного наследия и современного состояния населения и территории региона. Изучалось все: люди, животные, климат, почвы, экономика, география, фольклор, письменность, религиозные верования и т.д. Ядринцев, Потанин и их последователи сделали целый ряд ярких научных открытий, которые позволили выявить существование на территории Сибири в древности городов, письменности и прочих атрибутов так называемой «цивилизации» в ее европейском понимании. Речь идет о находках орхонских рунических надписей и их последующей расшифровке, обнаружении тюрко-монгольских мифологических сюжетов в европейской эпической традиции, археологических раскопках древних городов и т.п.

Усилиями областников на рубеже XIX и XX веков свершается научная революция: Сибирь превращается в регион, сыгравший особую роль в истории Евразии — роль колыбели всех европейских и азиатских народов. Символический статус азиатской части России возрастает и в связи с появлением такой новой научной дисциплины, как геополитика. В известной теории Х. Маккиндера был сформулирован концепт «Хартленд», который обозначал ключевую область мирового организма (1904 г.). Одно из центральных положений этой теории можно сформулировать следующим образом: «тот, кто контролирует Хартленд, имеет контроль над миром». Представляя мировую историю как историю соперничества стран моря и стран суши, Маккиндер выдвинул тезис, согласно которому народы, принадлежащие к периферии Мирового острова (континента Евразии), например, римляне, живут под постоянной угрозой завоевания со стороны сил Хартленда («варваров»). Для римлян это были германцы, гунны, аланы, для средневековой ойкумены — Монгольская империя.

Появление русских в Сибири и на Дальнем Востоке — продолжение параллельных процессов государственного «собирания» земель (формирования национального государства) и колонизационного освоения свободных (малозаселенных и привлекательных для земледелия) пространств. В эти процессы оказались вовлечены не только представители русского этноса, но и родственных по культуре славянских этнических групп (малороссы, белорусы), хозяйственная практика которых ориентировалась на экстенсивное земледелие, а, значит, и на земледельческие миграции.

К моменту появления русских большинство коренных народов Сибири в той или иной мере переживали разложение первобытно-патриархальных связей. У одних народов (например, у южно-сибирских тюрков) прогресс в общественных отношениях был более значителен, нежели у других (например, у обских угров). Подобная разница объясняется, видимо, тем, что хозяйство кочевников имело в значительной мере производящий (скотоводческий) характер, а в хозяйстве народов таежной зоны в большей мере преобладали присваивающие (охота, рыболовство, собирательство) элементы. Хозяйственная деятельность аборигенных этносов Сибири в основном не вела к преобразованию природного ландшафта в антропогенный. Охотники и рыболовы входили в биоценозы как верхнее завершающее звено, приспособляясь к природному равновесию, и были заинтересованы в его сохранении. Скотоводческая деятельность кочевников вела к преобразованию ландшафта, ничтожному в количественном отношении в сравнении с воздействием на природу земледельческих народов. Их тип хозяйства также зависел от сохранения баланса с окружающей средой.

В Российской империи представителей коренных народов Сибири, называемых «инородцами», относили к податной категории плательщиков ясака. Они отличались от русских следующими признаками:

1) расовые отличия, европеоидный (у русских) и монголоидный (у аборигенов Сибири) внешний облик;

2) земледельческий (у русских) и неземледельческий, ориентированный на охоту, рыболовство и скотоводство (у народов Сибири) типы культурно-хозяйственной деятельности.

Довольно значимыми оказывались и конфессиональные различия между русскими, православными христианами в своем большинстве, приверженцами монотеистической религии и ее священной книги Библии, и народами Сибири, которые в основном, за исключением мусульман и буддистов, оставались приверженцами шаманизма («язычниками»), многобожия и устного способа передачи сакральных знаний.

Термин «инородец» впервые появился в «Уставе об управлении инородцев» (22 июля 1822 г.) по отношению к тем подданным, которые к моменту перехода под власть Российской империи находились в составе раннеклассовых обществ. Этот термин заменил ранее существовавший — ясачные народы. Устав определил их положение («оседлые», «кочевые» или «бродячие») с учетом уровня социально-экономического развития и порядка постепенного вхождения в состав России<sup>5</sup>

Вместе с тем следует понимать, что в конструкт «коренные народы Сибири» в исследовательских целях включены различные в культурном и языковом отношении этнические группы, находившиеся в XVII-XIX вв. на разных этапах этногенеза. Основанием для подобного рода конструирования является и доминирующие в сибирской среде этнонимы, обозначавшие русских и коренные сибирские народы: «казах», «орос», «русский» употреблялись для обозначения русских, украинцев, белорусов, «тадар», «татары» — для обозначения представителей коренных сибирских этносов.

Процессы этнической интеграции в каждой из этнических групп коренного сибирского населения были в различной степени далеки от завершения. Да и сам указанный хронологический промежуток весьма длителен. Тем не менее, именно этот временной отрезок позволяет увидеть, что с появлением русского населения, отличного в антропологическом и культурном отношении, ускорились процессы внутриэтнической консолидации в среде коренных народов региона. Русские власти, облагая коренное население пушным налогом, присваивали его отдельным территориальным и родовым группам общую «национальную» номинацию.

Согласно Уставу 1822 года, коренные народы Сибири зачислялись в сословие инородцев, неполноправное, но располагающее определенными привилегиями. Инородцы освобождались от поставки рекрутов в армию, пользовались отсрочками при уплате налогов и отбывании повинностей. За инородцами закреплялись земли, находящиеся в

их пользовании. Ясачные люди имели право на свободный и беспошлинный сбыт своей продукции. Иностранцы могли отдавать детей учиться в государственные учебные заведения и открывать свои училища. Провозглашалось право исповедовать традиционную религию и выполнять соответствующие обряды. Для своего времени эти меры являлись прогрессивными<sup>6</sup>

Не стоит игнорировать тот факт, что движение русских в Сибирь совпало с эпохой Великих географических открытий и последующей европейской экспансией на вновь открытые земли, как правило, с целью наживы. Процесс первоначального накопления капитала сопровождался эксплуатацией территорий или труда коренного населения, неравноценным (с точки зрения оценки рыночной стоимости сбываемых аборигенами товаров) торговым обменом. Каждая уважающая себя европейская держава стремилась к приобретению колоний. Цели колонизации могли различаться<sup>7</sup> Однако престижностью обладал сам статус колониальной державы. Принадлежность к «клубу» колониальных держав выводила Российскую империю из категории «варварских» в категорию «цивилизованных» стран.

Не обольщаясь «колониальной» атрибутикой, стоит все же отметить, что русская культура стала для многих народов Российской империи посредником в мир письменной традиции и «высокой» профессиональной культуры. Русская культура сыграла в Северной Азии ту же цивилизационную роль, что китайская — Юго-Восточной Азии, испанская — на большей части Латинской Америки, арабская — в Юго-Западной Азии и Северной Африке. Она несла с собой в провинции все, что предлагал современный мир: и хорошее, и плохое<sup>8</sup>

Колонизационные процессы в Сибири не ограничивались культурным влиянием и военным присутствием, присоединением территории. Не совпадали они и с вольным переселением. Если правительственную колонизацию можно рассматривать как процесс оформления государственного, символически и политически освоенного пространства, то стихийное переселение — как вольнонародное, выгодное государству, но в значительной мере самостоятельное движение.

Многие исследователи пишут о двух течениях колонизации — правительственном (управляемом) и народном (стихийном). «Если правительственное течение шло определенным руслом, то народное течение, никем не управляемое, разбивалось на мелкие ручейки. В первые же годы после Ермака в Сибирь двинулось много «гулящих» людей, а также промышленников, охотников, звероловов. Это стихийное переселенческое движение не прекращалось на протяжении всего XVII века: в состав переселенцев входили крестьяне, недовольные усиливавшимся закрепощением, укрывавшиеся от рекрутчины и платежа повинностей, не пойманные преступники»<sup>9</sup>

Различались не только характер, но и цели народной и правительственной колонизации. Мотивом земледельческого переселения русского населения, как правило, выступало стремление избежать аграрного перенаселения и деспотического давления со стороны государства в историческом центре России. «Вольную» колонизацию двигала также возможность приобретения мехов: либо путем торговли, либо посредством охоты. Еще одним стимулом продвижения русских в Сибирь был золотодобывающий промысел как потенциальный источник первоначального накопления. Правительственная же колонизация подразумевала совсем иную цель: включение новых земель в «имперское» пространство. В этом случае взимание «пушного» налога выступало инструментом приведения «под высокую государеву руку» «иноземцев», а согласие платить ясак — признанием легитимности власти «русского царя»<sup>10</sup>

Как полагают историки А.В. Ремнев и Н.Г. Суворова, наиболее продуктивным в вопросе о характере продвижения Российской империи на Восток будет взгляд на эту проблему через призму превращения Сибири («Внутренней Азии») в периферию российского государства, включения ее территории и населения в политическое и смысловое пространство России. Они предлагают разобраться в вопросе о роли и месте

Сибири при помощи категории «мир – империя» (в определении Ф. Броделя и И. Валлерстайна), которая подразумевает наличие «центра» и «периферий», различных видов динамического неравенства периферийных регионов по отношению к центру. Главное в восточном продвижении России заключается, по их мнению, в своеобразном «земледельческом империализме», который, в отличие от европейского империализма, искал не коммерческого успеха, а стремился ликвидировать опасность нового нашествия кочевников, приобщая их к оседлости и земледелию<sup>11</sup>

Аналогичным образом оценивал правительственную колонизацию и А.Д. Агеев. Рассматривая этот процесс как продолжение политики «собираания земель» и формирования национального государства, он предлагал отказаться от терминов «завоевание», «присоединение» или «покорение». Включение пограничных областей в состав Российского государства было задано, по его мнению, логикой «собираания земель», создания и конституирования централизованного государства, одним из атрибутов которого являются четкие и безопасные границы. В такой геополитической логике действовали многие субъекты международного права в XVII-XIX вв.

Однако специфика российской правительственной колонизации заключалась не столько в желании эксплуатировать вновь приобретенные территории и коренное население, сколько в стремлении обеспечить геополитическую стабильность на своих границах. За пределами климатических зон, доступных для земледелия, ни земли, ни рабский труд не интересовали ни российское правительство, ни русских переселенцев. В отношении «инородцев» архаичный принцип уплаты дани (ясака) действовал до конца дореволюционной эпохи. Размер ясака зависел от политической ситуации в конкретном регионе и определялся реальными возможностями государства по его взиманию, зачастую весьма скромными. Русское же население Сибири приравнивалось к податным категориям Центральной России<sup>12</sup>.

В этом смысле правомерным будет определить Российскую империю как «неклассическую» империю. Основанием для имперского статуса здесь служит не только номинальный статус, зафиксированный в названии государства, но, и, во-первых, характер государственного строя, во-вторых, отношение к вновь вошедшему в состав государства населению, которое облагалось данью (ясаком), что служило главным показателем имперского отношения<sup>13</sup>

«Неклассический» же статус Российской империи раскрывается в отношении центра России к Сибири, развитие которой осуществлялось благодаря притоку материальных ресурсов и человеческого капитала из «центра» на «окраину». Характер этого отношения было бы неправомерно рассматривать в терминах «колониальной эксплуатации»: сибирский регион до конца XIX века не стал ни источником сырья для российской промышленности, ни рынком сбыта для мануфактур и фабрик центральной части России. До XX века Сибирь оставалась всего лишь транзитным коридором, ведущим к Великому океану<sup>14</sup>.

Сегодня разговор о России невозможно вести вне ее «сибирского» измерения. Трудно сегодня помыслить Россию вне сибирских просторов и людей, которые населяют этот край. Можно вспомнить слова историка В.О. Ключевского, который полагал колонизацию основным стержнем истории России. Споры о том, является ли данный макрорегион «собственно Россией», ее частью, или же Сибирь является колонией, не утихают до сих пор. Поскольку колонизация рассматривается в научном дискурсе как процесс формирования отношений господства — подчинения между «цивилизованной метрополией» и «варварской окраиной», в этом свете встает следующий вопрос: может ли Сибирь репрезентировать Россию в современных социологических исследованиях?

Лейтмотивом современных, постсоветских исследований стало признание неполноты «колониального» статуса Сибири в составе России. Следует согласиться с Ремневым и Суворовой, которые предлагают взглянуть на указанную проблему через призму превращения Сибири в Россию. «Основным отличием Российской империи от

западных мировых держав считалось то, — пишут они, — что она представляет собой цельный территориальный монолит, и поэтому колонизационное движение из внутренней России не носило характера эмиграции... Как заметил современный британский историк и политолог Д. Ливен: «Русскому колонисту было затруднительно ответить на вопрос, где, собственно, заканчивается Россия и начинается империя». Российский же исследователь Л.Е. Горизонтов видит в русском колонизационном движении своего рода перспективу «двойного расширения» Российской империи путем внешнего ее территориального роста в целом, который дополнялся параллельным разрастанием «имперского ядра» за счет примыкания к нему окраин»<sup>15</sup>

Для интеграции региона в социокультурное пространство страны чрезвычайно важным были не только территориальная экспансия и формирование границ, но и символическое присвоение новой территории. Как показали работы М. Бассина, А.Д. Агеева, Н.Н. Родигиной, восприятие Россией себя как особого рода географической целостности сопровождалось процессом конструирования границ между «внутренней» Россией и ее окраинами, в том числе Сибирью. Восприятие Сибири как «другой» России менялось на протяжении времени. Однако константой этого восприятия остается проекция реалий российской жизни на жизнь сибирскую. Данное обстоятельство было обусловлено, на наш взгляд, следующими предпосылками:

— Сибирь на протяжении нескольких веков оставалась регионом, зависимым от центральной власти в экономическом и социальном отношении;

— в Сибири довольно рано сформировалось региональное самосознание, при этом градус сепаратистских настроений был относительно невысок.

Если следовать методологическим посылам, идущим от классиков современной социологии (Г. Зиммеля, Я. Морено, Р. Парка) и социальной антропологии (А. Шюца, М.М. Бахтина, Ю.М. Лотмана), то стоит признать, что Центр конституирует периферию как своего «Другого». При этом край, граница как «Другое» становится условием возможности социальной целостности. «Другое» отвергается в Центре, но в то же самое время оно становится инструментальной составляющей образных репертуаров доминантной культуры. Иными словами, без периферии, без «Другого» не может быть целостного социального организма, ибо конституирование целостности невозможно осуществить, не прибегая к процедуре самоописания через категории «Другой» и «граница»<sup>16</sup> «Другой», помещенный на периферию в процессе самоописания культуры, является частью данной культуры. Как показало исследование Н.Н. Родигиной, Сибирь на протяжении двух последних столетий оставалась хоть и «другой», но все же «Россией»<sup>17</sup> Этим и было детерминировано противоречивое, на наш взгляд, восприятие Сибири в общественном сознании россиян.

В своей статье «Сибирь и Север как брэнды русской культуры» С.М. Казначеев раскрыл двусоставность образа Сибири: с одной стороны, Сибирь — это раздольный край, источники сырья, нетронутая экология, «сибирский характер» — символ естественности, крепости и чистоты духа, с другой стороны — это край с суровым климатом, удаленный от центра, закрытый для инноваций, комфортных условий труда и жизни, открытый для произвола со стороны власти. Обе стороны этого образа, как показывает автор, анализируя произведения русской художественной литературы, находятся в неразрывном единстве, «ибо говоря о плюсах, люди так или иначе имели в виду и минусы»<sup>18</sup>.

«Постепенно выработались устойчивые клише для обозначения, куда именно направляются провинившиеся люди: *места отдаленные* (Сибирь, Дальний Восток) и *места не столь отдаленные* (Север). До сих пор эти идиомы обладают для русского языка вполне конкретной значимостью. Поскольку, по мнению многих, наказанию подвергались не всегда виновные и дурные люди, то сам факт массовой ссылки соотечественников в эти края не вызывал ярко выраженного негативного отношения к ним. Более того, складывалось мнение, что там трудно жить, но можно встретить очень интересных людей»<sup>19</sup>.

В исследовании литературоведа В.И. Тюпы, посвященном «сибирскому тексту» русской классической литературы, образ Сибири интерпретируется как образ страны мифической смерти и последующего воскресения. «Ландшафт маргинального пространства каторги, ссылки и проживания различного рода «коммунитас» с его поражающими воображение лесами и реками (переправа через реку и углубление в лесную чащу — традиционные компоненты обряда инициации) с растягивающейся на полгода зимой и полярной ночью в наиболее северных районах оказался благодатной почвой для актуализации одной из наиболее архаичных культурных моделей. Уникальное взаимоналожение геополитических, культурно-исторических и природных факторов привело к мифологизации Сибири как края лиминальной полусмерти, открывающей проблематичную возможность личного возрождения в новом качестве и соответствующего обновления жизни»<sup>20</sup>

Выводы Тюпы, сделанные на основе сибирских текстов русской классической литературы, совпадают с выводами Н.Н. Родигиной, полученными на основе разножанровых произведений тематического сибирского журнального дискурса второй половины XIX — начала XX вв. Как и всякий «периферийный образ» национального самосознания, размещенный на границе самоописания «своей» культуры, образ Сибири имел черты противоречивости и антитетичности (антитезы противостояния «Центру»):

— с одной стороны, «каторжный край», «царство холода и мрака», где все решает «право сильного», а злоупотребление власти не имеет границ,

— с другой стороны, «земля обетованная», место, где реальностью становится идеал народных утопий — мифическое Беловодье, «русская Америка» — край свободных людей, на знавших крепостнического гнета, «наше Эльдorado, Клондайк, золотое дно», «школа жизни», которую должен пройти каждый, кто тяготеет к ее «суровой правде»<sup>21</sup>

Дуальность образа региона зафиксирована как в подавляющем большинстве информационных сообщений и аналитических статей, посвященных «сибирским» вопросам, опубликованных на страницах толстых журналов, столичных и местных газет, так и в текстах крестьянского происхождения пореформенного периода. «У вас — умереть, у нас — воскреснуть!», типичная реплика из письма крестьянина-переселенца на родину, в Европейскую Россию<sup>22</sup>

Странным образом антиномичные характеристики Сибири сопрягаются с антиномичностью образа самой России, подмеченной уже в XX столетии Н.А. Бердяевым.

Эта двойственность обусловлена, с точки зрения русского философа, особым, «срединным» в географическом плане, местом России между Востоком и Западом. Бердяев предполагал, что реализовать свою «востоко-западную» миссию Россия обязана и в духовном плане.

Бердяев не был одинок: он имел предшественников и современников, которые мыслили сходным образом. «Россия не призвана быть только Востоком...», — писал Вл. С. Соловьев, — в великом споре Востока и Запада она не должна стоять на одной стороне, представлять одну из спорящих партий, она имеет в этом деле обязанность посредническую и примирительную, должна быть в высшей степени третейским судьей этого спора»<sup>23</sup>. «Россия, по моему крайнему разумению, — писал в 1906 г. Д.И. Менделеев, сибиряк по происхождению, — назначена сгладить тысячелетнюю рознь Азии и Европы, помирить и слить два разных мира, найти способы уравнивания между передовым, но кичливым и непоследовательным европейским индивидуализмом и азиатской покорной, даже отсталой и приниженной, но все же твердой государственно-социальной сплоченностью»<sup>24</sup>.

Сердцем Азиатской России была и остается Сибирь. Хотя Российская империя, а затем и СССР, рухнули, однако, как утверждает вслед за Д. Ливеном историк Ремнев, России удалось «вобрать» в себя Сибирь и благодаря этому остаться великой державой, чего не удалось ни Турции, ни Австрии. Это произошло, по их мнению, благодаря русским крестьянам-переселенцам, которые не только скрепили огромное имперское пространство, но и обеспечили России длительную перспективу национального строительства<sup>25</sup>

- <sup>1</sup> Казначеев С.М. Сибирь и Север как брэнды русской культуры // Вестник НГУ. Серия: Философия. Том 3. Вып. 2. Новосибирск, 2005. С. 75; Тюпа В.И. Мифологема Сибири: к вопросу о «сибирском тексте» русской литературы // Сибирский филологический журнал. 2002. № 1. С. 28.
- <sup>2</sup> Яковлев В.П. Русская философия XIX – начала XX вв. // Философия: Учебник для высших учебных заведений. — Ростов н/Дону: Феникс, 1995. — С.106.
- <sup>3</sup> Шиловский М.В. Сибирские корни евразийства // Евразия: культурное наследие древних цивилизаций. Вып. 1. Культурный космос Евразии. — Новосибирск, 1999. — С. 105.
- <sup>4</sup> Ядринцев Н.М. Иллюзия величия и ничтожество. Россию пятят назад // Литературное наследство Сибири. Новосибирск, 1979. Т. 4. — С. 224.
- <sup>5</sup> Зверев В.А., Кузнецова Ф.С. История Сибири: Хрестоматия по истории Сибири. Часть I: XVII — начало XX века. Учебное пособие для общеобразовательных учреждений. — Новосибирск: ИНФОЛИО, 2003. — С. 199-203.
- <sup>6</sup> Зверев В.А., Зуев А.С., Кузнецова Ф.С. История Сибири. Часть II. Сибирь в составе Российской империи: Учебное пособие для 8 класса общеобразовательных учреждений. — С. 264-265.
- <sup>7</sup> Вахтин Н.Б., Головкин Е.В., Швайцлер П. Русские старожилы Сибири. — М.: Новое издательство, 2004. — С. 16.
- <sup>8</sup> Плешаков К. Сквозь заросли мифов // Pro et contra. — Весна 1997. — С. 64-65.
- <sup>9</sup> Вахтин Н.Б., Головкин Е.В., Швайцлер П. Русские старожилы Сибири. — С. 24.
- <sup>10</sup> Ремнев А. В., Суворова Н. Г. Колонизация Сибири XVIII – начала XX веков: империи- и нациостроительство на восточной окраине Российской империи // История. Антропология. Культурология: Программы и избранные лекции. Ч. II. Избранные лекции. — Омск: ООО «Издательский дом «Наука», 2004. — С. 8-9; Вахтин Н. Б., Головкин Е. В., Швайцлер П. Русские старожилы Сибири. — С. 16; Бродников А. А. Сбор ясака: зависимость процесса объяснения от потестарно-политической ситуации в регионе (по материалам Восточной Сибири) // Евразия: культурное наследие древних цивилизаций. — Вып. 1. Культурный космос Евразии. — Новосибирск: НГУ, 1999. — С. 121.
- <sup>11</sup> Ремнев А. В., Суворова Н. Г. Колонизация Сибири XVIII – начала XX веков: империи- и нациостроительство на восточной окраине Российской империи. — С. 5-6, 25.
- <sup>12</sup> Агеев А. Д. Сибирь и американский запад: движение фронтиров. — М., 2005. — С. 107; Бродников А. А. Сбор ясака: зависимость процесса объяснения от потестарно-политической ситуации в регионе (по материалам Восточной Сибири). — С. 122; Вахтин Н.Б., Головкин Е. В., Швайцлер П. Русские старожилы Сибири. — С. 16.
- <sup>13</sup> Агеев А. Д. Сибирь и американский запад: движение фронтиров. — С. 92.
- <sup>14</sup> Ремнев А. В., Суворова Н. Г. Колонизация Сибири XVIII – начала XX веков: империи- и нациостроительство на восточной окраине Российской империи. — С. 52.
- <sup>15</sup> Там же. С. 7.
- <sup>16</sup> Лотман Ю.М. Механизмы диалога // Ю.М. Лотман. Семиосфера. — СПб: Искусство-СПБ, 2000. — С. 269.
- <sup>17</sup> Родигина Н.Н. «Другая Россия»: образ Сибири в русской журнальной прессе второй половины XIX – начала XX века. — Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2006. — С. 43.
- <sup>18</sup> Казначеев С.М. Сибирь и Север как брэнды русской культуры. С. 75.
- <sup>19</sup> Там же.
- <sup>20</sup> Тюпа В.И. Мифологема Сибири: к вопросу о «сибирском тексте» русской литературы. С. 28.
- <sup>21</sup> Родигина Н.Н. «Другая Россия»: образ Сибири в русской журнальной прессе второй половины XIX – начала XX века. С. 45.
- <sup>22</sup> Там же.
- <sup>23</sup> Соловьев В.С. Нравственность и политика. Исторические обязанности России // В.С. Соловьев. Соч. в 2 т. — М.: Правда, 1989. — Т.1. — С. 276-277.
- <sup>24</sup> Менделеев Д.И. К познанию России. — М., 2002. Цитируется по: Ремнев А. В., Суворова Н. Г. Колонизация Сибири XVIII – начала XX веков: империи- и нациостроительство на восточной окраине Российской империи. — С. 37.
- <sup>25</sup> Ремнев А. В., Суворова Н. Г. Колонизация Сибири XVIII – начала XX веков: империи- и нациостроительство на восточной окраине Российской империи. — С. 53.

## К ВОПРОСУ О МЕСТЕ И РОЛИ РОССИИ НА ЕВРАЗИЙСКОМ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

В настоящее время достаточно динамично развивается мировой рынок образовательных услуг (МРОУ), который оценивается специалистами в 35 млрд. долларов США. Практически треть средств на этом рынке осваивают университеты США. Важными акторами на международном образовательном пространстве являются Германия, Британия, Австралия. В последние годы много иностранных студентов прибывают на обучение в вузы Новой Зеландии, Японии. Расширяется международная деятельность китайских университетов.

Из общей численности иностранных студентов, стажеров, аспирантов в 2,5 млн. человек, в 2001 г. в США обучались 548 тыс. чел. Правда, после событий 11 сентября 2001 г. темпы прироста иностранных студентов несколько снизились в связи с усложнением паспортно-визового режима, а также удорожанием обучения, однако с 2005 года вновь наметился рост численности иностранных студентов в США. Дополнительные проверки для абитуриентов из мусульманских стран, в том числе СНГ, отменялись. Более того, для ряда мусульманских и арабских стран в США введены специальные, так называемые «учебные мусульманские обмены» для старшеклассников, в том числе и из центральноазиатских государств СНГ. По правилам обмена учащиеся могут обучаться в школах США в течение всего учебного года и проживать в семьях американцев.

Патриция Харрисон, заместитель Госсекретаря США по вопросам образования и культуры, неоднократно заявляла, что Америку не столько интересуют «денежные студенты» из-за границы, сколько те, кто потенциально может в будущем попасть в политическую и экономическую элиту своих стран, кто после обучения в США захочет послать в Америку своих детей-внуков, а самое главное – кто будет нести американские культурные и общественные ценности в свои страны.

На втором месте по численности иностранных студентов стоит Великобритания, которая за 90-е годы утроила прием иностранцев, численность которых составляла на 2001 г. 233 тыс. чел. Третье место занимает Германия – около 200 тыс. иностранных студентов, четвертое – Франция – 160 тыс. Почти такое же количество иностранных студентов в Австралии (150 тыс.) В группу лидеров международного образования входят Канада (100 тысяч – на годичный курс и 100 тыс. на краткосрочные курсы), Испания (124 тыс. чел.)

Быстрыми темпами развивается международное образование в Японии, Китае и некоторых других странах Азии. В Японии обучается около 70 тыс. иностранных студентов (2001 г.). В Китае количество иностранных студентов за 90-е годы увеличилось в восемь раз (с 5 тыс. чел. в 1990 г. до 40 тыс. в 2000 г.), в Новой Зеландии с 1997 г. по 2002 г. в пять раз – с 6,4 тыс. до 30 тыс. Таким образом, Россия, появившись на МРОУ, оказалась в условиях жесткой конкурентной борьбы за иностранного абитуриента.

В России обучается около 100 тыс. иностранных студентов, в том числе 61426 человек из стран дальнего зарубежья и 34500 из стран ближнего зарубежья, причем среди последних на дневных отделениях обучалось немногим более половины – 19,9 тысячи человек. Доля России на международном рынке образования по численности иностранных студентов, включая выходцев из стран «ближнего зарубежья» и СНГ, ориентировочно составляет 3,8 %, без учета последних – 2,5%. Это небольшой процент сравнительно с советским периодом развития международного образования в СССР и зарубежными странами. В 1996 году этот показатель в РФ приближался к 5 %, а в 1990 году доля всего СССР

формально составляла около 11 %. Это сравнимо с общей долей России в совокупном мировом экспорте всех товаров и услуг, составляющей сегодня, по данным Центра исследований постиндустриального общества, лишь 1,4 %. Показатель доли иностранцев в составе российских студентов также не высок, он равен 1,7 %, то время как в Германии он составляет 10 %, в США – 3,9 %<sup>1</sup>.

Место России на МРОУ, по мнению экспертов в области международного образования<sup>2</sup>, не соответствует её образовательному потенциалу. На 1 января 2006 г. в РФ процедуру государственной аккредитации прошли 1126 вузов, в том числе 726 – государственных и 400 – негосударственных. Однако, международную образовательную деятельность, судя по публикациям и материалам сайтов университетов, проводят всего около 130 университетов, в том числе: классические – 38 (29,5 % от общего числа), технические – 37 (около 28,7 %), медицинские – 12 (около 9,4 %), педагогические – 9 (около 6,9 %), экономики и управления – 6 (4,6 %), лингвистические – 3 (2,3 %), транспорта и коммуникаций – 6 (4,6 %), международных отношений – 2 (1,6 %), другие – 16 (12,4 %)<sup>3</sup>.

Ответом на широкое распространение американской системы образования, её доминирование на МРОУ, стало объединение европейских стран в формате Болонского процесса. Таким образом, в какой-то степени Болонский процесс символизировал начало глобальной регионализации МРОУ. В этих условиях азиатский сегмент МРОУ выглядит разделенным государственными границами. Если термин «европейское образовательное пространство» вполне адекватно характеризует партнерство университетов региона в сфере высшего профессионального образования, то понятия «азиатское образовательное пространство», тем более «евразийское образовательное пространство» пока весьма условны, наполнены пока скорее географическим, нежели правовым, академическим, социо-культурным содержанием.

С распадом СССР на Евразийском пространстве появились не только независимые государства (Республика Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан, Туркменистан, Узбекистан), но и особые образовательные системы, которые на протяжении 90-х годов постепенно втягивались в международное образовательное пространство, на котором, в силу ряда причин, особенно в 90-е гг., они не могли играть самостоятельной роли. Правительства этих стран не имели достаточного количества финансовых, материальных и организационно-методических ресурсов для обеспечения качественного профессионального обучения студентов. По данным ЮНЕСКО даже в начале XXI в. Евразийские государства трагично отставали на образование в среднем 2,3 % ВВП. Методическая база образовательных программ быстро устаревала, переводы русскоязычных учебников на национальные языки, ставшие государственными, не отличались хорошим качеством. Правительства были стеснены в средствах для того, чтобы обучать молодых людей за рубежом, а частный капитал еще недостаточно окреп для оказания спонсорской поддержки студентам. Рост бедности среди городского и сельского населения<sup>4</sup> не позволял населению ставить задачи получения высшего образования, тем более на коммерческой основе.

По мере реформирования евразийских обществ и роста потребности в высококвалифицированных кадрах<sup>5</sup>, накопления ресурсов возрастало внимание властей к модернизации национальных университетов и использованию ресурсов международного образования для решения поставленных задач. Следует отметить, что интерес к молодым евразийским образовательным рынкам проявили европейские государства, например, Германия, а также США, Китай. Особо следует отметить заинтересованность государств Ближнего и Среднего Востока, в том числе Турции, арабских стран и Ирана, их стремление, используя международные образовательные программы, вовлечь евразийские народы в лоно своего цивилизационного влияния. Евразийской молодежи предлагаются не только традиционные форматы образовательных программ, но и дистанционные формы обучения. В проекте «Virtual University Eurasia», решение об осуществлении которого было принято в 2004 году, объединяющего 24 университета из девяти стран Европы и Азии, центральноазиатские страны приняли активное участие.

Учитывая приверженность лидеров государств Центральной Азии к сохранению независимости, их категорическое нежелание менять одного «старшего брата» (Россию) на другого (Турцию, Иран, Арабские государства), можно предположить, что в политических решениях, касающихся международного образования, предпочтение будет отдано тем странам, которые, наряду с предоставлением качественного образования, будут придерживаться стратегии равноправия.

В последние годы растёт количество молодых людей – выходцев из стран Центральной Азии, получающих высшее образование в странах Европы и США. По данным Госдепартамента США в 2004 г. учебных виз было выдано представителям Казахстана в количестве 1604, Кыргызстана – 506, Узбекистана – 867, Туркменистана – 279, Таджикистана – 248, общее количество – 3 504. По сравнению с предыдущим годом, количество виз, например, для студентов из Казахстана увеличилось более чем на 200 единиц. И, хотя исследователи отмечают рост учебной миграции в США из стран Центральной Азии, студенты из этих стран составляют всего около 0,5 % всех иностранных студентов в США<sup>25</sup>.

Наряду с обучением студентов в рамках коммерческих договоров между студентами зарубежными университетами, в государствах Центральной Азии восстанавливается система государственной поддержки наиболее подготовленных студентов и направления их на обучение в зарубежные университеты за счет государственного бюджета. Ширится география стран, в университеты которых направляются студенты из Казахстана, Таджикистана, Узбекистана и других государств Центральной Азии по, так называемой, «гослинии». Например, Республика Таджикистан направляет за государственный счет на обучение в другие страны чуть более 300 человек. Большая их часть зачисляется в университеты России (184 чел. или более 60 %). Однако «госники» направляются и в другие регионы: в Казахстан (40 чел.), в Кыргызстан (15 чел.), в Китай – 20 чел., в Египет – 10 чел., в Турцию – 20 чел. (за счет квот, выделенных турецким правительством), на Украину – 10 человек, в Польшу и Словакию – по 1–2 чел. Одновременно около 8 тысяч граждан Таджикистана обучаются в 42 странах мира по коммерческим контрактам.

Аналитики отмечают, что студенты из стран Центральной Азии, имеющие право свободного выбора страны обучения, всё чаще поступают в западные университеты, что объясняется желанием правительств и населения региона вкладывать деньги в образование, соответствующее современным мировым стандартам, которые, к сожалению, все чаще не соотносятся с российской системой образования.

Особенностью современного этапа в развитии системы высшего образования в странах Центральной Азии является установление внутрорегиональных партнерских связей в области подготовки национальных кадров. С помощью практики «кооперирования набора» решается важнейшая задача – создание равных возможностей в получении высшего образования представителями малых этнических групп. Например, по межгосударственному соглашению между Таджикистаном и Кыргызстаном вузы обоих государств примут по 15 студентов из стран-партнеров<sup>7</sup>. Таким образом, кыргызы из Таджикистана и таджики из Кыргызстана получают возможность обучаться на родном языке в сопредельных государствах.

Что мешает российским университетам расширять экспорт образовательных услуг в страны Центральной Азии? Во-первых, коммерциализация российской системы высшего образования побуждает руководство университетов искать платежеспособных потребителей образовательных услуг, каковых, как было указано выше, не вполне достаточно в странах центрально-азиатского региона.

Во-вторых, плохое знание или незнание русского языка абитуриентами. Последнее обстоятельство требует дополнительного обучения их языку в формате «русского как иностранного» наравне с выходцами из стран «дальнего зарубежья», что практически трудно сделать в центрах международного образования российских университетов. Студенты из стран СНГ зачисляются, как правило, на первый курс российских

университетов, что создаёт языковые трудности в их обучении.

В-третьих, «шрамы исторической памяти» мешают правительствам и населению республик Центральной Азии рассматривать Россию как экспортера образовательных услуг, а российским деятелям международного образования видеть в молодёжи рассматриваемого региона иностранных студентов.

В-четвёртых, центрально-азиатский регион пока не стал объектом рекламно-маркетинговой деятельности российских университетов, которые по нашему мнению, недооценивают геополитический ресурс международного образования в государствах Евразии.

В-пятых, нерешенность многих правовых вопросов в российской системе международного образования сдерживает его развитие (медицинское страхование, отсутствие права для иностранных студентов на приработок, отношение с представителями правоохранительных органов и т.п.).

В-шестых, в последнее время в прессе все чаще звучит критика в адрес содержательной компоненты российских образовательных программ, формируется образ России как нестабильной, небезопасной страны, что не может положительно влиять на повышение имиджа привлекательности российских университетов.

Все вышеуказанные обстоятельства снижают уровень конкурентоспособности российских вузов на центральноазиатских образовательных рынках. Однако, как отмечают ведущие специалисты в сфере международного образования Н.И. Зверев и А.М. Алексанков, пока еще сохраняются некоторые «конкурентные преимущества» России на МРОУ в целом<sup>8</sup> и на его азиатском сегменте, в частности, а именно территориальная близость российских университетов к регионам Центральной Азии, низкая стоимость российских образовательных программ, хорошая подготовка по ряду специальностей. При наличии политической воли укрепление позиций России на евразийском образовательном пространстве вполне реально.

#### Литература

1 Ф.Э. Шереги, Дмитриев Н.М., Арефьев А.Л. Россия на мировом рынке образовательных услуг // Демоскоп weekly. Электронная версия бюллетеня «Население и общество». Центр демографии и экологии человека Института народнохозяйственного прогнозирования РАН. – 2003, №№ 97–98, 20 января – 2 февраля // <http://www.demoscope.ru/weekly/2003/097/analit03.php>

<sup>2</sup>Там же.

<sup>3</sup>См.: Петровская Т.С., Гузарова Н.И. Вызовы европейских интеграционных процессов и российская система международного образования / – В кн.: Международное сотрудничество в образовании и науке. Материалы международной конференции 21–25 июня 2006 г. – СПб: изд-во политехнического университета, 2006, с.146.

<sup>4</sup>В 2000 г. за «чертой бедности» (менее одного доллара США на душу населения в неделю) в Казахстане было 55 %, в Кыргызстане – 72 %, Узбекистане и Туркменистане – 60–70 %, Таджикистане – 83 %. – См.: М.А. Хрусталёв. Этнонациональная и социально-экономическая картина южного фланга СНГ/ Южный фланг СНГ. Центральная Азия- Каспий-Кавказ: возможности и вызовы для России.- М.: Логос, 2003, с. 28.

<sup>5</sup>Проблема кадров обострилась в связи с массовым отъездом русскоязычного населения из этих стран. Исследователи отмечают, что в 80–90-е годы Центральноазиатские государства покинули около 5 млн. русскоязычного населения, около 1 млн. представителей других этносов (немцев, евреев), в основном высококвалифицированных рабочих, инженеров, ученых и других специалистов. – См.: М.А. Хрусталёв. Этнонациональная и социально-экономическая картина южного фланга СНГ/ Южный фланг СНГ. Центральная Азия-Каспий-Кавказ: возможности и вызовы для России. – М.: Логос, 2003, с. 25.

<sup>6</sup>См. материалы Интернет – газеты «Деловая неделя // [www.study.uz/index/php&nav](http://www.study.uz/index/php&nav).

<sup>7</sup>[www.press.uz.info.ru.content.scm?topicold](http://www.press.uz.info.ru.content.scm?topicold)

<sup>8</sup>Зверев Н.И., Алексанков А.М. Сравнительная оценка состояния международного образовательной деятельности в развитых странах и России//Вестник ЦМО МГУ, 2002, № 4.

## МЕЖКУЛЬТУРНЫЕ КОММУНИКАЦИИ В ФОРМИРОВАНИИ ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТИ ЭТНОСОЦИАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ

Современное пространство этносоциальных процессов характеризуется многовекторностью и все более ускоряющимся темпом изменений. Инновационный характер нашего времени создает и новую форму планетарной целостности, способной стать основой формирования нового этносоциального пространства-времени в ситуации, ибо «после эпох эффективности, продолжавшейся в 1950-1960-ые годы, качества – в 1970-х и 1980-х, гибкости – в 1980-е и 1990-е, сейчас мы живем в эпоху инноваций». (1. С. 3). Однако содержание происходящих изменений приводит не только к усложнению пространства этносоциальных процессов и характера их функционирования, но препятствуют выполнению главного назначения этого пространства – установлению взаимопонимания представителей различных социальных, этно-национальных групп и сообществ. В результате возрастает массовое отчуждение людей от полноты и целостности исторического процесса, а *пространство этносоциальных процессов оказывается внутренне разбалансированным, утрачивающим свои коммуникативные свойства.*

Кроме того, под влиянием информационно-технологических систем происходит тотальный отрыв жизненного мира большей части социальных групп от форм его представленности в информационных потоках, которые все больше замещают подлинность самой реальности, как и истинную ценность и радость общения. Вследствие этого сжимается пространство воздействия ценностей гуманизма, идеалов, экзистенциально-жизненных смыслов бытия не только на отдельные сегменты этносоциального пространства, но и на общество в целом. Следствием всех этих процессов стала трансформация *одного из существенных и объективных измерений этносоциального пространства – его глубины.*

В такой ситуации закономерно снижается статус всех институтов, традиционно обеспечивавших социально-коммуникативные связи и отношения в обществе, и в первую очередь роль подлинной высокой культуры, включая, безусловно, и культуру народную. Драматизм ситуации усугубляется еще и тем, что в общественном мнении и сознании эти обстоятельства, как показывает практика, не вызывают особой тревоги.

На фоне такого кризисного этносоциального ландшафта проявилось противоречие: с одной стороны, современный мир выступает как пространство все более динамичных межгрупповых коммуникаций и информационных потоков, а с другой – в нем все больше растет отчуждение, изоляционизм, возникает дефицит общения, снижаются возможности глубокого и серьезного приобщения людей к представителям других регионов и традиционно близких культур. Так, исследования последних лет показывают, что у школьников и студентов сегодня совершенно отсутствуют знания о народах России, их обычаях, традициях, искусстве, дети и молодые люди не знают даже их названия. (2). Нередкими стали безосновательные и крайне агрессивные нападения на представителей тех национальных групп, которые кажутся враждебными и достойными мести. Проблема, как мне представляется, здесь не только в деформациях политической или правовой сферы, но и в недооценке того обстоятельства, что такой тип мироотношения ведет к деструкциям в отношении к себе, своего отношения к миру, обществу, природе. Экзистенциальное бытие в таких условиях становится все более поверхностным, внешним и односторонним. Думаю, что способом разрешения этого противоречия является *актуализация межкультурных коммуникаций, позволяющая восстановить подлинность, глубину и универсальность*

*бытия человека в мире.*

Не случайно потенциал межкультурных связей отмечают многие видные политические деятели. Так, Президент Швейцарии Мориц Лойенбергер в выступлении 2006 года уделил им значительное внимание. «Считаю, - сказал он в эксклюзивном интервью телеканалу «Россия» в связи с 60-летием восстановления дипломатических отношений между двумя странами и 100летием дипломатического присутствия Швейцарии в России, - что наши отношения развиваются замечательно. Когда речь заходит о двусторонних отношениях, то прежде всего говорят об экспорте и импорте. Но для меня ближе всего и важнее всего культурные связи, отметил Мориц Лойенбергер. - Когда я побывал в Москве, то многое увидел из того, что отличает московскую культурную жизнь. Культурные обмены и исторические традиции гораздо важнее или, по крайней мере, настолько же важны для отношений между двумя странами, как и другие сферы». «Как президент страны я не могу не сказать и об экономике. Экспорт нашей страны в Россию вырос в последнее время на треть. Это стало возможно потому, что в основе - хорошие культурные связи», - подчеркнул глава государства. (3).

Ту же закономерность отмечают политологи, исследующие новую конфигурацию современного социального пространства. «Мы видим, что в современном мире геополитическая экспансия великих держав и даже глобальной сверхдержавы не может больше осуществляться в одиночку. Требуется более тесный, чем политический, союз союз культур, союз менталитетов - то, что Лист некогда называл «большим пространством». (4. С.8).

Потенциал межкультурных коммуникаций является реально востребованным и потому, что сегодня на практике происходит их самое активное и спонтанное развитие, естественно и быстро расширяются их формы: туризм, молодежные образовательные программы, фестивали, европейские социальные форумы, гастроли. Едва ли это реальное многообразие объяснимо лишь ростом свободного времени и открывшимися материальными возможностями «путешественников». В самом растущем интересе к иным культурам и любознательности отражается, по моему убеждению, объективная и более существенная тенденция – реальность *интеграции мирового сообщества через взаимное признание*, возможность и желание соотнести свой опыт с опытом других людей, а в масштабах мира - интегрировать культурные матрицы разных по уровню экономического развития и формам социально-политической жизни народов и регионов. А современное увлечение культурным туризмом и путешествиями (в том числе индивидуальными) открывают *способ практического расширения пространства межкультурных коммуникаций*, необходимого для жизни человечества как условия сохранения и развития мирового сообщества в условиях глобализации. Все это, с моей точки зрения, свидетельство того, что межкультурные коммуникации в этносоциальном пространстве реально начинают «работать» как ресурс гуманизма и основа построения нового качества планетарной целостности человечества.

Отмечу, однако, что в отличие от экономики, политики или права, возможности которых в формировании новых моделей коммуникаций в этносоциальном пространстве относительно ясны, роль культуры в создании условий общечеловеческого бытия и выявлении самоценности человечества в мировой науке пока недооценена. А потому управленцами всех уровней культура по-прежнему мыслится «по остаточному принципу», больше связываясь со сферой развлечения, досуга и отдыха. Между тем, именно культура и только она формирует *качество и содержательность* современного человечества, создавая универсальные схемы мышления и поведения на уровне целостности. Поэтому я считаю, что сегодня культура должна быть осмыслена как важнейший *онтологический ресурс выживания и развития современного человечества*.

Вероятно, подобно тому, как у истоков нашей цивилизации в процессе антропосоциокультурогенеза - еще в отсутствии развитых институтов политики, права и экономики - культура через миф выводила человека к новым горизонтам совместного

бытия, создавая культурные программы освоения мира с их избыточностью и символическим кодированием реальности, что значительно расширяло гуманистически-жизненное пространство человека, так и современная культура призвана безотлагательно воспроизвести и выполнить эту функцию. Только она сегодня может «подхватить эстафету» великих гуманистов прошлого, и особенно XX века, и создать человеческие условия для формирования нового этносоциального пространства планетарного человечества как живого полнокровного организма, способного противостоять холодной бесчеловечной логике, быть может, и технологически выверенного, но губительного для экзистенциального бытия человека мирового развития.

По-видимому, одним из первых в современной философии на остроту этого вопроса обратил внимание М.Бубер. Его работа «Я и Ты», впервые изданная в 1923 году и ставшая классикой философской культуры XX века, представляет собой не просто продолжение и развитие диалогического исследования проблемы человека Л.Фейербахом, а ответ на вызов новой эпохи. Как известно, М.Бубер придал универсальный смысл дихотомии «Я-Ты», подчеркнув ее принципиальное отличие от другой категории - «Я-Оно». Последняя выражает тип объектного отношения и опыта соотнесенности человека с миром и, прежде всего, с миром других людей и своим внутренним миром. Тогда как «Я-Ты» всегда творится нами как субъектами и творит нас. «Мир как опыт принадлежит основному слову Я-Оно. Основное слово Я-Ты создает мир отношения». (5. С. 18).

Но эта ключевая функция культуры – создания мира *человеческих* отношений и поддержки бытия (а не просто существования) человечества – осуществляется сегодня в новых условиях. А потому и ее задачей становится не формирование лишь человека как биосоциокультурного существа, не формирование этноса или нации, а создание человечества как субъекта на основе интеграции межкультурных контактов. Вот почему, с нашей точки зрения, межкультурные коммуникации являются сегодня важной формой порождения современного гуманизма и создания на его основе нового типа этносоциального пространства.

Но для выполнения этой задачи они должны приобрести статус *нового социального института*, а не рассматриваться только (или преимущественно) в различных прикладных аспектах – социологическом, культурологическом, лингвистическом, страноведческом, экономическом, аксиологическом или эстетическом. Так, например, по мнению главных теоретиков мюнхенской школы Ю.Рот и Г. Коптельцевой, «межкультурная коммуникация - это новая академическая дисциплина, которая объединяет исследования и теоретические разработки сразу нескольких отраслей науки» (6. С. 10). Синтез этих наук осуществляется на основе прикладной культурологии. Но поскольку она непрерывно должна реагировать на социальный заказ практики, то «межкультурная коммуникация представляется, прежде всего, прикладной социально-культурологической наукой». (Там же).

Такой прикладной уровень рассмотрения, по-моему, не позволяет выявить их роль в освобождении и раскрытии пространства человеческой субъективности. И хотя сегодня существует значительная научная литература по исследованию межкультурных коммуникаций, однако в ней *преобладает чисто инструментальная установка* и методика, сводящая эти коммуникации к типу поведения и речи собеседников, заданного спецификой их сиюминутного культурно-делового контекста. Коммуникации превращаются в набор кодов культурно детерминированного поведения представителей разных этнонациональных и социальных групп и их общения как деловых партнеров. Поэтому прав А.П.Садохин, когда, также отмечая междисциплинарный характер межкультурных коммуникаций, считает важным «обратиться прежде всего к культурно-антропологическим основам межкультурной коммуникации» (7. 5-6).

А О.А.Леснотвич на материале современной американской науки показала, что в основе разработки теории межкультурной коммуникации в Америке 70-х годов лежали прагматические цели. «В армии, на флоте, в правительственных кругах и Информационном агентстве США стали признавать необходимость разработки теории

МКК для развития международных связей. Тогда же при активном участии госдепартамента США были организованы Общество международного образования, обучения и исследований (1975) и Агентство международной коммуникации (1979)». (Там же. С. 12).

В результате, показывает автор, в Америке сложилось два направления исследований в этой области. Это – интернациональная межкультурная коммуникация и внутренняя межэтническая коммуникация. «Первое направление усиленно разрабатывалось в учебных заведениях, которые готовили кадры для работы за рубежом, второе – в школах, где обучались дети смешанного этнического состава, в сферах здравоохранения и социальной работы» (Там же. С. 13). Но, по наблюдениям О.А.Леонтович, связи между этими двумя направлениями не сложились, и в самой сфере МКК возникло, по ее словам, «межкультурное деление», чем в определенной степени объясняются конфликт и нестыковка между ними. «Если бы представители двух направлений объединили свои усилия, результатом могла бы стать единая теория МКК, вобравшая в себя достижения обоих научных направлений» (Там же. С. 13), бесспорно, справедливо заключает автор.

Мне представляется, что при этом в поле зрения анализа не попадает самое главное – сама культурная сущность этих коммуникаций, в которых освоение различных культур является самоцелью и самоценностью, необходимой для духовного обогащения человека и углубления его укорененности в мире. Подлинно межкультурные коммуникации, по моему убеждению, вводят человека не просто в этносоциальное, но в экзистенциально-культурное пространство, в котором субъект – будь то индивид, группа или общество – сам строит свой маршрут и выбирает друзей, сам задает высоту своего возможного восхождения и творческого полета, сам планирует стратегии своего развития, ориентируясь на необходимые экзистенциалы. Поэтому все человечески значимое здесь оказывается в фокусе, в центре внимания, а все вспомогательно-«деловое» – на периферии. В соответствии с этим гуманизм здесь формируется как intersubjectивное отношение, в котором сохраняется глубина этносоциального пространства.

Отсюда следует, что межкультурные коммуникации необходимо понимать не как *организованный* диалог взаимно заинтересованных субъектов – представителей разных культур, а как объективно востребованный общественный процесс формирования человеческой современной планетарной целостности через возвышение культурно-творческого начала в самом бытии социума. Необходимость расширения диапазона и проявлений межкультурных коммуникаций, разнообразия их форм вызвано тем, что в них проявляется воздействие на группы и на социум в целом новой общечеловеческой культурной целостности. Именно благодаря этой целостности человек – независимо от его социальной и национальной принадлежности – может быть защищен от деструктивно-информационных процессов, которые порождают функциональную зависимость человека от материальной среды и информационных процессов.

Исключительно важной стороной таких межкультурных коммуникаций выступает освоение и *приобщение к классике мировой культуры*. Это связано с тем, что в классических произведениях представлены те связи, отношения людей, та глубина мира человека, которые должны сохраняться как неизменная норма и идеал в формировании планетарного человечества.

Так, идеалы разума – основа европейского и русского Просвещения – реальная ценность всех культур и народов. Вероятно, в ситуации постмодерна, снимающей в своей игровой парадигме культурную самоценность рационализма, может быть противопоставлена в системе образования всеобщность высочайшего статуса человеческого разума у великих представителей всех народов. Так, хорошо известны строки Фирдоуси:

Из всех даров – что разума ценней?

Хвала ему – всех добрых дел сильней.

Венец, краса всего живого – разум,

Признай, что бытия основа – разум.  
Для человека чистого душой,  
Без разума нет радости земной

Классическая культура всегда возвышает человека, раскрывая и исследуя его в контексте идеалов, а потому человек в ней выводится за границы обыденности и случайности, статуса вещи и рассматривается не как средство, а как цель. Тем самым образцы высокой классики представляют модель развития подлинно межкультурных коммуникаций и их перспектив, сохраняя не только исторически-преходящее содержание культуры, но и «константы» - самые глубокие проявления человеческой сущности. Это позволяет в развитии самих межкультурных коммуникаций сохранить связь традиций и современности.

Такое приобщение не только радостно, но дает возможность «презентации» культуры народа с самых достойных его сторон. Так, замечательные черты великой русской культуры и его народа, отмеченные другом А.С.Пушкина П.Вяземским, бесспорны и общезначимы для любого гуманистически ориентированного человека. Недаром ему близки

Гостеримство без чинов,  
Разнообразность в разговорах,  
В рассказах бережливость слов,  
Холоднокровье в жарких спорах.

Без умничанья простота,  
Веселость – дух свободы трезвой,  
Без едкой желчи острота  
Без шутовство – соль шуток резвой.

Благодаря этим особенностям в содержании межкультурных коммуникаций могут формироваться ценностные установки, направленные на идеалы гуманизма и сотрудничества, возвышающие над повседневностью и мелкими реалиями его эмпирической жизни.

Все сказанное позволяет сделать вывод о востребованности межкультурных коммуникаций, о том, что почвой, на которой может вырасти обновленное этносоциальное мировое сообщество, является не просто преобразованный коллективный организм, но сложноорганизованный *ансамбль* отношений, особое соединение многообразия культурных пространств, в которых выражены национально- и социально-смысловые координаты будущего человечества; ансамбль, сохраняющий гуманистические ориентиры культурного развития разных народов. Такая гипотеза открывает возможность по-новому посмотреть на процессы формирования и интенсивность межкультурного диалога и полилога в современном мире.

Роль, аналогичную классике, играет и подлинная народная культура всех народов мира. Лишь один штрих: исследуя колыбельные песни украинцев, русских, татар и казахов, музыковеды утверждают, что «языковые картины мира колыбельных этих народов имеют и отличительные черты, и сходные. В качестве сходных черт выступают концепты «жизнь – смерть», а также «свой – чужой». Данные концепты являются, на наш взгляд, надкультурными универсалиями и актуализируются в колыбельных всех народов. Проявление концепта жизни выражается в колыбельных песнях через категорию роста, здоровья, взросления». (9. С.97).

Думаю, что наряду с индивидуально-неповторимым в каждом отдельном случае интересом к той или иной стороне культуры народа, проявлениям ее стиля, в межкультурных коммуникациях возможно, - пусть и интуитивно - обнаруживаются *новые формы социализации* на основе формирующегося общечеловеческого культурного измерения пространства глобализации. При такой социализации формируется новый тип

личности, который зависит от общечеловеческих норм и требований целостного глобального мира не в меньшей степени, чем от своих родных этно-национальных и исторических традиций и региональных условий жизни. При этом родные традиции не только не утрачиваются, но получают новый путь раскрытия. Что же приобретает в этой ситуации субъект коммуникации?

Во-первых, формирование установки на гуманизм, толерантность, диалог, а не на конфронтацию; стремление увидеть общее: то, что роднит всех людей и сближает, а не разъединяет, порождая подход с позиции силы и национальной исключительности. Отсюда – столь необходимое сегодня основание для развития отношений солидарности и взаимной поддержки. Во-вторых, межкультурные коммуникации как особое пространство открывают для человека дополнительную и исключительно важную сферу активности и творчества, т.к. само освоение этого пространства уже является творчеством. В-третьих, при такой социализации в силу выхода за границы региональной культуры и возможности совмещать в своем внутреннем жизненном пространстве различные экзистенциально-смысловые миры, происходит рост свободы личности. Ясно, что при этом открываются и неожиданные перспективы, и возможности решения своих собственных проблем, а новые оценки и впечатления в определенной степени могут предохранить от упрощенных или негативных оценок иных культур.

Межкультурные коммуникации, таким образом, представляют собой важный ресурс гуманизма в формировании нового вектора развития этносоциальных процессов как в регионах нашей страны, так и в масштабах современного мира в целом. Безусловно, теория межкультурных коммуникаций требует дальнейшей разработки ее концептуальных оснований, прояснения онтологического смысла и роли в современном обществе. Однако перспективность такого анализа представляется очевидной. И главным стимулом к этому является мысль М.С.Кагана, считавшего современную эпоху наступлением времени «многомерного диалога – многомерного именно потому, что в отличие от всех предыдущих эпох с диалогической доминантой, действовавшей лишь в каком-то направлении и в каких-то разделах культуры, наше время должно сделать диалог универсальным, всеохватывающим способом существования культуры и человека в культуре. Перефразируя... Сартра, что человек – это существо, «приговоренное к свободе», я сказал бы, что ныне человечество «приговорено к диалогу». Осуществление этого приговора – дело каждого из нас». (10. С.405).

## ЛИТЕРАТУРА

1. Феликс Янсен Эпоха инноваций: Пер с англ. – М.: Инфра-М., 2002 С. 3
2. См., например: Педагогика межнационального общения /Под ред. Д.И.Латышиной. – М.: Гардарики, 2004.
3. Цит по: [www.myswiss.ru](http://www.myswiss.ru)
4. Комлева Н., Миронов Д. Имперские амбиции как атрибут геополитического поведения великих держав // Власть. 2007. № 10. С. 8
5. Бубер М. Я и Ты // В его кн.: Два образа веры. – М. 1995. С. 18-
6. Рот Ю., Коптельцева Г. Межкультурная коммуникация. Теория и тренинг; учебно-методическое пособие. – М. 2006
7. Садохин А.П. Введение в теорию межкультурной коммуникации. – М., 2005.
8. Леонтович О.А. Введение в межкультурную коммуникацию: Учебное пособие.- М.: Гнозис. 2007.
9. Мухамадиева Д.М. Надкультурные универсалии колыбельных песен (на материале украинских, русских, татарских и казахских колыбельных песен) // Украина – Западная Сибирь: диалог культур и народов. Украинская диаспора в полиэтничном регионе: материалы международной научно-практической конференции. г.Тюмень. 10 ноября 2007 /Под ред. Карабулатовой И.С.. – Тюмень: Печатник, 2007
10. Каган М.С. Философия культуры. – СПб., 1996

## ДИАЛОГ КАК ФОРМА ДУХОВНОГО ПРОИЗВОДСТВА

Среди различных средств и «технологий» воспроизводства общественной жизни, - ее духовной стороны, все еще недостаточно раскрытым остается вопрос о том, каким образом происходит развитие и «наращивание» самой ткани культурно-коммуникационного пространства - его содержания, и почему сохраняется тенденция усложнения и внутренней «динамизации» этого пространства. Эти процессы идут на фоне огромного внутреннего напряжения всей социальной ткани, так как рост масштабов и сложности общественной системы способен создать условия устойчивости общества лишь на основе огромного ускорения информационных процессов и потоков, создание технических средств для их мгновенного перемещения в различные сферы общественной жизни.

Итак, возникает вопрос: должен ли также ускоряться сам процесс духовного производства, а значит - и собственное время существования субъектной стороны общественной системы? Должны ли меняться механизмы формирования духовной сферы общества? Частичный ответ мы уже получили в индустриализации продуктов массовой культуры, ориентированной на различные уровни и нормы потребления. Но здесь как раз не воспроизводится духовная сторона общественной жизни, личности. В лучшем случае - это уровень психологического эмоционально выраженного потребления данных «артефактов». Стало быть, прямая «привязка» массовой культуры к темпам общественной жизни, ее информатизации не подходит для решения проблемы духовного производства, так как не получается создание самой духовности как таковой. Причина здесь в том, что человеческая субъективность и свобода непосредственно не вырастают из наличных условий общественной жизни, так как они к этим условиям принципиально не сводимы: здесь не существует прямой детерминации.

Отсюда следует, что искать сегодня истоки духовного производства следует в самой культуре, в формах и условиях человеческой коммуникации.

Итак, что же такое духовное производство? Этот феномен был исследован в 70-80 гг. в советской марксистской философии и истолковывался как некая «вторая сторона» материального производства. Отмечалось, что «понятие духовного производства позволяет вывести существование сознания в определенной общественной форме из исторически конкретного типа духовной деятельности, а через нее - из всей общественно-производственной практики людей... Связь общественного сознания с общественным бытием предстает в духовном производстве как практическая связь, как связь сознания людей с их деятельностью» (1).

Получается, что так же, как люди производят свою предметную среду, они производят свое сознание и его духовные формы. Сегодня производственная деятельность людей, их практика сохраняется. Но почему ее продуктом все больше становится сознание искаженное, деформированное? Почему неуклонно снижается общественная значимость и статус духовной культуры как таковой во всех ее основных функциях? Следовательно, необходима корректировка содержания и условий реализации духовного производства.

Продуктом духовного производства должно быть не просто общественное сознание, но *человеческая субъективность*. Это значит, что в формах духовной жизни и культуры должны быть «спроектированы» нормы и ценности межличностного общения, развернут индивидуальный и коллективный опыт духовного освоения и преобразования реальности, раскрыты смыслы и ценностная регуляция современной эпохи. Именно поэтому, как

представляется, деятельностный подход требует дополнения и развертывания через формы социально-культурных коммуникаций. Но, поскольку наиболее распространенной внутренней формой таких коммуникаций выступает диалог - в каких бы особых «жанрах» он не проявлялся (беседа, игра, командно-коллективное решение проблемы, диалог власти и общества, диалог различных общественных слоев и субъектов, диалог культур и религий и т.д.), то можно предполагать, что «ответом» духовно-культурного производства на «вызов» условий современного информационного общества являются значительные места и роли усиления диалога в организации разных сторон и уровней общественной жизни.

Каковы же особенности диалога как формы межличностных коммуникаций? М.М.Бахтин, глубоко раскрывший особенности речевого общения как диалога, отмечает: «Диалог по своей простоте и четкости – классическая форма речевого общения. Каждая реплика, как бы она ни была коротка и обрывиста, обладает специфической завершенностью, выражая некоторую позицию говорящего, на которую можно ответить, в отношении которой можно занять ответную позицию... В то же время реплики связаны друг с другом.. Но те отношения, которые существуют между репликами диалога, отношения вопроса-ответа, утверждения-возражения, утверждения - согласия и т.п. – невозможны между единицами языка (словами и предложениями) ни в системе языка (в вертикальном разрезе), ни внутри высказывания (в горизонтальном разрезе)... Эти отношения возможны лишь между высказываниями различных речевых субъектов, предполагают других (в отношении говорящего) членов речевого общения». (2).

Таким образом, в речевое общение проникает некоторое «внеязыковое» понимание, в котором как раз и выражается совместный (или раздельный) опыт собеседников. Такое понимание образует смысловой контекст, который выступает как *интеграционная основа связи* между репликами (высказываниями) собеседников, создавая некий новый продукт диалога, неизвестный с самого начала ни одному из его участников. Реплики участников диалога – это их собственная позиция не только по отношению друг к другу, но и по отношению к контексту – общему условию взаимного понимания. Это также способы выделения самих позиций. В которых выражается личность, индивидуальность участников коммуникации.

Бахтин отмечает, что «всякое реальное целостное понимание активно ответно и является не чем иным, как начальной подготовительной стадией ответа (в какой бы форме он ни осуществлялся). И сам говорящий установлен именно на такое активно ответное понимание: он ждет не пассивного понимания, так сказать только дублирующего его мысль в чужой голове, но ответа, согласия, сочувствия, возражения, исполнения и т.п.» (3).

Таким образом, диалог выступает особым средством внутреннего обогащения, различения, плюрализации общего контекста или пространства понимания, которое устанавливается в определенной (исторической, бытовой и др.) ситуации. Диалог раскалывает целостность или единство общего пространства смыслового и ценностного контекста на различия (позиций), доводя все это до формирования нового как результата разрешения (или взаимопроникновения) противоположностей. Диалог показывает зависимость собеседников не только друг от друга, но в первую очередь от той проблемы, которую необходимо решить через процесс диалоговых коммуникаций. Причем данное решение является истиной для участников диалога, снимающей различия и самостоятельность их позиций. Поэтому результат диалога приобретает более высокий статус (как бы нормативность) по отношению к позициям участников.

Эти свойства диалога показывают, как разные формы коммуникаций становятся основанием производства (конституирования) некоторой более высокой и общей целостности (выраженной в текстовой, символической, ценностной, мировоззренческой или другой форме), которая становится в определенной мере способом организации действий участников диалога. Здесь получается, что диалог производит те социальные позиции (роли, нормы, принципы понимания и др.), которые закладываются уже в социально предметную деятельность и являются ее собственным ориентиром.

Но диалог – не только форма, которая рождает диалектику духовного производства. Он выступает основой движения и развития не только содержания духовной жизни, но и ее форм – пространства и времени. Здесь уместно обратиться к рассмотрению этих категорий Г.Гегелем, показавшим их связь друг с другом.

Определяя пространство, немецкий философ подчеркивал, что «пространство представляет собой следующее противоречие: оно обладает отрицанием, но обладает им так, что это отрицание распадается на равнодушные друг к другу прочные существования. Так как... пространство представляет собой лишь это внутреннее противоречие, то снятие им самим его моментов является его истиной. Время и есть наличное бытие этого постоянного снятия... Различие вышло за пределы пространства, а это значит, что различие перестает быть этим равнодушием... Это чистое количество как для себя налично существующее различие есть отрицательное в себе самом время; оно представляет собой отрицание отрицания, относящееся с собой отрицание... Истиной пространства является время; так пространство становится временем» (3).

В этой абстрактной форме Гегель выделил фактически содержательность, функциональную активность самих пространства и времени не только по отношению друг к другу, но и порождаемому в этих формах содержанию. Действительно, если истиной пространства является время, то именно это конституирует *приоритетность результата диалога* по отношению к позиции каждого из его участников. Ведь если их различия выступают как моменты внутреннего противоречия пространства, то снятием, отрицанием самих этих различий становится то *время*, в котором формируется и проявляется результат диалога. Именно такое время выражает инновационный статус результата, его собственное отличие от начального этапа и процесса. Через временную форму содержание результата диалога становится некоторым культурным (или другим) духовным феноменом, который начинает существовать в историческом процессе, т.е. в жизни общества, выходя уже за рамки формы диалога. Так, например, порождаются новые социальные роли. Так возникают новые социокультурные нормы, тексты, имеющие символически-регулятивный статус в обществе.

Таким образом, для духовного производства необходимо не просто бытие общества – объективные процессы деятельности и другие его проявления, но многообразие межсубъектных социальных коммуникаций, выступающих как различные проявления диалога. Здесь возникают новые пласты текстового и знакового пространства, символических форм и стилевых особенностей через самодостаточность личностных или коллективных позиций субъектов, в соотношении которых и идет переработка той социально представленной коллективной и индивидуальной субъективности, которая выступает потенциальным ресурсом культурных духовных нововведений.

Но для этого данные субъекты должны быть реально свободными и самодостаточными: их внутренний субъективный мир и ценностные ориентации должны проявляться и раскрываться в их собственном опыте, который не может быть объектом различных способов воздействия и манипуляций со стороны СМИ, государства, рыночной системы и т.д. Чем более адекватно «для себя» индивиды и сообщества могут быть в обществе, т.е. чем более истинной является их собственная позиция по отношению к внешнему миру, тем более адекватными для их современности выступают и формы их общения, а значит – и результаты диалога.

Для того, чтобы духовное производство было освобождено и очищено от различных искажений, оно должно опираться на культурные традиции которые способны формировать духовно и нравственно развитых людей. И так же, как воспроизводство жизни происходит только от самой жизни, так и духовное производство должно опираться на развитое пространство социальных коммуникаций, в которых индивиды и другие субъекты сохраняют свою реальную свободу и способность самореализации, так как оказываются «не перехваченными» другими средствами воздействия, далекими от реальной культуры.

Духовное производство так или иначе выступает как способ освоения индивидами

и коллективами социального времени, которое трансформируется в человеческую субъективность и выражается через пространство духовности. Специфический «аналог» этого процесса – коммерческие формы освоения инноваций. Действительно, основа эффективной работы любой фирмы – это превращение времени в пространство организации, которая представляет собой некий *«алгоритм» освоения времени через пространство*. Последнее приобретает свои организованные формы и структуры, в проявлениях которых и «высвечивается» (т.е. объективируется) то еще неявное содержание, которое скрыто в процессе своего развертывания или становления через время.

Действительно, любая коммерческая фирма выступает как особый механизм перевода инновационного процесса, заданного во времени, в формы пространственных структур, функций и т.п., необходимых для встраивания в координаты соответствующего сегмента рыночной системы. Чем более оптимальными и адекватными инструментами освоения соответствующего времени (как неоформленных инновационных возможностей) оснащается данная фирма, тем более успешной и рентабельной оказывается ее деятельность. Но это значит, что и духовное производство складывается как бы во встречном направлении. С одной стороны - в социальном процессе потенциально возникает некое новое содержание, которое выражает человеческую сторону бытия данного общества. С другой – должна возникнуть социальная и культурная форма восприятия (точнее – освоения) этого процесса (т.е. времени), которая может существовать как пространство. И наиболее общим и важным проявлением такой социально-коммуникационной формы – этого пространственного соответствия возникшему новому содержанию во времени - и выступает диалог. Но диалог оказывается продуктивным, если он осуществляется через формы диалектического развертывания. Но это означает, что чем более масштабными выступают стороны диалога (например, связь и соотношение эпох - их культур; межкультурные коммуникации; диалог таких социальных субъектов как народы, классы, различные общности), т.е. чем глубже они включены в исторический процесс – его время, тем более инновационным выступает результат такого взаимодействия, а значит – и само духовное производство открывает для человека новое смысловое пространство самореализации.

Именно в этом, как представляется, и заключается сегодня теоретическая и практическая актуальность данной проблемы, а также перспективы освоения и конструирования условий современного исторического этапа духовного производства.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Духовное производство. – М.: «Наука», 1981. С. 132.
2. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: «Искусство», 1979. С. 250.
3. там же, С. 247.
4. Гегель Г.В. Энциклопедия философских наук – в 3 т. Т.3. «Философия природы». – М.: «Мысль», 1975. С. 51-52.

## ПРОБЛЕМЫ НА ПУТИ МЕЖЭТНИЧЕСКОГО И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА

Для решения ряда проблем, которые стоят перед всем человечеством, а не отдельными странами, нужно разобраться в том, что происходит. Но разобраться с помощью наук о человеке и об обществе здесь лишь физикой или генетикой, сколь бы продвинутыми они ни были, мы не обойдёмся. Необходимо сделать наступивший век веком гуманитарных наук, для того чтобы выйти из разных тупиков, в которые мы попадаем практически ежеминутно. И количество этих тупиков, к сожалению, увеличивается. Что дальше: апокалипсическое обрушение или прорыв к новому человеку?

В начале XXI века значение наук о человеке вовсе не усилилось. За последние несколько лет ничего потрясающего не произошло, поэтому пока можно говорить о XX веке. Многие из этих наук, к сожалению, были остановлены сталинским режимом. Тем не менее, у нас были достижения международного уровня, например, работы Юрия Лотмана и его группы по семиотике. Это очень важная область – изучение не только языков, но и знаков, которыми пользуются люди (1). Что касается языков, то здесь возникает серьёзная проблема, можно даже сказать трагедия XXI века. Сейчас в мире примерно шесть тысяч языков, по прогнозам, к середине века останется шестьсот из них. Это огромная потеря, потому что это потеря разных способов описания внешнего мира. Таким образом, уничтожается культурное многообразие человечества. Уменьшение языков не стоит рассматривать как шанс возрастания возможности взаимопонимания между людьми, как уменьшение «вавилонского столпотворения». Так как, к примеру, ирландцы, говорящие на английском языке, без особых раздумий взрывали британцев, говорящих на том же английском. И таких примеров по всему миру очень много. Основные проблемы мира не языковые, а главным образом этнические и религиозные. Поэтому унификация языков ничего не облегчает.

Возникает вопрос: «Что необходимо для укрепления и увеличения межэтнического и межрелигиозного диалога?». Мир в последнее время находится в состоянии напряжения. По всей планете на этнической почве происходят конфликты, причём в тех регионах, где никогда никто, в принципе, и не ожидал. Вот, к примеру, происходящее сейчас противостояние между Россией и Грузией. Думаю, одна из главных необходимостей – установление взаимопонимания в сфере религии и философии. Если взять российско-грузинский пример, то сложность заключается в том, что оба народа православные. В недавнем прошедшем интервью, на канале EuroNews, Президент Грузии Михаил Саакашвили выразил своё мнение по поводу отношений с Россией. Он говорил о том, что необходимо заканчивать противостояние, что такие отношения неприемлемы для современной цивилизации, а также выразил желание Грузии вести диалог с Россией. В связи с этими высказываниями можно полагать, что российско-грузинские отношения, наконец-то, обретут положительный характер (2).

Как достичь гармонии в отношениях? Ответ заключён в очевидном. Необходимо подойти к этой проблеме с другой стороны, к примеру, не изучать, чем мы отличаемся, а постараться понять, что нас объединяет. Сейчас Европа настроена против мусульманства, мусульманство – против Европы, но никто не может дать разумный ответ - почему.

Межрелигиозный диалог является важным фактором преодоления межнациональных конфликтов. Наглядным примером тому может служить диалог религиозных лидеров Азербайджана и Армении при участии Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II, который способствовал заключению перемирия между участниками карабахского

конфликта. И вот уже много лет крупномасштабных военных действий в регионе не ведётся. В результате спасены десятки тысяч человеческих жизней.

Главное влияние межрелигиозного диалога на межнациональные отношения, их гуманизацию может идти через его воспитательное воздействие на население. Такой диалог влияет на сознание людей разных национальностей и вероисповеданий в духе толерантности, ненасилия и культуры мира. Он приучает членов общества видеть в лице человека иной национальности и иного вероисповедания не чужака, которого следует опасаться, а равноправного партнёра, заслуживающего доверия. Межконфессиональный диалог способствует формированию у населения уважения к религиозному плюрализму и культурному разнообразию.

Как отмечалось, многие религиозные деятели хорошо понимают необходимость и важность межрелигиозного диалога в современных условиях и даже предпринимают определённые шаги для его налаживания, однако преодолеть препятствия, стоящие на этом пути, им не всегда удаётся. Одним из таких серьёзных препятствий является позиция изоляционистов, которых немало практически в каждом вероисповедном сообществе.

Изоляционистски настроенная часть религиозных деятелей боится межрелигиозного диалога, опасаясь с одной стороны «потерпеть поражение» в ходе взаимодействия с другими конфессиональными общностями в сфере чисто богословской, а, следовательно, тем самым усилить позиции своих идейных конкурентов. С другой стороны, они опасаются того, что такой диалог может привести к ослаблению в рядах единоверцев неприязни к учению конкурирующей религии, что может активизировать интерес к ней. Но, пожалуй, больше всего их беспокоит то обстоятельство, что в ходе диалога происходит взаимное влияние его участников, которое расширяет их кругозор и побуждает уточнить (а может быть, и изменить) представление об учении и практике «чужой» религии и по-новому взглянуть на свою. «Диалоговый принцип последовательно реализуется через преодоление эгоцентризма каждой из сторон. Сомнение выступает при этом в качестве главного методологического принципа: сомнение перед лицом иной культуры, иного менталитета, иного мировоззрения» (3).

Чтобы «зло» пресечь, изоляционисты предпринимают достаточно разнообразные меры для предотвращения контактов с иноверцами. В качестве примера можно рассмотреть действия изоляционистов, имеющих достаточно сильные позиции в православии (и не только в русском православии). Именно такая категория рядовых верующих и представителей духовенства обвиняет церковных иерархов в ереси за то, что последние идут на контакты с иноверцами. Они же выступают за прекращение участия Русской православной церкви в экуменическом движении, и в частности, в деятельности Всемирного Совета Церквей (Грузинская и Болгарская православные церкви уже заявили о выходе из этой международной организации) (4).

Изоляционисты выступают против глобализации в целом, объявляя её антихристианской затеей. Участники «Круглого стола» по проблемам глобализации, состоявшегося в Государственной думе Федерального Собрания Российской Федерации 23 января 2001 года, – депутаты Государственной Думы, священники, монашествующие и миряне – представители десяти епархий Русской православной церкви, а также представители православных общественных организаций и средств массовой информации в специально принятом Заявлении демонстрируют категорическое неприятие глобализации. Собравшиеся на встречу обращаются к представителям законодательной и исполнительной власти страны, и, прежде всего, к Президенту Российской Федерации В.В. Путину с просьбой «создать комиссию при Совете Безопасности с целью определения вреда интересам России от участия в главных глобализационных проектах и разработки национальной альтернативы», а также всемерно содействовать разработке и принятию законов, «обеспечивающих антиглобализационную безопасность России и ее граждан» (5).

Несомненно, глобализация – явление противоречивое. Она имеет как позитивные, так и негативные стороны. Последние достаточно тесно связаны с глобальными проблемами человечества (экологическим и демографическим кризисами, международным терроризмом и т.д.). Остро стоит проблема неравномерного распределения благ и издержек, которые несёт глобализация. Однако это вовсе не значит, что нужно бороться против глобализации как таковой.

Новая религиозная ситуация, сложившаяся в мире в последние десятилетия, усиление межконфессиональных противоречий, бурное проявление религиозно-политического экстремизма, переплетающегося с международным терроризмом, требуют от работников государственных органов, педагогов, работников средств массовой информации религиозоведческих и этнологических знаний. Отсутствие таковых приводит нередко к усилению религиозной нетерпимости, оскорблению религиозных чувств граждан, обострению межнациональных отношений, а нередко становится препятствием на пути организации межрелигиозного диалога.

Необразованность в вопросах религиозных учений, способствуя возвращению религиозного фанатизма, нередко питает религиозный и религиозно-политический экстремизм. Наглядным свидетельством тому являются события на Ближнем Востоке, на Кавказе и в других регионах планеты. В сфере политической пропаганды такая необразованность проявляется в выступлениях псевдоправославных идеологов, зовущих любой ценой внедрить в России православную монархию, и их мусульманских собратьев, призывающих единоверцев создать исламские государства на территории районов традиционного проживания российских мусульман, обвиняя в предательстве интересов этноконфессиональных общностей всех, кто с ними не согласен.

Чтобы изменить положение к лучшему, недавно в систему среднего образования было введено преподавание религиозоведения и этнологии. Таким образом, появилась потребность в подготовке квалифицированных преподавателей этих дисциплин. Будем надеяться, что эту проблему наше правительство решит в рамках приоритетного национального проекта «Образование».

Эффективным средством расширения и углубления межрелигиозного диалога и участия конфессиональных организаций в воспитании населения в духе культуры мира и ненасилия могут служить центры культуры мира, создаваемые в последнее время в различных регионах страны, такие как Российский центр культуры мира и ненасилия имени Л.Н. Толстого. Также было бы целесообразно в таких центрах создать секции межконфессионального сотрудничества.

Религиозные организации различных конфессий могли бы сообща проводить вместе с учёными различные исследования и встречи, посвящённые проблемам межэтнической и межконфессиональной толерантности, преодоления религиозно-политического и националистического экстремизма, по профилактике межрелигиозных и межнациональных конфликтов. Положительные результаты могла бы дать организация в духовных учебных заведениях чтения циклов лекций по упомянутым проблемам, так же как и по вопросам культуры мира (6).

Эффективность воспитательной работы в духе культуры мира может существенно возрасти, если к чтению лекций в духовных учебных заведениях будут привлекаться религиозные наставники различных конфессий. Сами по себе такие факты будут убеждать будущих служителей религий и верующих в реальной возможности взаимопонимания и сотрудничества последователей различных вероисповеданий, что явится стимулом для расширения межрелигиозного диалога.

Таким образом, имеется в наличии острая необходимость разностороннего межрелигиозного взаимодействия, у религиозных общностей имеется немало совпадающих интересов как на страновом, так и на общепланетарном уровнях, многие ценности у различных религий являются общими, мировая общественность и международные организации показывают свою заинтересованность в межрелигиозном

диалоге и предпринимают немалые усилия для организации такого диалога. Дело теперь за доброй волей религиозных лидеров разных уровней.

#### **Литература**

1. Лотман Ю. М. Феномен культуры // Семиотика культуры. Труды по знаковым системам. Вып. X. Уч. зап. Тарт. ун-та, выш. 463. - Тарту, 1978.
2. Интервью Президента Грузии Михаила Саакашвили на канале EuroNews, январь 2008.
3. Василенко И.А. Политическая глобалистика. - М., 2000.
4. Российская еженедельная католическая газета «Свет Евангелия». №7, 2001
5. Глобализация: личные коды как проблема мировоззренческого выбора современного человека. Заявление участников «круглого стола», состоявшегося в Государственной думе 23.01.2001 г. // Завтра. - 2001. - №6.
6. Нуруллаев А.А. Проблемы диалога религий в эпоху глобализации. // Вестник Российского университета дружбы народов. - Серия: Политология. - 2001. - № 3

**УДК: 316.334**

**Г.М. Мендикулова**  
**(г.Алматы, Республика Казахстан)**

## **ПРОБЛЕМЫ ЭТНИЧНОСТИ И ПОЛИЭТНИЧНОСТИ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ДЛЯ ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕИ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

Как известно, многие проблемы полиэтничного Казахстана на современном этапе имеют первопричину в исторических миграциях. Миграции происходили всегда, но именно в последние два столетия они стали значимым фактором изменения этнических и этнополитических процессов в мире. В настоящее время феномен миграций, как никогда ранее, становится исключительно интенсивным процессом, охватывающим собой уже не только и не столько отдельные регионы, но и весь мир в целом [1]. Глобализация поставила перед национальными государствами новые вопросы – как совместить национальный суверенитет и внешнюю зависимость от мировых финансовых, технологических и экономических вызовов современности; неделимость и целостность государства - с правом наций на самоопределение, и т.д.

Восстановление картины исторических событий, происходивших и происходящих под воздействием миграций, исследование и анализ их сути могут способствовать формированию объективного представления о судьбе титульной нации и этнических групп - диаспор, проживающих в Казахстане, и более ясному пониманию их современных проблем и поиску их решений [2].

Сначала обратимся к кратким теоретическим разработкам по дефинициям «этничность» и «полиэтничность», необходимым нам для лучшего понимания сегодняшних реалий, на основе которых формируется национальная идея Республики Казахстан.

Как известно, этнос и этничность [3] становятся основными категориями для этнической идентификации индивида, так как осознание с его стороны своей принадлежности к данному этносу и означает этническую идентификацию. Этноты являются той категорией человеческого единства, которое поддерживается, благодаря внутренней связи ее членов, наиболее ярко проявляющейся в их самосознании, позволяющего каждому индивиду идентифицировать себя с данной этнической группой или этносом в целом. Следует отметить, что «этническая идентификация базируется, прежде всего, на осознании общности происхождения, традиций, ценностей, верований, ощущения исторической и межпоколенной преемственности. Механизмы этнической

идентификации имеют субъективную, психологическую природу. Но при этом этничность обуславливается и поддерживается факторами, существующими для каждого отдельного индивида объективно» [4].

Так как остальные признаки этноса подвергаются трансформации, и не всегда удается, опираясь только на них, выделить общность как некую целостность, то этническое самосознание остается практически единственным критерием, благодаря которому можно объединить людей в данную группу. Этнос, проживая в определенных географических и климатических условиях и приспособляясь к ним, усваивает некоторые стереотипы, ментальные установки, определяет традицию, создает этническую историю [5].

История этносов может служить пониманию проблем межнациональных отношений, формированию общеказахстанского патриотизма. Исследование феномена полиэтничности Казахстана, как в плане его формирования, так и дальнейшего развития, способствует консолидации всего общества, от чего, в свою очередь, зависит поддержание стабильности в стране, а также национальная и региональная безопасность.

Полиэтническое население любой страны является уникальным этническим организмом, научное осмысление развития единства и многообразия которого необходимо для успешного функционирования государства. Как известно, на сегодняшний день большинство современных государств мира определяются как полиэтнические. Их численность варьируется в зависимости от применяемых международными организациями, исследователями критериев (свыше 5 % удельного веса не титульных этносов/этноса в составе всего населения и т.д.).

Республика Казахстан по всем параметрам относится к полиэтничному и поликонфессиональному государству, в котором проживает чуть более 15 миллионов человек, находится в центре различных миграционных потоков. Масштабные миграционные потоки оказывали и оказывают значительное, в основном позитивное, влияние на развитие Казахстана. Любое государство, особенно такое многонациональное как Казахстан, для обеспечения собственной безопасности и во избежание распада исторически сложившейся общности народов, проживающих на его территории, должно выявлять и согласовывать их национальные интересы, учитывать этнический фактор в процессе принятия решений, своевременно выявлять источники обострения напряженности в межнациональных отношениях и использовать государственно-правовые механизмы для нахождения компромисса и разрешения противоречий цивилизованным путем.

Как известно, консолидация общества и возрождение духовности являются одними из основных положений, необходимыми для развития концепции национальной идеи. Изучение формирования национальной идеи и ее состояния в странах мира заключается в том, что выживание, сохранение и развитие человека, народа и государства невозможно без адекватной национальной идеи. Национальная идея - это краткая формула, отражающая основные чаяния народа. Национальная идея отождествляется с понятием государства, содержит основной принцип будущего устройства жизни народа.

Безусловно, что национальная идея должна выражать приоритеты мировоззрения, общие для людей всех этнических групп, конфессий, с разными политическими убеждениями, населяющих Республику Казахстан. Необходимо также учитывать, что национальная идея казахстанского народа – это национальная идея всех людей, живущих на территории Республики Казахстан, независимо от этнической принадлежности.

Особо хотелось бы сказать о значении формирования национальной идеи Республики Казахстан для казахов, проживающих за пределами своей исторической родины. Думается, что в данном случае, национальная идея Республики Казахстан представителями казахской ирреденты и диаспоры [6] должна быть воспринята всеми соотечественниками, живущими за пределами Казахстана, и оказывать через них влияние на формирование и развитие национальных идей стран, гражданами которых они являются, или в которых они живут. Не следует забывать, что представители, как казахской ирреденты, так и диаспоры,

являются частью казахского народа, отделенного от своего этноса только государственными границами.

Таким образом, проблема идентичности и связанные с ней вопросы нациестроительства, национальной идеи, межэтнического или межрелигиозного взаимодействия становятся сегодня ведущими императивами, причем, как со знаком плюс, так и со знаком минус. Отрицательный аспект проявляется в негативных формах решения проблем, что вызвано, в том числе и вопросами нациестроительства в особенно молодых независимых государствах. Положительный момент связан с тем, что путем постановки данных вопросов и при условии их грамотного решения, происходит своего рода катарсис, очищение, позволяющие использовать приведенную в гармонию ситуацию в качестве мощного фактора, своеобразного мотора-ускорителя на пути к ускоренному развитию (оперируя научными категориями - на пути безболезненной адаптации самой системы к современным условиям развития). Именно поэтому решение данных вопросов должно иметь приоритетный характер и не может осуществляться, используя лишь одну из своих характеристик, а именно: вопросы традиций должны идти в ногу с модернизацией и открытостью во внешний мир. В таком случае процесс адаптации может пройти с минимальными потерями.

В Институте востоковедения МОН РК по линии прикладных исследований впервые проводится системное и комплексное изучение и анализ проблем, связанных с феноменом миграции как причинности формирования полиэтнических обществ в мире, особенно в следующих странах: Китай, Индия, Республика Корея, Великобритания, Франция, Россия, Узбекистан и Саудовская Аравия, а на основе их изучения будут предложены основы концепции национальной идеи Республики Казахстан.

Думается, что такой компаративный подход даст нам возможности определить положительные и негативные аспекты в развитии полиэтнических государств. А на изучении опыта национальных идей в выше перечисленных странах даст возможность учитывать исторические, психологические, межэтнические и другие факторы, влияющие на выработку национальной идеи как основы устойчивого развития Казахстана на современном этапе, и отвечающей всем реалиям современного полиэтнического казахстанского общества.

### Литература

<sup>1</sup> Миграция во взаимосвязанном мире: новые направления деятельности. Доклад Глобальной комиссии по международной миграции. – М., 2006. – С. 6.

<sup>2</sup> Алексеенко Н.В. Население дореволюционного Казахстана. - Алма-Ата, 1981; История Казахстана и Центральной Азии. Учебное пособие /Абусейтова М.Х., Абылхожин Ж.Б., Кляшторный С.Г., Масанов Н.Э., Султанов Т.И., Хазанов А.М. - Алматы: 2001; История Казахстана. Очерк. – Алматы, 1993; Мендикулова Г.М. Обряды и традиции народов Казахстана - Алматы, 2005; Мендикулова Г.М. Полиэтнический мир Казахстана // Достык – Дружба. – Алматы, 2005. № 5 (17), Байгарин Р. Национальный вопрос в полиэтническом государстве (Казахстанский опыт) // Россия и современный мир, 1998, № 20. - С. 113-117; и др.

<sup>3</sup> Glazer N. Moynihan D.P. Introduction // Ethnicity: Theory and Experience / Ed. by N. Glazer, D.P. Moynihan. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1975. p. 1-14; Jenkins R. Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power// Ethnic and Racial Studies. 1994. Vol. 17. № 2. p. 197-223; и др.

<sup>4</sup> Скворцов Н.Г. Проблема этничности в социальной антропологии. - СПб: СПбГУ, 1997.

<sup>5</sup> Бромлей Ю. Этнос и Бромлей Ю.В. Очерки истории этноса.- М., 1983; Бромлей Ю.В. Этнос и этнография.- М., 1973; Бромлей Ю.В. Этносоциальные процессы: теория, история, современность.- М., 1987; Huntington, Samuel P. Who Are We? America's Great Debate. London, Simon and Schuster: The Free Press, 2004. p. 319-321; Giesen, Bernhard. Intellectuals and the German Nation. Collective Identity in an Axial Age. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, и многие др.

<sup>6</sup> Мендикулова Г.М. Казахская диаспора: история и современность. - Алматы, 2006.

## КАЗАХСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ АЛТАЙСКОГО КРАЯ В 20-30Х ГОДАХ XX ВЕКА

Основная часть казахов Алтайского края была сосредоточена в четырех пунктах: в Кулундинской степи Славгородского уезда, в Коростелевской степи Рубцовском уезда; на границе Монголии и наконец, в урочище Укок Бухтарминского уезда Семипалатинской губернии. /337/ Согласно информации газеты «Известия Сиббюро ЦК РКП(б)» в 1920 году казахского населения в Сибири насчитывалось 58.176 человек, без учета данных по Якутской, Ойратской и Бурят-Монгольской областей. /1/

В начале 20-х годов в связи с созданием Казахской автономной республики была определена линия границы с Сибкраем. Во второй половине 1920 года из 15 волостей Змеиногорского уезда образован Бухтарминский уезд, который в июне 1921г был включен в Семипалатинскую губернию. По постановлению ВЦИК от 13 июня 1921 г 10 волостей Змеиногорского (Рубцовского) уездов вошли в Усть-Каменогорский уезд Семипалатинской губернии и 10 волостей в Семипалатинский уезд. /2/ Казахстану также была передана Коростелевская степь, где проживало 5 тысяч казахов. /3/

На 1 января 1926 г в Сибири существовало 43 казахских сельских совета, из них 13 в Алтайской губернии ( Славгородском - 9, Бийском -2, Рубцовском -1, Горно-Алтайской автономной области 1 сельский совет.) /4/ По количеству сельских советов можно определить, что основная масса казахов Алтайского края проживала в Славгородском округе. Этот округ включал в себя обширную территорию Кулундинской степи. Эти выводы подтверждают и данные Всесоюзной переписи населения 1926 года.

Всего по данным переписи 1926 года в Сибкрае проживало 49.293 казаха, из них 17 807 человек или 36,1 процент всех сибирских казахов проживало на территории Алтайской губернии

Таблица 1

Казахское население Алтайской губернии 1926 г

Округ	всего чел.	сельское чел.	в %	Из них грамотн. чел.	в %
Барнаульский	343	198	7,7	39	19,69
Бийский	215	2163	9,4	378	17,47
Рубцовский	3009	1970	6,1	182	9,24
Славгородский	9590	9410	8,1	945	10,04
Горно-Алтайский	2326	2322	9,8	274	11,8
Каменский	364	359	8,6	88	9,1
<b>Итого</b>	<b>17807</b>	<b>16422</b>	<b>2,2</b>	<b>1906</b>	<b>11,6</b>

Всесоюзная перепись населения 1926 г .Сибирский край: Отдел I.М.,1928. -С. 20-21,30,36,59-60,70,72-75.

Как видно из приведенной таблицы, подавляющая часть казахского населения Алтайского края - 16,422 чел. или 92.2 процента - проживало в сельской местности. Самое большое количество казахов было зарегистрировано в Славгородском округе - 9,590 человек или 55.8 процента. Командованные и административные методы коллективизации нанесли урон казахскому аулу, где не закрепились даже

простейшие кооперативные объединения. В погоне за высокими процентами коллективизации местные органы не учитывали тот факт, что казахские аулы создавались, дробились и распадались по родовому признаку. В одном из официальных документов говорилось о том, что в национальных районах «бедняки и середняки живут по патриархально-родовым традициям и благодаря этому находятся под влиянием баев, в этом играют роль и религиозные законы. Борьба зачастую ведется между отдельными родами, а не между богатыми и бедными. Богатые сами выдвигают на должности бедняков и середняков из своего же рода, и они защищают интересы богатых». /5/ Байство опиралось на экономическую мощь, используя национально - бытовые традиции и остатки родовых пережитков, оказывало порой решающее влияние на бедняцко-середняцкие слои.

В постановлении бюро Горно-Алтайского обкома от 30 октября 1930 года о работе партийной ячейки Казахского сельского совета Кош-Агачского аймака отмечалось: «В отношении баев ячейка вообще проводила попустительскую линию - не добивалась обложения баев сельскохозяйственными налогами в индивидуальном порядке, баи наравне с беднотой и середняками участвовали в общих и бедняцких собраниях, заседаниях советских и других организаций». /6/ Местные советские органы отрицали любую возможность сотрудничества с представителями казахского байства. Когда, например, бай Кожубаев из Кош-Агачского аймака обратился с заявлением: «Желая помочь бедняцкому населению, я предлагаю кредитному товариществу свои услуги, заключающиеся в нижеследующем: прошу принять от меня 40 голов скота, которые и выдавать в ссуду беднякам», ему в этом отказали, обвинив его в стремлении задобрить бедноту и получить право голоса. /7/

Надо отметить и тот факт, что 3 октября 1928 г Сибкрайисполком постановил не проводить конфискацию байских хозяйств Сибири. О данном решении крайисполком информировал президиум ВЦИК, подчеркнув при этом, что впредь до выяснения результатов конфискации на территории Казахстана Сибирь воздерживается от аналогичных шагов. Это решение утратило свою силу в 1930 году, когда повсеместно в Сибири начались компании по конфискации байского имущества. Казахское крестьянство не воспринимало меры властей, направленные на конфискацию имущества баев и их выселение: весь аул поднимался на защиту. Байам возвращался конфискованный скот, они восстанавливались в правах.

Коллективизация сельского хозяйства сопровождалась и политикой оседания кочевого казахского населения. Выбор пунктов оседания иногда решался вне связи с задачами организационно - хозяйственного укрепления колхозов, не учитывались материальные затраты, связанные с переселением, игнорировались исторически сложившиеся хозяйственно-бытовые особенности. Это вызывало недовольство местного населения. Оседание казахского населения отнюдь не предлагало повсеместного и немедленного перехода к земледелию. Большинство национальных колхозов находилось в высокогорной местности, с коротким вегетационным периодом и ранними августовскими заморозками. В одних точках земледелие по климатическим и природным условиям было практически невозможно, а в других - требовалась большая подготовительная работа. Колхозы не располагали морозоустойчивыми сортами зерновых, не имели достаточных навыков ведения полеводства. Несмотря на это, планирующие органы насаждали земледелие, принуждали засеять поле пшеницей, где в силу климатических условий гибель посева была неизбежна.

Комиссия крайкома выявила 80 точек, на которых «Национальные колхозы, переводимые на оседлость, занимаясь полеводством не только не получали дохода от посева пшеницы, а иногда и других культур, но даже терпели убыток. и вынуждены были за счет доходов от животноводства приобретать хлеб для выполнения обязательств по хлебосдаче». /8/

Национальные колхозы также испытывали острый недостаток хлеба. Все это привело к тому, что начался массовый убой скота. По сравнению с 1929 г поголовье крупного рогатого скота по Горно - Алтайской области сократилось к 15 марта 1930 г. на 43 процента, овец на 35 процентов и лошадей на 23 процентов. Еще хуже сложилась картина в полукочевом Усть-Канском районе, где поголовье скота сократилось соответственно на 47; 59; 55 процентов. /9/ В результате в ряде мест вспыхивали восстания против советской власти. В конце 1929 г. в Кош-Агачском аймаке, в местности Каракем, был создан отряд «в 140 человек великолепно вооруженных, вплоть до пулемета». /10/ К ним присоединился один из аулов, восставших набралось до 300 человек. Восстание возглавлял бай Сагил Акынов, глава казахского рода Саргалдак. Руководители восстания установили связь с синьцзянскими казахами и вели агитацию за откочевку из Кош-Агача за границу. В местной печати в то время часто приводились сведения о ликвидации колхозов вследствие откочевки казахов. /11/ Этот факт доказывает, что откочевничество в Китай, а некоторых случаях и в Казахстан приобрели массовый характер, особенно в горных районах Алтая. Навстречу этим беженцам шли казахи-откочевники из Казахстана в различные регионы Западной Сибири.

Откочевки приобрели массовый характер в годы сплошной коллективизации и массового оседания кочевников (20-30 г.). В этот период темпы и рост миграции населения вызывались не столько естественной внутренней закономерностью развития общества, сколько субъективными, волюнтаристскими, порой просто преступными решениями. Политика большого скачка, проведение ряда переходных мер «революционно-демократического» характера советизация аула, земельно-водная реформа, передел пахотных и сенокосных угодий, отход от НЭПа, грубейшие ошибки, перегибы в коллективизации сельского хозяйства и переход на оседлость - в одночасье разрушили вековой уклад жизни миллионов казахов, вызвали страшный голод, толкнули значительную часть населения в города, усилила миграционный процесс коренных жителей республики за ее пределы. /12/

По данным демографа М. Татимова, из 6 млн. 200 тыс. жителей республики в 1931-1953г.г. погибло от голода 2 млн. 100 тыс. человек. За пределы Казахстана откочевало 1 млн. 100 тыс. человек, из них 616 тыс. безвозвратно, а 414 тысяч впоследствии вернулись в Казахстан.

В сводке Наркома Финансов от 9 августа 1931 сообщалось, что в хозяйствах, откочевавших за пределы Казахстана после учета 1930 г., были включены сведения только 27 районов. Согласно им за пределы Казахстана ушло 35.597 хозяйств и они увели с собой 893.074 поголовья скота. 2.100 колхозов с 27.348 поголовья скота направились в Сибирь. /14/

Начавшееся в октябре 1931 г. переселение казахов в Сибкрай России своего апогея достигло в январе-феврале 1932 года. К этому времени здесь насчитывалось около 50 000 казахов. Сначала этим переселением были охвачены только районы, непосредственно прилегающие к Казахстану, но через некоторое время по мере увеличения потока голодных беженцев значительное их количество продвинулось и в центральные районы края, в Новосибирск. По грубому и очевидно, преуменьшенному подсчету, казахов насчитывалось в Славгородском районе около 10 000, Баевском около 1 500, Ребрихенском 2.500 и Алейском более 3.000 человек. Значительный наплыв наблюдался в Шипуновском районе, на всей территории бывшего Рубцовского округа, много казахов было в Ойратии, Бийске, Барнауле. /15/

Таковы некоторые эпизоды истинные цены большевистского реформаторства. Человеческими жизнями оплачивалось любое переустройство и нововведение. Первые же попытки руководителей края осуществить план «социалистического

переустройства аулов” обернулись бедствием. Огромные массы казахов покидали места традиционного кочевья, спасая себя и остатки своего имущества. Казахи-кочевники разошлись по городам, поселкам и кишлакам с единственной целью - выжить. Но без лошадей и верблюдов кочевнику трудно было преодолеть огромные расстояния в несколько сот, а то и тысяч километров. И тем немногим, которые смогли преодолеть этот путь, предстояло еще пройти через много суровых испытаний, унижений, для того чтобы сохранить свою жизнь.

Установить точное количество откочевников невозможно. Большая их часть находилась в постоянном движении.

Сопоставление данных Всесоюзных переписей населения 1926 и 1939г.г. создает ясную картину динамики казахского населения Сибири в межпереписной период.

За рассматриваемый период численность казахского населения Сибири выросла с 49.295 человек до 99.479 чел. или на 202 процента. Самый высокий процент прироста отмечен в Новосибирской области - на 1346 процента. Особенно поражает прирост городского казахского населения - с 74 чел. в 1926г. до 8.761 чел. в 1939г. Сельское население области увеличилось в 8 раз. Такой высокий прирост был результатом в первую очередь вербовки рабочих казахов на предприятия и стройки Сибири. А также то, что кампания по возвращению откочевников в Казахстан в меньшей степени коснулась отдаленной Новосибирской области, поэтому большая часть казахов осела там.

Таблица 2

**Динамика казахского населения Сибири между переписями  
1926 и 1939 гг.\***

Области	1926			1939		
	всего	из них		всего	из них	
	человек	городск.	Сельск.	человек	городск.	сельск.
Алтайский край	17.807	1.385	6.422	27.595	2.281	25.514
Новосибирск	1.485	74	1.411	19.995	3.761	11.232
Омская	30.003	586	29.417	51.891	2.423	49.468
<b>Итого</b>	<b>49.295</b>	<b>2.045</b>	<b>47.250</b>	<b>99.479</b>	<b>13.465</b>	<b>86.014</b>

\* Всесоюзная перепись населения 1926 Сибирский край. М.,1928,С.20-21,26-27,30,36,59-60,70,72-73; Всесоюзная перепись населения 1939г., Основные итоги. - М.,1992.С.59,61,62.

В Алтайском крае по переписи 1939 г. проживало 2.498.597 человек, из них казахи 27.595 чел или 1.1. процента ко всему населению. В Горно-Алтайской области их доля составила 2.6 процента (4.280). Откочевники в Ойратию прибыли в основном из Монголии и прилегающего Чингистайского района Восточно-Казахстанской области. Как отмечают монгольские историки, в период с 1929-1939г.г. из Монголии дважды были предприняты переселения казахов в Кош-Агачский район. Какая-то часть в последующий период вернулась обратно. /16/

Сведения об удельном весе казахов в численности населения Алтайского края можно получить из следующей таблицы.

## Национальный состав населения Алтайского края.\*

Территория	Наиболее многочисленные национальности	Все население		В том числе	
		число лиц	к итогу	городское население	сельск. насел.
Алтайский край	1. русские	2139957	85,6	375078	1764879
	2. украинцы	191821	7,8	16914	174907
	3. ойраты	43847	1,7	3063	40784
	4. немцы	33203	1,3	1914	31289
	5. мордовцы	30779	1,2	3701	21078
	6. казахи	27595	1,1	2281	25314
	7. прочие	31395	1,3	8443	22952
	итого:	249859	100	411394	2087203
в т. ч. Ойратской автономной области.	русские	114209	70,4	20171	94038
	ойраты	39285	24,2	2807	36478
	казахи	4280	2,7	84	4196
	прочие	4405	2,7	983	3422
	итого:	162179	100	24045	138134

\*Всесоюзная перепись населения 1939 года: Основные итоги./Под ред. Ю.А. Полякова. М.: Наука, 1992. С. 59.

Согласно данной таблице, к 1939 году казахи являлись одним из многочисленных национальностей Алтайского края.

Однако, по сравнению с 1937 годом, в 1939 году численность казахов в Алтайском крае сократилась на 1.044 чел. Видимо, это результат возвращения части казахов обратно в Казахстан. Такая же ситуация имела место и в Новосибирской области, там численность казахов сократилась на 2.295 чел. А в Омской области, наоборот произошел рост - на 2.206 чел.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Административно - территориальное деление Сибири ( август 1920 -июль 1970 г). Справочник. Новосибирск - : Зап-Сиб. книж. изд-во, 1966 - С.21.
2. ЦГА РК. -Ф.196. -Оп.1. -Д.95. -Л.68.
3. Сибирский революционный комитет (Сибревком) август 1919 - декабрь 1925. Сборник документов и материалов. - Новосибирск: Зап. - Сиб, книж. изд-во., 1959. - С.565.
4. Всесоюзная перепись населения 17 декабря 1926г. Краткие сводки. Вып.IV. Народность и родной язык населения СССР.-М., 1928.-С.5.
5. Очерки по истории Горно-Алтайской автономной области. -Горно-Алтайск, 1973. -С.205.
6. Там же. -С.196.
7. Балтабаева К.И. Казахи и татары Западной Сибири (1919-1932г.г.). -Алма-Ата: Гылым. 1992. -С.77.
8. Там же. -С.60
9. ГАВКО. -Ф.139.-От.1.-Д.22. -Л.100.
10. Там же. -С.97.
11. Асылбеков М.К. Миграционные процессы и их влияние на современную демографическую ситуацию в Казахстане // Вестник. НАН Казахстана. - 1995. - № 6. - С. 37.
12. АП РК. - Ф. 141. - Оп. 17. - Д. 607. - Л. 1; Там же. - Ф. 141. - Оп. 1. - Д. 5233. - Л. 80.
13. Там же. - Ф. 141. - Оп. 1. - Д. 1675. - Л. 3.
14. Там же.- Д.4851. -Л.9.
- 15 Там же. - Ф.141. -Оп.1. -Д.5192. -Л.42
16. 16. Камалашулы Б. Монголиядағы қазақтардың салт-дәстүрлері. - Өлгий, 1995. - С. 149.
17. Всесоюзная перепись населения 1937 г. Краткие итоги. - М.: Изд-во АН СССР, 1991. - С. 86. 90; Всесоюзная перепись населения 1926 г. Сибирский край. - С. 20-21, 26-27, 30, 36, 59-60, 72-73; Всесоюзная перепись населения 1939 г. Основные итоги. - С. 59, 61, 62.

**СОЦИАЛЬНЫЕ ПРЕДЕЛЫ ЭТНИЧЕСКИХ<sup>1</sup> ИЗМЕНЕНИЙ В  
ГЛОБАЛЬНОМ<sup>2</sup> ИННОВАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ**

Интеграция людей в глобальную целостность - главная тенденция современности. При этом данный процесс связывается исключительно с глобальными инновационными процессами, которые приняли стратегически важный характер. Инновационность глобализма в современном мире заключается в очевидном динамизме этнической интегрированности. «Преобладающими становятся этнообъединительные процессы, о чем свидетельствует как внутриэтническая консолидация и интеграция в разных регионах мира, так и отмеченная нами все более отчетливая тенденция повышения удельного веса крупных наций и преимущественного увеличения их численности... Человечество движется к стиранию генетических барьеров между огромным количеством различающихся по своим основаниям популяций, к полнейшему использованию своего генетического потенциала<sup>1</sup>. В таких сложных условиях взаимосвязей и взаимозависимостей человек должен быть подготовлен к жизни в новом глобальном инновационном обществе. Чтобы правильно выбрать стратегию развития, необходимо ясно представить сложившуюся реальную ситуацию и наиболее эффективные сценарии формирования современного глобального мира. Для этого необходимо определить пределы происходящих инновационных изменений, чтобы отыскать возможности конструирования нового социального пространства, которое будет организовано по новым правилам, служащего полем развития в новом, еще не исчерпанном направлении. Именно ясное понимание содержания и структуры социальных пределов, претерпевающих изменения в результате реализации какого-либо социального плана или проекта, даёт возможность объективного понимания и оценки его целей и сути, лишает возможностей манипуляций сознанием, позволяет сделать осознанный выбор и занять чёткую позицию.

Понятие «социальный предел» выступает научной и мировоззренческой универсалией, которая прежде явно не осознавалась в таком качестве, хотя не явно функционировала во всём социальном опыте человека и общества, в их деятельности, взаимодействии и поведении. В отечественной и в зарубежной философско-методологической литературе не существует пока более или менее однозначного, достаточно обоснованного определения содержания понятия «социальный предел», способного отразить сущность и наиболее характерные черты данного феномена. Разночтения в дефинициях являются естественным следствием многослойности, многосторонности, необычайной многогранности феномена предела в человеческом обществе.

Уже в античном философском дискурсе произошло теоретическое размежевание между философами, рассматривающими предел как «приземленное» (Аристотель) начало, как мыслимую для человеческого существа сущность, атрибут и необходимое свойство вещи и «идеального» (Платон) начала, диалектика которого оказывается недоступной пониманию человека, так как предел устанавливается свыше. В дальнейшем данное размежевание углубилось в эпоху Нового времени, когда рационалистические теории (начиная с Р. Декарта и заканчивая К. Марксом) считали предел необходимой объективной ступенью/этапом развития материи (соответственно общества и человека) и экзистенциальными теориями, где предел мыслился как недостижимый абсолют, как горизонт, вечно манящий, открывающий бесконечное движение навстречу скрытым возможностям (парадокс Мебиуса). Самое детальное изучение пределы (в различных интерпретациях) находят в переходные эпохи, характеризующиеся драматизмом, напряженностью экзистенциальных переживаний, конфликтностью.

В социуме предел выступает как принцип связи, процессуальное основание возможных отношений действительности, где возникают, сходятся и пересекаются различные смысловые линии. Предел составляет условие экспозиции общества или, иначе говоря, общество нуждается в пределе в качестве места развёртывания собственного будущего. *Социальный предел - это ряд взаимосвязанных событий, модификаций, трансформаций, социокультурных и структурных изменений. Предел как вершина процесса изменений может фиксироваться на различных уровнях социальной системы, от отдельного индивида, социальной группы и организации, до общества в целом, включая и все человеческое сообщество.* Для каждой ступени социального процесса характерна конкретная форма предела. При этом сами социальные пределы эволюционируют вместе с социальными системами, и при усложнении содержания, факторов и критериев социальной системы усложняются и критерии социального предела. Благодаря аккумуляции, «обобщению» содержания этих этапов, пределы концентрируют элементы механизма развития во все меньших пространственно-временных масштабах. Предел подводит общество к той черте, когда встает необходимость выбора: или оставить все как есть, или перейти на новую стадию. Необходимость выбора возникает в сам момент предела как поиск новых ориентиров. При этом выбор связан со свободой, т.к. только на этом уровне в ситуации выбора можно осознать свою свободу. На это обращали внимание экзистенциалисты. Свобода – сам выбор, значит, когда нет возможности выбора, нет свободы. Таким образом, предел заставляет общество и его членов приблизиться к главному – осознанию своей свободы, поэтому предел является положительным элементом в бытии общества, т.к. помогает раскрыть его сущность - обеспечить свободу своим членам. Однако осознание свободы, в свою очередь, также может привести к пределу, об этом говорил еще Фихте. Таким образом, социальный предел представляет собой совокупность коренных преобразований в структуре социального организма, которые приводят общество на новую ступень развития.

В пределе проявляются уже оформляющиеся новые структуры, в нем возможна любая возможность. Предел, во-первых, – это пространство становления новой ситуации; во-вторых, предел является диалектической категорией, так как служит переходным этапом, средством для достижения стабильности. Здесь соблюдается древний принцип – «и последний становится первым», когда последнее (конец) старой системы, становится первым (началом) новой системы; в-третьих, предел развития общества складывается из нескольких отдельных стадий, достижение его влечёт переход на более высокий/низкий уровень существования. Предел развития заканчивается достижением последнего уровня и переходом в состояние финала (абсолютного конца). Таким образом, совершенствование человеческого общества складывается из множества предельных состояний, но в целом является беспредельным или бесконечным.

Общая схема развития предела в обществе такова:

Фаза расширения – хаос (максимальное накопление количественных изменений);

Фаза сжатия – эквифинальности (выбор возможного варианта развития);

Фаза трансгрессии -- границы (переход в новое качество).

В современном обществе вместе с глобализацией наступает и эпоха усиливающегося хаоса. «С середины 70-х гг. произошел поворот от модернистской политики, основанной на идеалах всеобщего прогресса и развития, к политике поддержки новых культурных идентичностей: этнических, национальных, религиозно-фундаменталистских и туземных типов»<sup>2</sup>. В последние десятилетия в западной науке возник термин национальный ренессанс. Под этим термином понимается возрождение — в странах с разным уровнем развития происходит всплеск общественного интереса в стремлении возродить свои исторические традиции, особенности, неповторимость, ибо культура каждого этноса уникальна и содержит в себе какие-то элементы, не имеющие аналогов в других культурах.

Действительно, в пределе начинаются процессы, подготавливающие радикальную перестройку общества. Эти процессы в совокупности и начинают новое состояние

общества как системы. Предел и определен нами как переходное состояние системы, когда предшествующая основа исчерпала ресурс своего развития и готова к обновлению реальности. Инновационное общество можно также определить как переходное, т.е. существующее в наличном социальном пределе, когда наряду с появившейся новой социальной сферой сохраняются и продолжают своё развитие прежние сферы. Таким образом, в глобализирующемся мире возможны формирования двух сценариев: «общество до Вавилонской башни» и «общество после Вавилонской башни», т.е. как создание глобального человечества с единым языком и культурой, так и формирование новой системы национальных государств в новых границах, с новыми нациями и новыми национальными культурами. Трудности формирования глобального моноэтнического мира заключаются не только в разности культур и расовых и этнических отличиях людей, но и разности метисов<sup>3</sup> людей, живущих в различных регионах Земли. Метис связан с природным и социальным окружением людей. Если в современном обществе социальное глобализируется, то природное (несмотря на всеобщее потепление или похолодание) остается. При этом в отличие от глобального знания действительности метис, являясь локальным, является заинтересованным в положительном результате существования человека на определенной территории. «Метис представляет собой способность и опыт, необходимые для того, чтобы повлиять на результат – усилить перевес в положительную сторону – именно в конкретном случае»<sup>4</sup>. В случае же проводимых в России (и во многих других странах мира) инновационных преобразований межэтнических отношений происходит игнорирование метиса, что приводит к практическим неудачам и социальному разочарованию. «Общая формула не дает и не может давать местного знания, которое только и делает возможным успешное преобразование с необходимостью недостаточно подробных общих представлений в успешное и детальное приложение в местном контексте»<sup>5</sup>. Рассматривая данное положение, А.С. Панарин сделал вывод о том, что национальные элиты утратили свою легитимность. Прежде народы возлагали на национальную элиту свои лучшие надежды. Все то, что обещали народам прогресс и просвещение, воплощалось в деятельности национальных элит. Сегодня быть элитой и реализовать себя как элита означает поставить себя в независимое положение от национальных интересов и национальных чаяний. Современные элиты, определяющие государственную и мировую политику, представляют собой нечто вроде замкнутого международного клуба со своей корпоративной этикой прежних гностических сект. Правящее меньшинство девальвирует национальные ценности зависимых от них стран, но в то же время укрепляет и наращивает новые глобальные ценности.

При этом в инновационном обществе как переходном от традиционного 1 к традиционному 2 происходит обособление технологии и экономики, социальной структуры и культуры. Эта разнонаправленность придает технологии и экономике нейтральный, не связанный с социальными и культурными традициями вид. Выгляда нейтральными, технологические и экономические достижения перенимаются и усваиваются другими цивилизациями. Однако заимствованные технологические и экономические инновации, кажущиеся культурно и идеологически нейтральными, на самом деле не могут быть нейтральными в полной мере. Здесь действует закон, сформулированный А. Тойнби: невозможно по выбору заимствовать элементы иной цивилизации и при этом не оказаться в зависимости от нее. Европа первой вступила в предел завершения традиционного общества (об этом писал Л.Н. Гумилев) и, находясь в состоянии предела, не смогла сформулировать новую концепцию традиционализма. Поэтому инновационность как бесконечная свобода выбора нового стала господствующей идеологией европейского общества. Тем более, что ситуация нестабильности и перехода отвечает запросам капиталистического рыночного уклада европейской экономики (нестабильность, как и парадоксально, стимулирует монополизацию). Заимствование технологических и экономических инноваций неизбежно ведет к заимствованию системы государственного управления, а вместе с ней и принципов национального управления. Принципы управления

инновационным обществом связаны с управлением моноэтническими европейскими государствами, лишь в конце 20 века столкнувшись с проблемой полиэтничности. Таким образом, в инновационном обществе западного образца национальная политика не выстроена с учетом требований полиэтничного государства (стоит учитывать, что национальный вопрос в европейских странах оторван от вопросов собственности на землю, которая связана с гражданством, а не с национальностью). Именно обладание территориями для этноса является не просто частью проблемы обладания недвижимостью, а доступом к получению институциональной формы государственной власти, залогом ее будущего развития.

В России существует более 120 этносов, из них только 5 имеют численность более 1 миллиона (русские, татары, чуваша, башкиры, мордва). Большинство республик имеет менее 50% населения титульной нации, только 5 республик имеет 50% и более (Чувашия, Тыва, Коми, Северная Осетия, Чечня). Россия, являясь традиционно страной полиэтничной, давно выработала механизмы регулирования национальных интересов различных этнических групп. Однако данные механизмы плохо сочетаются с заимствованными принципами западной демократии (в первую очередь с принципами прав гражданина и ограничения прав не гражданина), рыночной экономикой и национальным разделением труда (возникает глубокая пропасть между сельскохозяйственными и промышленными этносами) и т.д. Благодаря негибкой заимствованной национальной политике на территории России возникают межэтническая напряженность и конфликты.

Процесс инновационного обновления имеет и предел, завершающий его и означающий появление новой сферы бытия. Этот предел завершает многовекторность, многолинейность движения, происходит появление некой новой основы, вобравшей в себя те явления, которые проходили процесс становления. Однако теперь эти явления становятся свойствами, качествами новой сферы бытия, каждое из них не может существовать самостоятельно, вне проявления одновременно и других свойств. Именно в пределе происходит окончательное оформление параметров и закономерностей, которые теперь будут присущи новой реальности и будут определять её дальнейшее развитие.

Таким образом, лавинообразная инновационность как важнейший элемент развития общества присуща именно обществу, находящемуся в состоянии предела. При этом инновационный процесс радикального обновления общества начинается с появления некоего новшества, меняющего привычную наличную ситуацию. Новая ситуация, в соответствии с характером новшества, включает ряд прежде известных и определённым образом функционировавших процессов, вызывая к жизни их скрытые возможности и «заставляя» их иначе функционировать. Всё это вместе составляет теперь новую целостность, которая обладает внутренним потенциалом дальнейшего движения в необычном для предыдущего развития направлении.

Именно в инновационном обществе как обществе предела движущие силы<sup>6</sup> развития претерпевают преобразование на протяжении длительного периода времени. В результате можно говорить о процессе становления и развития новых движущих сил развития. Сами движущие силы, формирующие новую реальность, находятся в процессе становления, и новая реальность - субстрат действия данных движущих сил - также переживает период своего формирования. Таким образом, в обществе разворачивается непредсказуемый процесс созидания нового. При этом инновационные процессы имеют и свою особенность. Они в первую очередь способствуют преобразованию, прежде всего, внешней среды, где действует во многом ещё прежняя внутренняя активность (недаром ряд исследователей связывают становление инновационного общества со становлением колониальной системы). Новая внешняя среда заставляет изменяться и внутреннюю активность общества. С завершением конкретного процесса и окончательным становлением новой реальности движущие силы инновационного процесса преобразовываются в закономерности, определяющие дальнейший процесс развития сформировавшейся в процессе радикального обновления новой основы.

Пределами же этнических изменений в современном инновационном обществе являются:

- возрастающая глобальная нестабильность современных общественных отношений;
- диалектическое взаимодействие традиции и инновации, которое выливается в раздвоенность пути формирования новых этносов;
- неспособность общества и государства быстро адаптироваться к изменяющимся условиям жизни, что затрудняет формирование новых социальных и государственных структур;
- разность метисов этнических групп;
- не отвечающая запросам полиэтнических обществ система управления, которая ориентирована на управление моноэтническими государствами (следовательно, глобализация сползает в сторону формирования новых моно-этносов).

Люди всегда стремились понять, какими являются цель, предел и перспектива их бытия. В связи с этим каждая историческая эпоха давала своё видение проблемы пределов человеческого существования. В этом отношении проблема определения социальных пределов существования человека и общества связана с фундаментальными вопросами науки и по-прежнему остается не только одной из самых актуальных, но и дискуссионных в современном социально-философском знании. При этом современная ситуация нестабильности структур человеческого общества, порождает потребность в обозначении новых ситуаций средствами философской науки. Концепции предела, несмотря на все их противоречивое содержание и различные акценты, позволяют мобилизовать социальный ресурс и направить на решение стратегических задач общественного развития. Идея предела как человеческого общества, так и человеческой жизни, масштабная по содержанию, позволяет разворачивать на своей базе разнообразную социально-философскую проблематику. Неразрешенность данной проблемы несет в себе большей мере эвристический, нежели трагический потенциал беспомощности человеческого духа перед этой загадкой бытия.

<sup>1</sup> Этнос - это исторически сложившаяся общность, которой свойственны общий язык и особенности быта, культуры, привычки, традиции

<sup>2</sup> Глобализация – это процесс интенсификации социальных отношений, которые связывают отдаленные районы таким образом, что локальные феномены формируются под влиянием событий, происходящих на очень большом от них расстоянии (Э. Гидденс)

<sup>3</sup> Беркович Н.А. Нация в процессе глобальной этнической интегрированности человечества // Глобализация в социально-философском измерении. Сборник материалов конференции. — СПб.: Изд-во Санкт-петербургского философского общества, 2003. — С. 23-24

<sup>4</sup> Федотова Н.Н. Глобализация: понятие, противоречия, вызовы мировому сообществу // Традиционные и новые ценности: политика, социум, культура. Материалы международной конференции. – М.: МГИМО, 2001. – С. 131-132

<sup>5</sup> Метис – огромное множество практических навыков и приобретенных сведений в связи с постоянно изменяющимся природным и человеческим окружением (Дж. Скотт)

<sup>6</sup> Скотт Дж. Благими намерениями государства. Почему и как проваливались проекты улучшения условий человеческой жизни. – М.: Университетская книга, 2005. – С. 505

<sup>7</sup> Скотт Дж. Указ. соч. - С. 505-506

<sup>8</sup> Движущие силы как основа процесса радикального обновления - это такой характер взаимодействия внешних и внутренних сил, результатом действия которого становится появление новой реальности бытия, развитие которой подчиняется новым созданным в данном процессе закономерностям, проявляющимся в ходе уравнивания теперь иных внешних и внутренних факторов

## ХАЛЫҚ АРАСЫНДА БҮГІНГІ КҮНГЕ ДЕЙІНГІ САҚТАЛҒАН СЕНІМДЕР МЕН САЛТ-ДӘСТҮРЛЕР ЖӘНЕ ОНЫҢ ТӘРБИЕЛІК МӘНІ

Қазақстанның ауыл тұрғындарының тіршілігінде діннің ежелгі қалыптары: сиқыршылық, анимизм (барлық заттың жаны бар деп қараған алғашқы қоғамдағы қарапайым ойлау), тотемизм, фетишизм, бақсылық және тағы басқалардың әртүрлі формалары сақталып келеді.

Бәрінен бұрын сиқыршылық сипаттағы ырымдар қазақ халқының балаларға қатысты салт жоралары айтарлықтар бар. Мысалы: нәресте өмірге келген күні *қалжа* үшін сойылған қойдың *мойын омыртқалары* қайнатылып пісіріледі. Сонан соң, жиналған әйелдер омыртқа еттерін тістерімен емес, саусақтарымен жұлып жегеннен кейін омыртқа сүйегін кіре берістегі есіктің маңдайшасына іліп, «*Баланың мойны қатсын*» дейді. Ол омыртқа нәрестенің мойны қатқанға дейін тұрады. Бұл ырым бүгінде кең таралған.

Балаларға байланысты ырым - жоралғылардың көбі әдетте *көз тию*, *тіл тию* секілді сенімдерге байланысты болып келеді. Осы мақсатпен ең алдымен темір мен оттың қорғаушы күші бар деген ежелгі ұғымға байланысты сиқыршылықтың алдын алу үшін *бесікті*, *шүмекті қысқашпен қару* сияқты ырымдарды жасау босанған әйелге жүктеледі. Күні бүгінге дейін бірнеше қарылған оттың іздері бар ескі бесіктер ауылды жерлерден кездесіп қалады. Зайсан ауданында («Үлкен Қаратал» ауылы) нәресте кіндігі түскеннен кейін бесікке салынады. Бесік әрдайым 7,11 жерден темірмен қарылатын болған. Бұл ұрпақтан ұрпаққа ауысып келе жатқан ырым, сенім. Сондай – ақ *бесікті сырықтау* ырымы да жасалады: отқа «*сырық тұз*» қыздырылып, бесік осы тұзбен ысқыланады (тұздың сиқырлы қорғаушы күшіне сенім). Ырымдар орындалып сақталған бала өз жанұясында нәрестенің денсаулығы мен болашағы оның ата-анасы және туыстарымен қатар әр түрлі рухани күштердің тұрақты қамқорлығы мен сенімді қорғауында болады дегенді білдіреді. Сонымен қатар ұйықтап жатқан баланың бетін ай сәулесі түспесін деп жауып қою бар. Сондай-ақ бесікті арша жағып, түгіндету ырымы да бар. Бесікке белбеу, айна, тарақ, тымақ, үкі іліп қояды. Айнала шашу шашып, асықтар төгіледі. Бұл бесікке бөлеудегі жақсылық нышаны.

Қазақ халқында нәресте жалғыз қалғанда жастық астына пышақ тығып қоятын ырым бар. Әр түрлі тұмарлар қорғаушы деп қаралған. Осы мақсатпен бесіктің бас жағына қасқыр тұяғы, кейде бүркіт немесе аю тұяғы ілінеді. Кешке қарай ұйықтар алдында «Бисмилла» деп нәрестенің бас жағы үш қайта сіріңкемен аласталады. Баланың тақиясына үкі тағу дағдысы кеңінен тараса, қорғау мақсатымен дұғаланған үш бұрышты тұмар, бойтұмар алып жүру бүгінде көп кездеседі.

1960-80 жылдары көшпенділікке, мал басын пір тұтуға байланысты кейбір ежелгі салт-дәстүрлер мен ырымдардың жоғала бастағанын атап өткен жөн. Нәрестеге көз, тіл тигенде, ол шошып, ұйқысы қашқанда қолданылатын әр түрлі ырым-жоралғылар бар. Мәселен, көз тиген кезде отқа тұз себіледі. Мына бір ырым егер нәресте шошып, ұйықтамаса, тазартылған 7 тас алады да отқа күйдіргеннен кейін сүт (су) құйылған кесеге тастап, оны баланың бас жағында ұстап тұрады. Бұдан соң араластырылған сүт (су) нәрестеге беріліп, көз тиюдің зардаптары жойылады.

Баланы кімнің шошытқанын білу үшін жасалатын мына бір ырым да назар аударарлық. Бұл үшін қорытылған қорғасын суық суы бар құмыраға құйылады. Қорғасынның кепкеннен кейінгі қалпы бала шошитын аңды немесе затты меңзейтін болған. Кейін бұл қорғасын тұмар ретінде қолданылды.

Сондай-ақ балалардың жас ерекшелеріне қарай қарастырылатын салт-дәстүрлер мен ырым жоралғылар да діни-сиқырлы сипаттарымен ерекшеленеді: олар нәрестені 41 құмалақ төгілген сумен шомылдырып қырқынан шығару, алынған шашпен тырнақты көрсетпей сақтау немесе көміп тастау; тұсау кесу және т.б. Бұлар әрине, жақсы мәлім және жақсы сақталған ырымдар.

1900 жылдары бұл дәстүр басқа да ежелгі салт-жоралғылар сияқты қайта жаңғыра бастады. Айталық, ол 1998 жылы Алматы облысының Балқаш ауданында (Республикалық жаппай этномәдени зерттеу мақсатындағы экспедиция) кездесіп, бірнеше мекендерде көрініс тапты. Егістіктердің, бау-бақшалар қоршалған жиектерде жылқылардың, кейде әйгілі арғымақтар мен көп сүт берген сауын сиырлардың бас сүйектерін іліп қою үрдісі Батыс Монғолияның Ховд аймағында тұратын егіншілікпен шұғылданатын қазақтардың шағын топтары арасында күні бүгінге дейін кең тараған. (2004 жылы ҚР ТЭИ-ның Монғолиядағы кешенді экспедиция кезінде белгілі болды)

Ауылды жерлерде күні бүгінге дейін жалғасып келе жатқан дәстүр қырқынан шығару дәстүрі жеті қазынаның бірі саналған итке байланысты. Нәрестені шомылдырғаннан кейін жаңа жейде кигізеді. Сәби алғашқы 40 күн киген жейдеге бір кесе тары (сөк), тәтті тағамдар орап, оны иттің мойнына іліп қояды. Балалар осы итті қуып жете алса, ілінген дорба ішіндегі тағамдарды алып жейтін. Мұндай шара сәбиді ауру-сырқаудан сақтайды деп санаған.

Қазақстанда бақсылық сарқыншақтары да белгілі бір деңгейде сақталған. Бақсылықтың әлеуметтік құбылыс ретінде қазіргі қазақ арасында кең тараған шөптермен емдеу тәсілдері бұл күні, онды нәтижелерге жеткізіп тұрған.

Ауыл тұрғындары арасында әр түрлі заттарға сену ырымшылығы өзінің өміршеңдігін сақтап келеді. Шындыққа тікелей байланысты болмаса да негізінен ырымшылдықты күнделікті тұрмыста ескеріп отыру қажет болды. Мұндай дағды көбінесе әр жастағы әйелдерге тән екені аян және т.б. Сондай-ақ көңіл-күйге байланысты ырымдар да баршылық: сол құлақ шуылдаса – біреу жамандағаны; оң құлақ шуылдаса – жақсы айтқаны; табаны қышу – жолға; алақаны қышу – ақшаға ие болу және т.б.

Дегенмен де тыйым салынатын әрекеттер мынадай: молаға қарай қолды шошайтпа; молаға қарап дәретке отырма; арықтан аттама; дастарқан аттама; нанды жоғары қой; айға қарап дәрет сындырма; күлді баспа; ысқырма; есікті қатты жаппа және т.б. Көріп отырғандарыңыздай, тізілген тыйымдардың бірқатары көңілге қонымды.

Ырымға дәстүрлі болжам түрлері жақсы келеді – құлақ ашу, тарту және жауырын арқылы болжау т.б.

Халықта бауыздалған малдың бас сүйегі мен басқа да сүйектерге үлкен мән берілетін. Мәселен, бас сүйек еттен, мидан әбден тазартылып, маңдай сүйекке Құран дұғалары жазылған. Содан соң жіпке байланған бас сүйек суға тоғытылып, қалған сүйектер жиналып жерге көмілетін болған.

Мынадай төтенше оқиға да болған көрінеді: 1922 жылы Ақтөбе облысының Ойсылқара ауылында жергілікті Орал молда тасаттық кезінде суға сиырдың бас сүйегін тоғытқаннан кейін үш күн бойы нөсер болып, тұрғындар молдадан сиырдың бас сүйегін судан алып тастауын талап еткен. Сүйек шығарылып, жерге көміліп тасталғаннан кейін ғана жаңбыр саябырсыған (Хромтау қаласының 1911 жылы туған тұрғыны Жоныс Тұрмұханбетұлының хабарынан).

Сөйтіп тұрғындар арасында дәстүрлі салт – жоралғыларға, ырымға деген сенім нығайған.

Әулиелерге табыну Қазақстан мен Орта Азиядағы түркі тілді халықтардың дінінде айрықша орын алады. Қазақстанда әулиеге табынудың қалдықтарын әдебиеттерде атап көрсетілгеніндей, зерттеу қиыншылықтарынан және оның атүсті зерттелуінен, көбінесе Ахмет Ясауи мен оның шәкірттерінің өмірбаяндарын зерттеу мен толықтыру сияқты жайттармен шектеліп отырғанымен түсіндіруге болады. Бірақ жер – жердегі әулиелерді пір тұтудың әр қилы көріністері жайлы мол деректер, тиісінше зерттелмей келеді.

Әдетте әулие деген ұғым көріпкелдік, шындықты болжау, жалғандықты әшкерелеуге

қабілеттілікті білдіреді. Әулие қамқоршы болғандықтан, оны құрмет тұту парыз саналады. Әулиелердің бейіттеріне дінге сенушілер мен табынушылар қаржысына мазарлар тұрғызылды. Және олардың жанында қасиетті ағаштар, шүберектер байланған бұтақтар өсіп тұрады. Дара ағаштар мен бұлақтарды әулие деп атайды.

Бұл күндері халық арасында аруақтарға, тірілер мен өлілер арасында жұмбақ байланыстар бар екеніне сенім күшеймесе, кеміген жоқ. Қазақтар үшін аруақтарға сенімді (исламға дейінгі ата – бабалар рухын құрметтеу) исламның қасиетті кітабымен ұштастыру жөн және бұл назар аударарлық жәйт болса керек. Халықтық, исламға дейінгі және нормативтік ислам бастау болған мұндай рухани синкретизм қазіргі қазақ азаматының рухани мәдениеті мен тұрмысының құрылымына елеулі ықпал етеді. Қазіргі кезде біздің елімізде 1,5 мыңнан астам мешіт жұмыс істейді. Олар ірі қалаларда, ауылдарда бой түзеген сәулетті архитектуралық құрылыстардан бастау алып, жергілікті тұрғындар бөлген қаражатпен ғана салынған шағын мешіттерге ұласып жатыр.

Тәуелсіздік жылдары қазақтар дінге сенгіштігінің көрініс деңгейі бірқатар өзгерістерге ұшырады. 1990 жылдың орта тұсынан бастап, исламдық кейбір тұрмыстық қағидалар қайтадан қазақтардың өміріне берік орныға бастады. Ораза айт пен құрбан айт кеңінен атап өтілетін болды; оразаны қартаң адамдар емес, орта және кіші ұрпақ өкілдері де емін – еркін ұстай бастады. Исламға дейінгі және мұсылмандық салт – дәстүрлер мен мерекелер (той) қатарында ежелгі жаңа жыл мерекесі – көктемде күн мен түн теңелетін күні атап өтілетін Наурыз айрықша орын алады. Осы Ираннан бастау алған ежелгі мерекені Орта Азия, Қазақстан халықтары кеңінен атап өтетін болған. Қазақтар наурыз арқылы баланың қанша жасқа келгенін белгілеп отырған. Аға ұрпақ өкілдерінен « Біз наурыз көже іштік – бір жасқа көштік » деген нақыл осындайдан қалған.

Қазақстан тәуелсіздік алғаннан кейін мақсатты түрде, мемлекеттік деңгейде діннің мемлекетпен және қоғаммен өзара қатынастарының жаңа стратегиясы жасалды.

Бүгінгі тәуелсіз Қазақстанда ислам шын мәнінде, біздің ойымызша, мемлекеттің үздіксіз бақылауымен өзіндік жаңғыру үстінде.

Еліміздің ірі қалаларында мұсылмандық пен басқа да діндерден бөтен православие, католик, синагог храмдарының түр – түрі бар. Қазақстан халқы көп ұлтты болғандықтан, республикадағы әр сенушінің Конституцияға сәйкес өзі қалаған дінді еркін дәріптеуге қақысы бар, яғни біздің зайырлы мемлекет екендігіміздің нышаны бұл.

Қазақстан қоғамы өзінің приоритетін (ойлау қабілетін) сезінуі, оларды түйсіне отырып, бірлесе жүзеге асыруда бірлікке жетуі тиіс.

Қоғамдық сана – сезімнің бұл шығармашылық үрдісі әр түрлі мәдени қалыптарда, соның ішінде рухани негіздерде жүріп жатады. Ендеше Қазақстан халқы елімізді өркендетудің жалпы мемлекеттік идеясын тауып, саналы тұжырымдауымыз қажет және осы мақсатқа жетуде республикадағы әр түрлі ұлт азаматтарының адамгершілікке негізделген жақсылықты меңзейтін табиғи діни сенімдері, еліміздегі барлық діндер арасындағы бейбіт ынтымақтастық, сұхбат, мүдделеу бірлігі маңызды қызмет атқарады. Бұлайым солай болғай!

### Пайдаланған әдебиеттер

- Арғынбаев Х. Қазақтың мал шаруашылығы жайында этнографиялық очерк. Алматы, 1969.  
Қайбарұлы А., Бопайұлы Б. Қазақ ырымдары. Казахские поверья. Алматы, 1998.  
Қыдырғали У., Төлепбергени Т. Халықтық қағидалардың орны // Ұлт тағылымы. 1988. №1

## **ПЕРСПЕКТИВЫ СОЗДАНИЯ ИНТЕРНЕТ-ОРИЕНТИРОВАННЫХ РЕСУРСОВ КАК ИНФОРМАЦИОННОЙ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЙ ЭТНОСОЦИАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ В СИБИРИ, НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ И СЕВЕРЕ**

Кризисные процессы, проявившиеся в разбалансированности экономики и социальной сферы, нерешенности экологических проблем, ухудшении демографической ситуации, оказали отрицательное влияние на условия жизни населения России. Решение проблемы выживания и адаптации к кризисным условиям для народонаселения Сибири и Дальнего Востока можно рассматривать одной из приоритетных задач, стоящих перед сибирской наукой. Программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям», рассчитанная на 2006-2008 гг., направлена на разработку отдельных аспектов данной проблемы и поиск путей выхода из сложившейся ситуации [1].

Проводимые научные исследования по данной тематике нуждаются в полноценном информационном сопровождении с использованием технологий современного уровня. Отдел научной библиографии Государственной публичной научно-технической библиотеки Сибирского отделения Российской академии наук (ОНБ ГПНТБ СО РАН), обеспечивая информационную поддержку научных исследований ученых и специалистов СО РАН последние 50 лет. В рамках вышеуказанной программы планируется создание электронного продукта – проблемно-ориентированной базы данных (ПОБД). В ПОБД будут представлены материалы по различным аспектам динамики народонаселения Сибири, Дальнего Востока и Крайнего Севера, включая разделы: естественная динамика народонаселения Сибири и Дальнего Востока, внешние и внутренние миграции, коренное население как носитель адаптационных систем жизнеобеспечения в местной природной среде, адаптация народов в меняющихся условиях социальной сферы и адаптация населения к техногенным трансформациям и изменениям окружающей среды.

Проектируемая Интернет-ориентированная база данных будет состоять из двух частей:

1. документно-аналитическая база библиографического типа с включением потока публикаций по проблеме за период 1987-2007 гг.;
2. полнотекстовая база данных журнальных статей за тот же период.

Средствами программной поддержки будет обеспечен единый доступ к библиографической и полнотекстовой БД. Предполагаемый объем библиографической базы данных составит около 5 тыс. документов.

Работа по созданию другого информационного ресурса – библиографической БД «Коренные малочисленные народы Севера», тесно связанного по тематике с вышеобозначенной проблемой, уже начата.

Обширные территории, на которых проживают коренные малочисленные народы Севера (КМНС), являются важнейшими ресурсными и геостратегическими регионами России. При освоении ресурсов этих районов аборигенные народы останутся носителями адаптационных систем к местной природной среде, уникальных экологических знаний, своеобразных духовных ценностей. На протяжении многих веков обитатели Севера адаптировались к экстремальным условиям окружающей среды арктических и субарктических территорий. Сохранение и обеспечение социально-экономического и этнокультурного развития северных народов является одним из важных приоритетов мирового культурного развития [2].

По заданию Региональной межведомственной комиссии по координации

комплексных социально-экономических, медико-биологических и лингвистических исследований проблем развития народностей Севера СО РАН в 80-е годы прошлого века были подготовлены и вышли в свет при участии ГПНТБ СО РАН два ретроспективных указателя, посвященных КМНС, включающих литературу за 1970-1986 гг. [3,4]. Создаваемая документная база библиографического типа включит публикации с 1987 по 2007 гг. на русском и иностранных языках.

Предполагаемая тематическая структура ПОБД.

1. Общие вопросы.
2. Этнический состав и происхождение.
3. Правовые основы развития. Саморазвитие и местное самоуправление.
4. Экология территорий проживания КМНС и рациональное использование природных ресурсов этих территорий:
  - 4.1 негативное воздействие на территории проживания КМНС;
  - 4.2. освоение ресурсов территорий проживания КМНС;
  - 4.3 традиционное природопользование;
5. Хозяйство:
  - 5.1. традиционные отрасли хозяйствования, ремесла;
  - 5.2. внедрение новых методов хозяйствования;
6. Социальная сфера:
  - 6.1 демографическая ситуация;
  - 6.2. системы расселения, уровень жизни;
  - 6.3. медико-биологические проблемы;
7. Культура и образование.

Географические рамки создания проектируемой библиографической базы данных: Сибирь, Дальний Восток, Север Европейской части РФ (Архангельская, Мурманская области, Республики Карелия и Коми), арктические и субарктические районы стран Северной Европы: Швеция, Финляндия, Норвегия, Дания (о. Гренландия), США (Аляска), Северная Канада. Предполагаемый объем ПОБД «Коренные малочисленные народы Севера» - около 8 000 документов.

Основой для создания ПОБД станут региональные БД собственной генерации («Проблемы Севера», «История Сибири и Дальнего Востока», «Экономика Сибири и Дальнего Востока», формируемые с 1988 г., а также обязательный экземпляр, получателем которого является ГПНТБ СО РАН (текущие поступления); зарубежные издания, получаемые по подписке и международному книгообмену; вторичные источники информации (РЖ ИНИОН); доступные ресурсы Интернет. Программная поддержка ПОБД обеспечит ее функционирование в локальных и глобальных сетях и возможность переноса информации на компактные оптические диски. Одна запись базы данных будет соответствовать одному документу и включит полное библиографическое описание, аннотацию, географическую рубрику, переводы к зарубежным публикациям, разделы предметного рубрикатора. Поиск материала в базах будет возможен по ключевым словам из заглавия, аннотации или перевода, авторам, редакторам, году и месту издания, географической или предметной рубрике, языку и виду публикации. При необходимости возможно объединение поисковых полей и осуществление «сложных» поисков по нескольким параметрам одновременно. Например, можно найти работы какого-либо автора за определенные годы, или монографии по заданной теме за какой-либо период, или публикации по нужному региону по заданной тематике.

Базы данных ГПНТБ СО РАН отличаются от других подобных БД тем, что включают самые разнообразные типы документов: монографии, учебные пособия, статьи из периодических и продолжающихся изданий и научных сборников, материалы конференций, авторефераты диссертаций, карты, атласы, научные отчеты, методические рекомендации. Материал в базах данных систематизирован по предметным рубрикам, даются добавочные ссылки на другие области знания. Особенностью региональных баз

данных ГПНТБ СО РАН является географическая рубрика, которая включает не только район исследований, указанный в статье, но и более крупную единицу физико-географического или административного деления, что позволяет легко найти публикации по нужному региону.

Создание информационных массивов в Отделе научной библиографии ГПНТБ СО РАН подкрепляется библиометрическими исследованиями потоков документов по отдельным проблемам с целью определения степени их изученности и выявления дальнейшей динамики [5]. Новые ПОБД будут исследованы с использованием метода наукометрического анализа, что позволит получить сведения об его структурных характеристиках (типо-видовой, хронологической, тематической), выявить данные о развитии региональных научных школ и публикационной активности НИИ и отдельных ученых, определить наиболее продуктивные информационные источники.

В ходе создания ПОБД будет организовано оперативное обеспечение данными о текущих поступлениях литературы непосредственно на рабочий стол исследователя в режиме избирательного распространения информации (ИРИ), который предполагает регулярное предоставление информации абонентам по постоянно действующим запросам [6]. Материалы ИРИ можно заказать и получить по электронной почте, обратившись по адресу [onb@spsl.nsc.ru](mailto:onb@spsl.nsc.ru).

По окончании работ информационные продукты будут выставлены в Интернет на сайте библиотеки [www.spsl.nsc.ru](http://www.spsl.nsc.ru) и станут доступны широкому кругу пользователей: научным сотрудникам, специалистам научно-исследовательских учреждений и производственных организаций, преподавателям высших и средних специальных учебных заведений, аспирантам, студентам. Все документы, информация о которых представлена в наших БД, хранятся в фондах ГПНТБ СО РАН или библиотеках сети, поэтому их можно легко получить по межбиблиотечному абонементу в электронной или традиционной форме.

Анализ библиографической обеспеченности заявленной тематики не выявил библиографических работ на электронных и традиционных носителях за указанный период, что позволяет отнести предлагаемые информационные продукты к категории новых. Не проводились ранее и библиометрические исследования документопотоков по заявленной тематике.

### Литература

1. Программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям» (2006–2008 гг.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа <http://adaptation.iea.ras.ru/about/>.

2. Батьянова Е.П. Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока : независимый эксперт. докл. / Е. П. Батьянова и др.; Под ред. В. А. Тишкова; Рос. акад. наук, Ин-т этнологии и антропологии. - Новосибирск Изд-во Ин-та археологии и этнографии, 2004. - 183 с.

3. Социально-экономическое и культурное развитие народностей Севера (библиографический указатель литературы за 1970-1983 гг.) / Акад. наук СССР, Сиб. отд-ние, Акад. мед. наук СССР, Сиб. отд-ние, ВАСХНИЛ, Сиб. отд-ние, Регион. межвед. комис. по координации комплекс. соц.-экон., мед.-биол. и лингвист. исслед. проблем развития народностей Севера, ГПНТБ СО РАН. - Новосибирск, 1983. - 92 с.

4. Народности Севера (указатель литературы за 1983-1986 гг.) / Акад. наук СССР, Сиб. отд-ние, Акад. мед. наук СССР, Сиб. отд-ние, ВАСХНИЛ, Сиб. отд-ние, Регион. межвед. комис. по координации комплекс. соц.-экон., мед.-биол. и лингвист. исслед. проблем развития народностей Севера. - Новосибирск, 1988. - 177 с.

5. Состояние и развитие основных направлений научных исследований: библиометрический анализ : сб. науч. тр. / Гос. публич. науч.-техн. б-ка Сиб. отд-ния Рос. акад. наук; Ред. Е.Б. Соболева. – Новосибирск, 2003. – 183 с.

6. Перегоедова Н.В. Использование режима ИРИ в системе информационно-библиографического обслуживания научных исследований / Н.В. Перегоедова, Н.Ю. Крюкова // Библиотека в системе коммуникативных каналов территории. – Новосибирск, 1999. – С. 74-80.

## ПРОБЛЕМА ПЕРВИЧНОСТИ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ИЛИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ ЕВРАЗИИ

Распад Советского Союза не привел к возникновению на евразийском пространстве демократической формы единого государства, нового евразийского союза. Существование СНГ, этого межгосударственного объединения, не способствовало сохранению экономического и политического единства евразийского пространства. Попытки переломить ситуацию, в частности, выдвинутая Президентом Казахстана Н.А. Назарбаевым идея Евразийского союза, утонула в спорах о том, какое направление интеграции должно быть приоритетным, экономическое или политическое. Предложив создать наднациональные органы власти с реальными полномочиями; принцип принятия решений в союзе большинством голосов; запретить ассоциированное членство в ЕАС - Н. Назарбаев фактически столкнулся с неприятием этой идеи.[15.57,65,70-71] В целом говорилось о несовместимости рыночного и административно-командного типов интеграции, причем критика раздавалась не только из «новых» столиц, но и из Москвы. Как показали дальнейшие события, «победили» сторонники экономической интеграции, осуществляемой по рыночным законам; сторонники развития внешнеэкономических связей на основе критериев хозяйственной целесообразности.

Результатом подобного выбора стала не только политическая, но и экономическая дезорганизации постсоветского пространства. Не зря Президент России В.В. Путин в марте 2005 года назвал СНГ механизмом дезинтеграции. Экономические и политические противоречия настолько глубоко раскололи постсоветское пространство, что сегодня поставлена под сомнение цивилизационная общность Евразии. Можно задаться вопросом, не вызваны ли это процессы результатами разрешения ценностного конфликта - на каких принципах должно быть основано новое единство. Когда произошла замена ценности политического единства, рыночными отношениями - как самостоятельной ценностью, верой в «невидимую руку», которая все организует по законам целесообразности и рациональности.

За идеей Евразийского союза стоит известная философская и историко-культурная традиция, и можно попытаться разрешить проблему первичности, политической или экономической интеграции постсоветского пространства, рассмотрев евразийскую теорию. С другой стороны, эта концепция, в её нынешнем состоянии, неспособна дать теоретическую санкцию процессам интеграции. «Теория евразийства страдает, - как замечает А.С. Панарин, - все же несомненным изъяном: при всей своей геополитической емкости она отличается культурно-цивилизационной неопределенностью и ненасыщенностью».[18.200] И современная идея Евразийского союза проработана на концептуальном уровне лишь частично пишет Ж.Тощенко.[23.53] Поэтому предполагаемый анализ представляет достаточно сложную задачу.

Прежде всего необходимо выяснить, что представляют собой цивилизационные предпосылки интеграции, о чем свидетельствует опыт евразийской общности, существовавшей несколько столетий. Обращение к признакам, которые отличают одну цивилизацию от другой и одновременно являются системными связями, объединяющими её в одно целое, объясняется тем, что они выступают одними из основных предпосылок интеграции постсоветского пространства. Утверждения о цивилизационном единстве евразийских народов, смахивающие на «символ веры», повсеместны. Но существуют ли цивилизационные предпосылки интеграции на самом деле, каково их истинное содержание и не создаётся ли на основе неверных представлений об их сущности ложное видение

окружающей действительности. Не изменились ли характеристики евразийских цивилизационных признаков, ведь с момента возникновения евразийской идеи прошло без малого сто лет, и само евразийское пространство кардинально трансформировалось за это время. И если цивилизационные признаки существуют, каково их непосредственное влияние на постсоветское пространство, в чем оно выражается.

Что же отличает одну цивилизацию от другой и одновременно являются системными связями, объединяющими её в одно целое?

Наряду с географической средой, Н. Данилевский считал язык отличительной чертой позволяющей определить принадлежность к той или иной цивилизации.[6.24,91]

У О. Шпенглера «народы - это не языковые, не политические и не зоологические единства, а единства душевные».[29.214]

А. Тойнби напротив, пришел к выводу, что объединяющую роль в истории играют мировые религии (ислам, буддизм, христианство) и возникшие на их основе культуры.[22.124,275]

Из вышеприведенных примеров видно, что неустойчивость деления на цивилизации возникла с самого начала и сохранилась до сих пор. Эта неопределенность вытекает не только из многогранности самого термина «цивилизация», но и недостаточной определенности наиболее существенных критериев выделения цивилизации.[9.318-319]

Современные российские исследователи, в частности В.В. Трепавлов и И.Б. Орлова, пытаются выделить набор неких общих для всех, существующих определений цивилизации, пунктов. В целом, эти определения можно свести к следующим признакам цивилизации: географическая среда обитания, единая религия, единый язык, единый менталитет, и процессы этногенеза.

Что же касается евразийской цивилизации, то применительно к ней можно говорить, основываясь на выводах Л. Гумилева, о процессах этногенеза. Безусловно, можно говорить о единой географической среде обитания. Можно попытаться раскрыть понятие единого менталитета как внутренней основы евразийского единства. Можно допустить, что функцию единого языка, при отсутствии генетического родства между тюркскими и славянскими языками, выполнял, по выражению Н.С. Трубецкого, «языковой союз», возникший в результате долгого соседства разных народов, а затем эта функция перешла к русскому языку.[25.347] Но совершенно невозможно допустить существование на территории Евразии единой религии, «единственная радикальное её (евразийской цивилизации) отличие от «общепризнанных» цивилизаций – поликонфессиональность, традиции сосуществования православия и ислама».[24.372] Видимо, правы те исследователи, которые относят евразийскую цивилизацию к пограничным цивилизациям.

«Месторазвитие», которое является одним из основных постулатов евразийства, с момента своего возникновения носило некий мистический характер, сохранившийся за ним до наших дней. Между тем, избавив «месторазвитие» от налета сакральности, мы обнаруживаем, что это условие существования человека в биосфере, окружающей среде, т.е. прежде всего географическое понятие. Географически детерминированы, по мнению основоположников Евразийства, существование единого государства и его постоянное восстановление.[2.34] Кроме того, природно-климатические факторы оказывают большое влияние на условия и результаты хозяйствования и форму политической организации общества, характер государственности. Таким образом географический фактор требует создания в естественных границах единого государства, стремящегося к абсолютной власти, т.к. это условие выживания социума.

Говоря об условиях существования человека, мы не должны забывать, что на протяжении всей своей истории человек стремился добиться независимости от окружающей среды, «в силу ему одному свойственной способности приспособлять среду к своим потребностям» [14.282], путем создания среды искусственной - техносферы. И вторая половина XX века в этом отношении была переломным моментом. Искусственная среда включает производственную, научно-исследовательскую, социально-

психологическую, экологическую инфраструктуру, а от линейной инфраструктуры воспроизводство жизни зависит сегодня не меньше, если не больше, чем от природных циклов[21.125-126]. Техносфера в СССР была создана как единое целое, в смысле условий существования человека и её функционирования. Т.е. мы с полным правом можем включить в понятие «месторазвития», наряду с естественной, природной средой, среду искусственную.

Но «месторазвитие» - ни естественная, ни искусственная среда - не в состоянии влиять на единство постсоветского пространства. Во-первых, в начале XXI века воздействие природы настолько опосредованно человеческой деятельностью, что географические условия не могут выступать как решающий фактор политической организации пространства в форме единой государственности. Есть другие, более эффективные формы контроля над территорией,[3.24-27,59]. Во-вторых, искусственная среда обитания, техносфера, существование которой предполагалось возможным только как целого, оказалась легко трансформируемой под влиянием политических процессов.[13.57] Единая техносфера повсеместно становится локальной, хотя это приводит к изменению её качественных характеристик, преимущественно регрессивного характера. Т.е. в настоящее время такого понятия как единое евразийское «месторазвитие» не существует, оно ограничивается территориальным соседством. И надеется на то, что «месторазвитие» когда-нибудь, неким мистическим образом, организует постсоветское пространство, по меньшей мере, бессмысленно. Говорить о едином «месторазвитии», можно будет только тогда, когда евразийское пространство будет политически организовано и воссоздана или создана заново единая техносфера.

Евразийский суперэтнос, также как «месторазвитие», является феноменом природным и на этой основе представлялся незыблемым. Действительно, пространственно-географический фактор в процессах этногенеза, связь с вмещающим ландшафтом, безусловно присутствует. Этногенез выступает в роли связующего звена между биосферой и социо(техно)сферой. Имеет место и энергетический обмен с природой; феномен пассионарности, за счет которого осуществляется динамика этногенеза, связан с воздействием внешней энергии. Суперэтнос по Л. Гумилеву - это аналог цивилизации [4.21], значит и цивилизация феномен природный, т.е. существует вечно и неизменно, независимо от сознания и результатов человеческой деятельности. Таков примерно ход рассуждений тех, кто говорит о процессах этногенеза на евразийском пространстве, о цивилизационном единстве, считая этот вопрос окончательно решенным.

В концепции Л. Гумилева осталось неостребованным именно то, что не позволяет рассматривать процессы этногенеза как раз и навсегда заданную программу развития. Прежде всего, Гумилев показывает, что хотя этногенез обуславливается географическими условиями, но происходит по другим причинам, т.к. в противном случае географические условия, как постоянно действующие, вызывали бы нарождение постоянно, а этого нет.[4.192,197] Энергетическое воздействие окружающей среды способное вызвать всплеск пассионарности, стать толчком процессов этногенеза, кратковременно и не повсеместно, локально. Затем это кратковременное энергетическое воздействие через объединения пассионариев, создание первичных коллективов, трансформируется в социальное действие.[5.36] Процессы этногенеза, также отмечает Гумилев, могут быть нарушены под влиянием внешнего воздействия. И, наконец, этнодифференцирующим признаком, который у каждого этноса свой, особенный, в Евразии выступает единая государственность. С распадом единого государства распался и евразийский суперэтнос, разрушилась уникальная цивилизация. На постсоветском пространстве формируются новые цивилизационные общности на конфессиональной, лингвистической основе, которые тяготеют к «классическим» цивилизациям. Евразийского суперэтноса, в том значении, как его понимал Л. Гумилев, в условиях политически раздробленного, постсоветского пространства просто не существует.

Евразийский менталитет тоже получил свою долю сакральности. Обычно говоря о

«загадке русской души», «таинственности Востока», имеют в виду именно евразийский менталитет. Его основой считают особую религиозность, некое тайное знание, или высокую духовность, якобы присущие неевропейским народам. Национальный менталитет представляется неизменной величиной, постоянной характеристикой того или иного этноса.[28.57] При более внимательном рассмотрении оказывается, что менталитет не только трудно определить, но даже просто отграничить от других форм, уровней сознания и бессознательного человека и общества.[10.152-154] Невозможно однозначно определить наличие или отсутствие евразийского менталитета на основе проявлений ментальности. Проявления ментальности не представляют постоянных величин (изменчивы во времени и в пространстве) и могут быть изучены только с большой долей вероятности. Они настолько многообразны, что даже перспективу завершения их изучения наметить трудно. Чтобы ответить на вопрос, существует ли евразийский менталитет, прежде всего надо уделить внимание факторам формирования менталитета.

Сама постановка проблемы заставляет рассматривать евразийский менталитет как результат совместной исторической практики, предполагает социальную природу менталитета. Объективным фактором формирования национального менталитета выступает действительность, в которой живет человек, а субъективный фактор складывается из деятельности интеллигенции и от «умения политиков мобилизовать группу для достижения общих целей».[12.11-12] В условиях единой государственности и тот и другой фактор, безусловно, присутствовали. Эти факторы особенно проявились в годы существования советского государства; единая для всех общественно-политическая и социально-экономическая действительность, идеологическая деятельность КПСС [7. 8,10,12-13, 17, 77, 116,162.189], позволяют говорить о существовании единого менталитета евразийских народов. Т.е. в конечном итоге евразийский менталитет зависит от государственно-политического единства евразийского пространства. Возникновение на месте единого государства полутора десятка суверенных государств и деятельность национальных политических элит и интеллигенции по формированию национально-этноцентрического мировоззрения, заставляют говорить о едином евразийском менталитете лишь как о культурной инерции, в прошедшем времени.

Взгляды на существование «языковых союзов» и на русский язык как обеспечивающий существование евразийской культуры, также требуют пересмотра. Славяно-тюркский языковой союз, на основе усвоения иноязычных слов, безусловно, существовал до 30-х годов XX века,[20.60,69] но затем естественные процессы взаимопроникновения и сближения языков были прерваны. С одной стороны, началось целенаправленное, широкомасштабное развитие национальных языков, путем создания новой национальной терминологии [27.92-95,100-101], а прямому заимствованию подвергались только советизмы и интернационализмы. С другой стороны, языком межнационального общения окончательно стал русский язык. Это происходило как в силу лингвистических и демографических причин [26.123-128, 131-139], так и в силу того, что русский язык был языком государственного строительства и индустриализации страны. «Каждое языковое единство, - пишет Х. Ортега-и-Гассет, - которое охватывает известную область, почти всегда бывает результатом предшествующего политического единства».[16.143] Но утверждать на основании этого, что русский язык может выступать предпосылкой интеграции постсоветского пространства не приходится. Хотя русский язык объявлен официальным языком Содружества Независимых Государств, он потерял свои важнейшие социальные функции на евразийском пространстве. Языками государственного строительства, организации хозяйственной деятельности стали национальные языки. Национальные языки за годы советской власти вышли на уровень развитых мировых языков, была заложена традиция и методика развития языков, что позволяет им выполнять функции, ранее присущие русскому языку. Кроме того, усвоение интернациональных терминов всё больше происходит посредством английского, а не русского языка. Т.е. тенденция вытеснения русского языка в новых независимых

государствах явно выражена. Русский язык может быть инструментом организации политически интегрированного постсоветского пространства, но быть фактором, определяющим процессы интеграции, он не в состоянии.

Завершив рассмотрение евразийских цивилизационных признаков, можно придти к следующим выводам; во-первых, цивилизационные признаки понимаются поверхностно и соответственно неверно интерпретируются; во-вторых, некоторые из них существенно изменили свое содержание в течение XX века, но по-прежнему воспринимаются так, как их понимали в 20-е годы; в-третьих, все цивилизационные признаки потеряли свое решающее значение после развала СССР и полутора десятка лет существования независимых государств. Рассматривать евразийские цивилизационные признаки как факторы, определяющие основную тенденцию развития постсоветского пространства не приходится, в лучшем случае они выступают как равные, наряду с другими тенденциями цивилизационной идентификации. Из этого отнюдь не следует, что евразийская цивилизация - эфемерное образование, или что её время прошло. Анализ цивилизационных признаков позволяет утверждать, что основным дифференцирующим признаком евразийской цивилизации выступает политическая организация пространства и общества, воплощенная в течение многих веков в единой государственности. Именно государственно-политическая организация и деятельность по её осуществлению актуализирует, вызывает к жизни все вышеперечисленные цивилизационные признаки. Этот вывод позволяет, определить основной принцип интеграции постсоветского пространства, разрешить ценностный конфликт вокруг проблемы первичности, экономической (созданной рынком) или политической интеграции Евразии.

Этот вывод тем более важен, что особенностью переходного периода является значительное увеличение количества возможных путей развития общества. Ибо, как отмечает А.С. Панарин: «неизменно проигрывали те, кто верил в традицию..., в наличие естественно-исторической колеи или целесообразности... На самом деле неизменно побеждали те, кто занимался производством общества, а проигрывали те, кто верил в его естественный ход и потому воздерживались от активности в «решающий момент и в решающем месте». Следовательно, будущее как иное выступает в качестве продукта политики.[18.238-239] Т.е. вывод о первичности политической интеграции нельзя понимать, как требование немедленного восстановления единого государства или командно-административного интегрирования - это понятие должно быть значительно шире. Прежде всего, должна быть сформулирована идея и цель интеграции. “Мировой опыт свидетельствует, что интеграция с самого начала процесс управляемый, – пишет Т.А. Пачаджанова, - а экономическая интеграция невозможна, если отсутствует политическая воля руководителей государств”.[19.11-12] Воля - это не что иное, как идея, убеждение, переходящее в осознанное действие во имя достижения цели. Осознанная необходимость интеграции, т.е. идея, прошедшая через сознание людей – становится движущей силой политического процесса.

Политическое первично не только потому, что предполагает способность ставить задачи, принимать решения и добиваться их выполнения, но и потому, что интеграция не только экономический, но и одновременно политический процесс. Политический – поскольку он включает межгосударственные отношения, а экономическая интеграция выступает в этом случае объектом политического процесса.[1.19] Пять последующих этапов, отражающие степень экономической интеграции - зона свободной торговли; таможенный союз; единый или общий рынок; экономический союз; экономический и валютный союз возможны только как результат межгосударственного сотрудничества. Например, в ЕЭС с самого начала был взят курс на сочетание межгосударственных и надгосударственных институтов, с явным уклоном в сторону последних, т.е. делегированием полномочий, признанием приоритета, права организации над правом государств-членов.

И, наконец, экономическая интеграция, организуемая политическими средствами,

становится основой непосредственно политической интеграции - создания единой системы политической власти; объединения властных структур; ограничения суверенитета национальных государств. «Экономическая интеграция, как правило, предшествует политической интеграции. В свою очередь политическая интеграция (политическая воля и политический процесс - О.Ю.) может содействовать активному проведению процесса сближения экономик или, наоборот, затормозить этот процесс», [11.13]. И даже повернуть его вспять, как политическая децентрализация положила конец единому народнохозяйственному комплексу, созданному в СССР.

Существует устоявшееся мнение, что признание первичности экономической интеграции в СНГ есть результат прежде всего политического выбора. Реальная практика интеграции демонстрирует пример того, что экономика в СНГ, как это происходило и в СССР, существует и развивается под мощным воздействием политики [8.30], того, что кажется целесообразным и необходимым, отступает под давлением субъективных причин или натывается на трудности, связанные с отношением к прошлому [30.124]. Выбор новых независимых государств, как известно, был сделан не в пользу сохранения экономического и политического единства. Во многом это объясняется стремлением укрепить национальный суверенитет, главной угрозой которому представлялась российско-центристская модель интеграции. Завершение процессов становления новых независимых государств создает предпосылки для равноправного партнерства между ними. Но с другой стороны, семнадцать лет независимости породили на евразийском пространстве такое множество противоречий, что возникает вопрос, а не пройдена ли уже «точка невозвращения».

### Литература

1. Балашов Р.В. Россия и СНГ: проблемы и перспективы интеграционного развития: Дис.... канд. полит. наук. – М., 1996.
2. Вернадский Г.В. Начертание русской истории. – М.: Айрис-пресс, 2002.
3. Гаджиев К.С. Введение в геополитику. – М.: Логос, 2000.
4. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: Айрис-пресс, 2003.
5. Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало. – М.: Рольф, 2000.
6. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991.
7. Джандильдин Н. Единство интернационального и национального в психологии советского народа. – А.-А.: Казахстан, 1989.
8. Евзеров Р. Мировые процессы и СНГ// Свободная мысль – XXI. 2002. № 11.
9. Ерасов Б.С. Цивилизации: Универсалии и самобытность. – М.: Наука, 2002.
10. Жармакина Ф. Архетипы казахского менталитета// Евразийское сообщество. – 2003. № 4.
11. Исингарин Н. Проблема интеграции в СНГ. – Алматы: Атамура, 1998.
12. Лебедева Н.М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию. – М., Ключ, 1999.
13. Мантусов В.Б. СНГ: экономическая интеграция или развод? Перспективы, особенности, проблемы. – М.: Научная книга, 2001.
14. Мечников Л.И. Цивилизация и великие реки; Статьи. – М.: «Прогресс», «Пангея», 1995.
15. Назарбаев Н.А. Евразийский Союз: идеи, практика, перспективы. 1994-1997. – М., 1997.
16. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс.// Вопросы философии. 1989. № 4.
17. Панарин А.С. Политология: Учебное пособие. – М.: Гардарики, 2002.
18. Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. - М., 1999.
19. Пачаджанова Т.А. Интеграционные процессы в Содружестве Независимых Государств: Дис. канд. экон. наук. – М.: 2003.
20. Сулейменова Б.А. О фонетическом усвоении лексики заимствованной из русского языка// Прогрессивное влияние русского языка на казахский. – А.А.: Наука, 1965.
21. Территориальная структура народного хозяйства СССР в период НТР: сдвиги и тенденции. – М.: Наука, 1989.
22. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. – М.: Айрис-пресс, 2003.
23. Тощенко Ж. Постсоветское пространство: Суверенизация и интеграция Этносоциологические очерки. – М., 1997.
24. Трепавлов В.В. Многонациональная цивилизация России: поиски закономерностей.//

Российская многонациональная цивилизация: единство и противоречие. – М.: Наука, 2003.

25. Трубецкой Н.С. Вавилонская башня и смешение языков.// Наследие Чингисхана. – М.: Изд-во «Аграф», 2000.

26. Ханазаров К.Х. Решение национально-языковой проблемы в СССР. – М.: Политиздат, 1982.

27. Хасанов Б. Языки народов Казахстана и их взаимодействие. – А.-А.: Наука, 1976.

28. Цамерян И.П. Теоретические проблемы образования и развития советского многонационального государства. – М.: Наука, 1973.

29. Шпенглер О. Закат Европы. В 2 Т. – Минск: «Попурри», 1999. Т. 2.

30. Яковлев И.В. Становление интеграционных отношений в СНГ (вопросы теории, методологии и практики): Дис.... канд. экон. наук. – М., 1995.

УДК: 316.65

Ю.В.Попков  
(г. Новосибирск, Российская Федерация)

## БАЗИСНЫЕ ЦЕННОСТИ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ КАК ОСНОВА ИХ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ОБЩНОСТИ\*

Проблема оценки евразийства и существования евразийской цивилизации принадлежит к числу дискуссионных и широко обсуждаемых в общественном сознании. Диапазон мнений на этот счет очень широк: от признания их важной исторической значимости до крайне негативного к ним отношения, выраженного в формуле «евразийство – это ересь, евразийская цивилизация – это миф». С последней позицией никак нельзя согласиться. С нашей точки зрения, евразийство следует рассматривать не только как оригинальное и влиятельное идейное течение, но и в качестве особого социокультурного типа, образующего основу существования евразийской цивилизации<sup>1</sup>

Для признания наличия и устойчивости евразийской цивилизации имеются серьезные основания, поскольку ее история часто описывается как закономерный процесс возникновения, распада и последующего возрождения на территории Евразии серии могущественных трансконтинентальных империй. В настоящее время реальность евразийской цивилизации становится осязаемой в связи с усилением интеграционных процессов на региональном уровне и возрастанием роли локальных цивилизаций в общемировом развитии, что является закономерной реакцией на ярко выраженные унифицирующие тенденции глобализации и вестернизации.

Как отражение данной объективной ситуации следует рассматривать, в частности, формирование адаптированной к современным условиям евразийской концепции, с инициативой обоснования которой выступил в середине 1990-х гг. Президент Республики Казахстан Н.А.Назарбаев. В то же время в разных странах получили дополнительный импульс научные разработки по широкому кругу проблем развития народов Евразии. Среди них особо следует выделить широкомасштабные академические исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума Российской академии наук «Этнокультурное взаимодействие в Евразии» (2003–2005 гг.)<sup>2</sup>

Откликаясь на актуализацию обозначенной проблемы, сотрудники сектора этносоциальных исследований Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук (Новосибирск) под руководством автора в последнее десятилетие также развернули активные теоретические и конкретно-социологические исследования по евразийской проблематике в их непосредственной связи с изучением этносоциальных процессов. Среди основных теоретико-методологических наработок данного коллектива следует назвать, в частности, обоснование концепции о локальной цивилизации как продукте процесса интернационализации, понимаемого в качестве рефлексивного взаимодействия этносоциальных общностей<sup>3</sup>. Будучи реальными, а не воображаемыми социокультурными образованиями, эти общности находятся в постоянном взаимодействии с природно-географической, историко-культурной средой и между собой, образуя этносферу локальных цивилизаций и выступая субъектом и объектом цивилизационного развития. Развитие этносов и цивилизаций, с точки зрения нашего подхода, рассматривается как взаимообусловленный процесс, а этносоциальные процессы интерпретируются как внутреннее содержание цивилизационного развития<sup>4</sup>.

Конкретный состав этносоциальных общностей, характер их взаимодействия со средой и между собой определяют «лицо» цивилизации, ее особый социокультурный тип

со специфической для данной цивилизации системой ценностей, культурных смыслов и значений. Такое представление соответствует существующей исследовательской традиции выделять цивилизации по некоторым устойчивым, константным характеристикам, неизменным на всем протяжении локального цивилизационного процесса. Так, в свое время П.А. Сорокин писал: «Каждая из больших культурных систем и суперсистем зиждется на какой-то основной предпосылке, получившей выражение в философском принципе, прасимволе или конечной ценности, который цивилизация порождает, развивает и реализует на протяжении своего жизненного пути во всех своих основных компонентах или подсистемах»<sup>5</sup>.

В историсофии прасимволы, ценности и константы рассматриваются как основания цивилизации. Соответственно, допускается, что в той мере, в какой эти конкретные основания будут сохраняться, будут сохраняться предпосылки существования и возможности возрождения конкретной цивилизации, в том числе той, которая казалось бы уже вытеснена с исторической сцены очередной «универсальной» цивилизацией. Как пример устойчиво возрождающейся «цивилизации-феникса» можно рассматривать евразийскую цивилизацию<sup>6</sup>.

Важно обратить внимание на еще одно важное положение. Как представляется, этносоциальные общности выступают структурными компонентами цивилизации как открытой системы, а социокультурное сходство «родственных» этносов образует субцивилизацию. Евразийская цивилизация – исторически изменчивая целостность, имеющая индоевропейские истоки и в настоящее время представляющая собой единство славянской, тюрко-монгольской и арктической субцивилизаций. Это единство образовалось в ходе многовековых взаимосвязей, совместной жизнедеятельности разных народов, в результате которых сформировались многие общие черты их хозяйственной и духовной жизни<sup>7</sup>.

Цивилизационный подход, таким образом трактуемый представителями Новосибирской школы этносоциологии, позволяет перейти от внешнего анализа разнообразия отдельных цивилизаций к анализу внутренней структуры отдельной цивилизации, к детальному рассмотрению присущего только ей типу этносоциального синтеза. Для теории этносоциологии такой подход к изучению этносов дает возможность рассматривать отдельный этнос в структуре его взаимодействий с природным и социальным окружением, а также находить значимые социокультурные связи между этносоциальными общностями в культуре, поведении, менталитете.

В евразийской цивилизации особое значение имеет Алтай-саянский горный регион с прилегающими к нему равнинами. Он выступает локусом Внутренней Евразии и играет особую роль в процессах глобального этногенеза. Его можно назвать своеобразным, «этнодемографическим», реактором, поскольку регион является зоной происхождения многих народов, ныне расселенных как на Юге, так и на Севере Евразии. Существенно значимыми последствиями этого обстоятельства являются относительная устойчивость культур народов данного региона на протяжении тысячелетий, определенное единство и непрерывность этнокультурного массива, а также сходство цивилизационных констант и базисных ценностных систем разных народов данного региона в условиях сохранения этнокультурного многообразия.

Адаптация цивилизационного подхода к задачам его применения в этносоциологии осуществлена нами не только на уровне теоретических представлений, но и применительно к конкретно-социологическим исследованиям. В частности, для выявления особенностей базисных ценностей народов Внутренней Евразии разработана оригинальная методика выявления западно-восточных цивилизационных дихотомий предпочтений, которые определены исходя из широко распространенных представлений о ценностях, доминирующих на Западе и на Востоке. Респондентам предлагалось выбрать из полярно сформулированных положений те, которые, по их мнению, отражают наиболее важные условия успешного развития того народа, представителем которого является каждый из

них.

По этой методике в рамках более широкой программы проведены массовые опросы взрослого населения и молодежи в разных регионах. Под общим руководством автора исследование проводилось сотрудниками сектора этносоциальных исследований Института философии и права СО РАН совместно с коллегами из этих регионов: в Южной Сибири – в Республике Хакасия (организатор опроса В.Н.Тугужекова), Республике Тыва (З.Ю.Доржу, А.А.Стороженко), Республике Алтай (Д.В.Ушаков, О.А.Гончарова); в Западной Монголии (Х.Цэдэв), в Восточном Казахстане (А.П.Коновалов), в Алтайском крае (А.В.Иванов). Для сравнения проведено также исследование в Республике Саха (Якутия) (М.А.Абрамова), которая презентует внешнюю Евразию. Важно обратить внимание на то, что Республика Алтай и Алтайский край (Россия), Восточный Казахстан и Западная Монголия входят в регион Большого Алтая, характерной особенностью которого является большая степень сходства культуры проживающих здесь народов.

В республиках Южной Сибири опрашивалось взрослое население и молодежь, всего опрошено 455 хакасов (Республика Хакасия), 430 тувинцев (Республика Тыва), 285 алтайцев и 57 казахов (Республика Алтай), а также 929 русских из данных республик. Эти же категории населения опрашивались в Восточно-Казахстанской области (ВКО): 456 казахов и 370 русских. В выборке представлены разные половозрастные и социально-профессиональные группы, а также сельское и городское население.

В аймаках Западной Монголии опрошено 632 монгольских студента вузов и средних специальных учебных заведений, в Алтайском крае – 279 русских студентов вузов. В Республике Саха (Якутия) опрошены школьники старших классов, студенты средних специальных учебных заведений и вузов города Якутска, из них якуты составили 1151 чел., русские – 351 чел., представители коренных малочисленных народов Севера (КМНС) – 52 чел.

Всего в ходе обозначенных исследований опрошено около 5,5 тыс. чел. В выборке присутствуют представители всех выделенных субцивилизационных общностей евразийской цивилизации – славяне, тюрко-монголы и малочисленные народы Севера.

Далее будут приведены данные, касающиеся ценностных цивилизационных дихотомий предпочтений. Сначала дадим общую характеристику ответов по каждой из выделенных дихотомий по тем регионам, где опрашивались и взрослое население, и молодежь. При этом сделаем акцент не на различиях, а на сходстве оценок у разных этнических групп как проявлении некоторого единства ценностного цивилизационного ядра.

В целом респонденты отдают приоритет коллективистским началам жизни над индивидуалистическими. Это проявляется в предпочтениях коллективной собственности над частной, чувства коллективизма и взаимопомощи как фактора развития своего народа над индивидуализмом, личной деловитостью. Первые (то есть коллективистски ориентированные) в каждой из выделенных этнических групп составляют от 58 % до 82% опрошенных (Табл. 1; некоторые респонденты не смогли дать четко определенного ответа в рамках выделенных дихотомий).

**Цивилизационные дихотомии ценностных предпочтений  
у народов Южной Сибири и Восточного Казахстана, %**

<i>Дихотомии предпочтений</i>	Алтайцы	Казахи Республики Алтай	Тувинцы	Хакасы	Русские Южной Сибири	Казахи (ВКО)	Русские (ВКО)
<i>Для успешного развития моего народа следует прежде всего развивать:</i>							
1) коллективную собственность	62	82	72	64	63	58	63
2) частную собственность	37	18	27	30	35	42	37
<i>Нашему народу сейчас больше всего нужно</i>							
1) чувство взаимопомощи, коллективизма	75	82	79	73	72	66	71
2) чувство свободы личности, личной деловитости, индивидуализма	25	18	20	21	26	34	29
<i>Для страны важнее всего:</i>							
1) расширение личных свобод граждан	21	27	30	19	17	41	33
2) обеспечение общего порядка	76	71	68	75	81	59	67
<i>В жизни важнее всего</i>							
1) постоянство, устойчивость	71	69	46	73	55	66	84
2) перемены, новизна	27	29	54	23	42	34	16
<i>Оценка роли государства в жизни людей</i>							
1) рабочие места и условия жизни людей должно обеспечить государство, а человек должен хорошо трудиться	59	53	75	63	55	55	61
2) работу и условия жизни человек должен обеспечить себе сам, а государство его защиту законами и справедливыми налогами	40	46	25	33	44	45	39
<i>Оценка роли предпринимателей в жизни своего народа</i>							
1) занятия предпринимательством, бизнесом формирует людей заботящихся об интересах народа и сплывающих его	28	36	46	29	41	57	44

2) занятия предпринимательством, бизнесом формирует людей заботящихся только о своих интересах и разъединяющих народ	70	63	54	65	58	43	56
--	----	----	----	----	----	----	----

Обратим внимание на то, что русские Южной Сибири и русские Казахстана не отличаются по обозначенным показателям. В то же время казахи Республики Алтай (все респонденты являются сельскими жителями из южных районов республики) в большей мере коллективисты, чем опрошенные казахи Казахстана. Последние больше всех других исследуемых этнических групп сориентированы на частную собственность и индивидуализм, хотя и среди них таковые не преобладают.

Имеет также место заметное доминирование в общественном сознании представителей всех обследуемых этнических групп ориентаций на обеспечение общего порядка по сравнению с ориентациями на расширение личных свобод граждан (первые составляют от 67 % до 81 %), приоритета в жизни людей элементов постоянства и устойчивости (от 46 % до 84 %) по сравнению с переменами и новизной (Табл. 1).

Важно также отметить, что после десятилетия официальной государственной политики, направленной на внедрение свободного рынка, население в большинстве своем не приемлет соответствующей модели развития, продолжая возлагать на государство надежды на обеспечение занятости и создание достойных условий существования (53–75 %), а не просто принятие тех или иных законов и установление справедливых налогов (Табл.1).

Кроме того, наблюдается негативное отношение населения к предпринимателям и бизнесменам, которые, на взгляд большинства опрошенных, действуют в своих собственных корыстных интересах и реально выступают фактором разъединения своих народов (в ответах на данный вопрос исключение составляют лишь казахи Казахстана, среди которых преобладает позитивная оценка их роли).

Не случайно свыше половины опрошенных во всех группах отдают приоритет государственному регулированию экономики над рыночной свободой, являются сторонниками более активного развития государственной и коллективной собственности при усилении роли государства в регулировании рынка в интересах всего общества. Гораздо меньше людей высказываются за «чисто рыночный» вариант развития страны, а от 13 до 21 % респондентов считают, что для успешного развития своей страны необходимо вернуться к плановой экономике.

Таким образом, западные либеральные ценности в настоящее время имеют определенное распространение среди народов Сибири и Казахстана. Среди казахов Казахстана и русских они представлены в несколько большей степени, чем среди титульных этносов Южной Сибири. Кроме того, заметим, что молодежь сориентирована на эти ценности в целом сильнее, чем старшее поколение. Они также более популярны в среде городского населения, чем сельского.

Однако самое важное состоит в том, что западные ценности ни для одного из обследуемых народов не являются преобладающими. Такая ситуация имеет место по каждой из выделенных дихотомий.

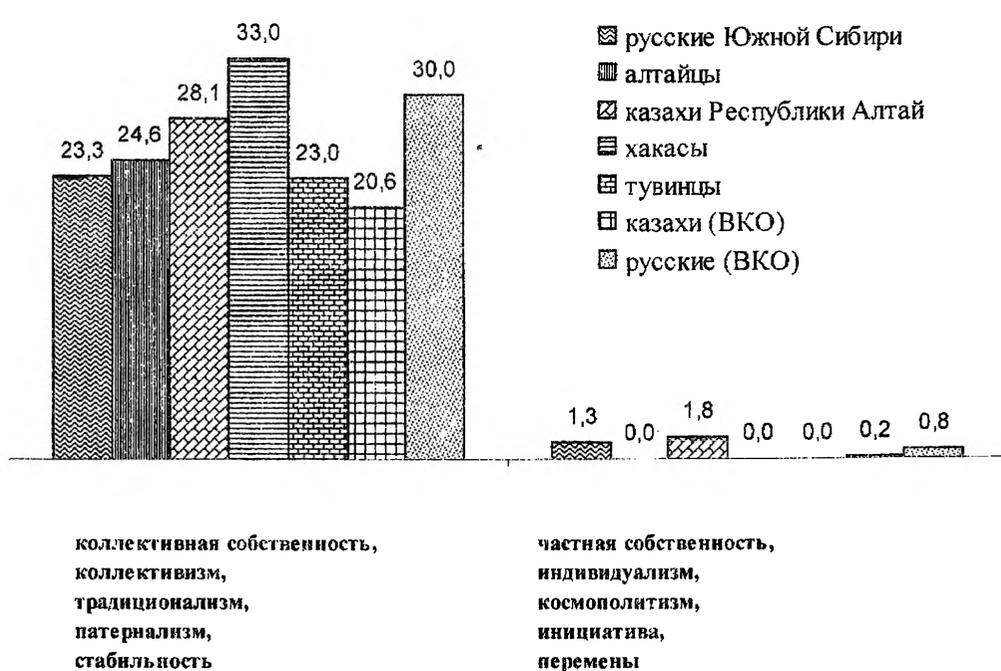
Характерно, что для всех исследуемых групп высоким остается уровень этнической идентичности. Большинство респондентов считают важным в современных условиях осознавать свою национальную принадлежность, знать язык и культуру своего народа, что можно рассматривать как своеобразное проявление традиционализма (Табл. 2).

**Оценка важности осознания национальной принадлежности,  
знания языка и культуры, %**

<i>Предпочтения</i>	Русские Южной Сибири	Алтайцы	Казахи Алтая	Хакасы	Тувинцы	Казахи (ВКО)	Русские (ВКО)
1) Каждый человек должен осознавать свою национальную принадлежность, знать язык и культуру своего народа;	72	90	88	91	92	84	71
2) Важно осознавать свою национальную принадлежность, а знать язык, культуру народа не обязательно;	12	4	7	3	4	10	15
3) Осознание человеком своей национальной принадлежности, знание национального языка и культуры сейчас не имеют особого значения	15	5	5	4	3	6	14

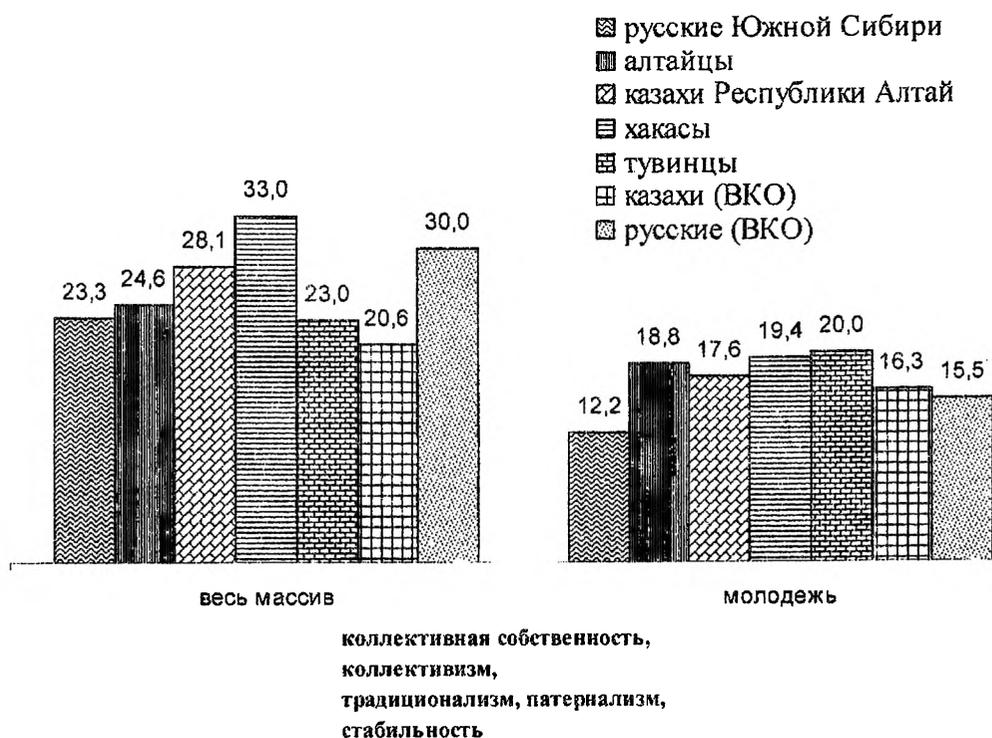
Как можно заметить, сами по себе дихотомии еще не характеризуют евразийские ценности, поскольку в них зафиксированы, с одной стороны, западные (европейские), с другой стороны, восточные (азиатские) ценности. Собственно евразийскими можно считать ценности, образующие своеобразное сочетание европейских и азиатских ценностей.

В соответствии с данным представлением мы выделили три типа респондентов: 1) европейски ориентированные (это те, кто является последовательным выразителем всего комплекса западных ценностей – частной собственности, индивидуализма, космополитизма, инициативы, перемен); 2) азиатски ориентированные (последовательные выразители всего комплекса восточных ценностей – коллективной собственности, коллективизма, традиционализма, патернализма, стабильности); 3) евразийски ориентированные (выразители разных сочетаний тех и других). Как показал анализ, среди всех опрошенных европейски ориентированные составляют в разных этнических группах ничтожно малую долю – от 0,0 % до 1,8 %. Гораздо больше (от 20,3 % до 33,0 %) – азиатски ориентированных (Рис. 1). Однако преобладают среди респондентов евразийски ориентированные – 68,4-79,2 %.



**Рис. 1.** Цивилизационные дихотомии предпочтений у народов Южной Сибири и Восточно-Казахстанской области (интегральная характеристика базисных предпочтений), %

Специально следует обратить внимание на то, что наше исследование опровергло существующую в литературе точку зрения о доминировании либеральных ценностей в среде молодежи. Как оказалось, последовательных либералов в возрастной группе 16-30 лет практически нет, зато последовательных коллективистов – от 12 до 20 % в разных этнических группах. Это, конечно, меньше, чем по всему массиву опрошенных, но разница не является существенно значимой (Рис. 2).



**Рис. 2.** Интегральная характеристика "азиатской" ориентации базисных ценностей у народов Южной Сибири и Восточно-Казахстанской области, %

Высокий уровень сохранения традиционных ценностных ориентаций у молодежи одтверждает наше специальное исследования, сфокусированное целиком на данную возрастную группу (перечень цивилизационных дихотомий в данном случае был расширен). Как отмечалось, это исследование проводилось в Республике Саха (Якутии), Западной Монголии, Алтайском крае. Соответствующие данные отражены в Табл. 3 и ис. 3. Сюда же для сравнения включены результаты опроса студенческой и рабочей олодежи Восточно-Казахстанской области.

Таблица 3

**Цивилизационные дихотомии ценностных предпочтений молодежи  
Республики Саха (Якутии), Монголии, Казахстана,  
Алтайского края, 2006-2007 гг., %**

<i>Предпочтения</i>	Якут ы (N=1 151)	КМН С (N=5 2)	Русск ие (Якут ия) (N=3 51)	Монг олы (N=6 32)	Казах и (ВКО) (N=14 7)	Русс кие (ВК О) (N=9 7)	Русск ие (Алта йский край) (N=27 9)
<i>Что важнее - коллективная или частная собственность?</i>							
Для успешного развития моего народа следует развивать, прежде всего, коллективную собственность	56,6	59,6	51,3	58,9	55,1	49,5	39,6
Для успешного развития моего народа следует развивать, прежде всего, частную собственность	42,2	40,4	46,7	41,1	44,9	50,5	60,0
<i>Что нужнее - коллективизм или индивидуализм?</i>							
Нашему народу сейчас нужно больше всего взаимопомощи, коллективизма	72,3	80,8	70,4	94,5	58,5	61,9	67,1
Нашему народу сейчас нужно больше всего чувство индивидуализма, личной деловитости, свободы личности	26,5	19,2	26,8	5,2	41,5	38,1	31,8
<i>Какова роль государства в жизни людей?</i>							
Рабочие места и условия жизни должно обеспечить государство, а человек должен хорошо трудиться	45,2	38,5	59,8	34,5	50,3	47,4	51,4
Человек должен сам обеспечить себе работу и условия жизни, а государство - его защиту законами и справедливыми налогами	53,6	59,6	38,7	64,9	49,7	52,6	47,9
<i>Что важнее - личная свобода или общий порядок?</i>							
Для страны важнее всего расширение личных свобод граждан	33,8	32,7	41,0	24,8	41,5	37,1	24,3
Для страны важнее всего обеспечение общего порядка	65,0	67,3	55,8	74,8	58,5	62,9	74,3
<i>Что важнее в жизни - стабильность или перемены?</i>							
В жизни важнее всего стабильность, устойчивость	60,9	57,7	67,8	48,3	59,9	82,5	52,1
В жизни важнее всего перемены, новизна	37,5	42,3	29,9	51,7	40,1	17,5	46,1

Что важнее - интересы личности или общества?							
Личные интересы человека должны быть важнее интересов его народа (этноса)	35,9	38,5	56,4	19,6	38,1	44,3	37,1
Интересы народа (этноса) должны быть важнее личных интересов человека	62,4	55,8	40,5	80,2	61,9	55,7	60,4
Что важнее - сотрудничество или соперничество?							
В жизни важнее всего борьба, соперничество	21,1	13,5	16,5	21,4	35,4	23,7	20,7
В жизни важнее всего единство, сотрудничество	78,3	84,6	80,9	78,3	64,6	76,3	77,9

В целом для молодежи, как и для взрослого населения, большое значение имеют ценности коллективизма и коллективной собственности, общего порядка и стабильности, а также приоритет общественных интересов и ориентация на сотрудничество (табл. 3). Важно отметить высокий уровень близости оценок молодежи из разных этнических групп по всем выделенным вопросам, хотя определенная разница, конечно же, присутствует. Такая близость обнаруживается также при сопоставлении цивилизационных дихотомий предпочтений, рассматриваемых с точки зрения их интегральной характеристики (Рис. 3).

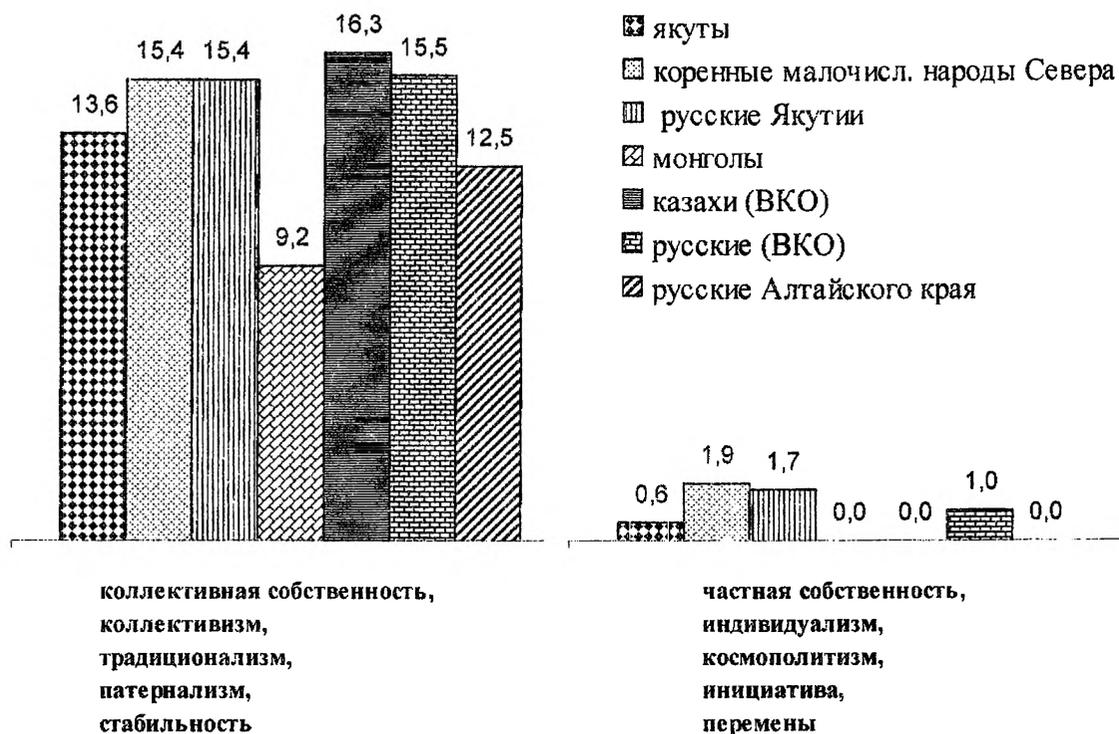


Рис. 3. Цивилизационные дихотомии ценностных предпочтений у молодежи народов Республики Саха (Якутия) и Большого Алтая (интегральная характеристика базисных ценностей), %

В целом можно говорить о том, что в современных условиях глобализации и интенсификации цивилизационных взаимодействий, глубоких социальных трансформаций, осуществляемых на базе ценностей западной цивилизации у народов Внутренней Евразии сохраняется сложившаяся в результате многовековых связей и совместной жизнедеятельности сходство базисных ценностей, составляющих основу данной цивилизационной общности.

В заключении отметим, что данные конкретно-социологических исследований являются существенно значимым аргументом для подтверждения существующих в философской и культурологической литературе положений об общности ценностей народов Евразии, поскольку они отражают состояние массового сознания населения и позволяют судить о содержании их актуальных предпочтений и ценностных ориентаций.

### Примечания и ссылки

<sup>1</sup>Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Евразийство как социокультурный тип // Гуманитарные науки в Сибири. 2003. № 3.

<sup>2</sup>Этнокультурное взаимодействие в Евразии. В 2-х кн. М., 2006.

<sup>3</sup>Попков Ю.В. Интернационализация в традиционном и современном обществах. Новосибирск, 2000; Попков Ю.В. Интернационализация: новый взгляд на старую проблему // Гуманитарные науки в Сибири. 2000. № 1; Попков Ю.В. Интернационализация как рефлексия национально-культурных общностей // Вопросы культурологи. 2007. № 4.

<sup>4</sup>Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Этносоциальные процессы в цивилизационном развитии // Гуманитарные науки в Сибири. 2006. № 3.

<sup>5</sup>Сорокин П. Общие принципы цивилизационной теории и ее критика // Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М., 1998. С. 48.

<sup>6</sup>Попков Ю.В., Тюгашев Е.А., Х. Цоохуу, Х.Цэдэв. Евразийская цивилизационная общность народов: ценности и константы развития // Гуманитарные науки в Сибири. 2007. № 3.

<sup>7</sup>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; 2005; Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Евразийство как социокультурный тип // Гуманитарные науки в Сибири. 2003. № 3; Попков Ю.В. Сходство базисных евразийских ценностей народов Сибири как основа целостности ее этносферы // VI Конгресс этнографов и антропологов России. Санкт-Петербург, 28 июня – 2 июля 2005 г.: Тез. докладов. СПб., 2005; Попков Ю.В., Иванов А.В., Попков Ю.В., Тюгашев Е.А., Шишин М.Ю. Евразийство: ключевые идеи, ценности и политические приоритеты. Барнаул, 2007.

## ЦЕННОСТИ СЕМЕЙНО-БРАЧНЫХ ОТНОШЕНИЙ У НАРОДОВ КАЗАХСТАНА И РОССИИ\*

Снижение рождаемости и брачности, увеличение разводимости, доли незарегистрированных браков и числа рождений у женщин, не состоящих в зарегистрированном браке, – процессы, характерные для стран СНГ и связанные со многими причинами объективного и субъективного характера. Существенную роль в этом играют ценностные ориентации населения. Учитывая данное обстоятельство, конкретный анализ проблем развития семейно-брачных отношений у народов России и Казахстана начнем с рассмотрения установок и ценностей людей в данной сфере.

Изменения во взглядах на семейно-брачные отношения были зафиксированы нами на основе материалов массового социологического исследования, проведенного сотрудниками сектора этносоциальных исследований Института философии и права СО РАН на территории России и Казахстана совместно с коллегами из регионов. На территории России выборочное обследование было проведено в Республиках Тыва, Хакасия и Алтай в 2002 – 2003 гг. по анкете «Народы Евразии в условиях реформ начала XXI века» под руководством Ю. В. Попкова. В Республике Саха (Якутия) было проведено выборочное обследование в 2006 – 2007 гг. среди учащейся молодежи по анкете «Современная молодежь: семья, образование, национальная культура» под руководством М.А. Абрамовой. На территории Казахстана – в Восточно-Казахстанской области в 2007 г. – по анкете «Жизненные ценности народов Евразии» под руководством А.П. Коновалова. Было опрошено 455 хакасов и 356 русских в Хакасии, 430 тувинцев и 269 русских в Туве, 285 алтайцев, 57 казахов и 294 русских в Республике Алтай, 877 саха, 199 русских и 41 представитель коренных малочисленных народов Севера из числа учащейся молодежи Республики Саха (Якутия). Всего на территории России было опрошено 3263 человека, в Восточно-Казахстанской области – 826 человек (456 казахов и 370 русских). Выборка опроса репрезентативна по полу, возрасту, социально-профессиональной принадлежности и месту проживания (город-село). Задача состояла, в частности, в сравнении степени значимости для русских и тюркских респондентов различных сторон жизни, в том числе семейной - желания иметь мужа (жену), состоять в зарегистрированном браке, иметь детей.

Как показали результаты опросов, на первом месте у казахов, русских мужчин и женщин Восточно-Казахстанской области – так же как, и у народов России – среди традиционных семейных ценностей стоит (судя по доле ответов «очень важно») важность иметь детей, на втором месте – иметь мужа (жену) и на третьем – состоять в зарегистрированном браке. Не все считающие очень важным иметь мужа (жену) отметили, что очень важно состоять и в зарегистрированном браке. Браки без регистрации получают все большее распространение среди населения, о чем косвенно свидетельствует увеличение рождения детей вне брака. В 2000 г. в Восточно-Казахстанской области каждый третий ребенок в городе и каждый четвертый в селе родились вне зарегистрированного брака<sup>1</sup>. Это наблюдается на всей территории Казахстана, причем происходит увеличение числа рождений вне брака. Если в 1999 г. доля детей, родившихся вне зарегистрированного брака, составляла 23,5%, то к 2004 г. она увеличилась на 1,4% и составляла 24,9%. У русских женщин, по сравнению с казашками, эти показатели были выше на 15 и 17,3% в 1999 г. и 2004 г. соответственно. Они составляли: у русских – 35,1% в 1999 г. и 38,3% в 2004 г., а у казашек – 20,1 и 21% соответственно.<sup>2</sup>

Иллюстрацией изменения взглядов российского населения на семейно-брачные отношения является увеличение в общем числе родившихся доли родившихся у женщин,

не состоявших в зарегистрированном браке. В России за период 1970 – 1998 гг. произошло увеличение числа рождений вне брака на 16% (с 10,6% до 27%). Кроме того, наблюдалось различие темпов роста этого показателя: в 1986 – 1989 гг. они составляли 0,4%, в 1990 – 1994 гг. – 1,22%, а в 1995 – 1998 гг. – 1,85%. Таким образом, происходило увеличение не только доли родившихся вне юридически оформленного брака, но и темпов роста этой доли.<sup>3</sup>

Быстрый рост доли внебрачных детей отмечен и в других странах СНГ (Азербайджан, Армения, Белоруссия, Грузия, Молдавия, Украина), но в то же время очень велики и различия между ними – как в темпах этого роста, так и в величине достигнутого показателя. По-видимому, в этом сказываются различия традиционного культурного фона, на который накладывается влияние общих экономических, демографических и социальных изменений – долгосрочных эволюционных и кратковременных конъюнктурных. Но ничего особо специфического, что можно было бы однозначно связать с реформами 1990-х годов, в динамике внебрачной рождаемости в странах СНГ не наблюдается, существующая здесь картина вполне вписывается в общеевропейскую. В последние десятилетия XX века рост доли внебрачных рождений происходил во всех странах Европы, но тоже по-разному. Сейчас здесь наряду с такими странами, как Швеция, Норвегия или бывшая советская республика Эстония, где уже больше половины детей рождается вне зарегистрированного брака, есть и такие, где доля внебрачных рождений пока не очень велика (Швейцария – 12% в 2002 г., Италия – 10% в 2000 г., Греция – 4% в 2001 г.).<sup>4</sup>

Всегда ли речь на самом деле идет о рождениях вне брака или во многих случаях все объясняется тем, что фактически брак существует, но он не зарегистрирован? Так, в 1995 г. в России среди общего числа родившихся вне юридического брака было зарегистрировано 43% по совместному заявлению обоих родителей<sup>5</sup>, а в 2004 г. – 48% (увеличение на 5%). Это может означать, что произошло либо увеличение фактических браков, либо то, что отец чаще признает ребенка своим, что позволяет матери ребенка рассчитывать на экономическую поддержку со стороны отца. Так или иначе, но вся совокупность изменений, переживаемых семьей показывает, что люди ищут каких-то новых форм семейной жизни, позволяющих организовывать свою частную жизнь в изменяющихся экономических, социальных и демографических условиях, очень сильно отличающихся от тех, в которых когда-то сложилась и тысячелетиями существовала традиционная семья.

**Традиционные семейные ценности.** Традиционно было то, что супружеские отношения регистрировались. В современном обществе традиции ослабевают, и оно терпимо относится не только к незарегистрированным бракам, но и существенно меняет систему ценностей в сфере семейно-брачных отношений. Анализ современных изменений в семейно-брачных отношениях показывает, что их причины имеют сложную природу. Они, в частности, связаны с модификацией социальных норм, ростом экономической независимости женщины и преобразованием ее роли в семье, распространением разнообразных средств контроля рождаемости. Эти факторы ведут к ослаблению патриархальных устоев в семейно-брачных отношениях. Изменения в сфере семейно-брачных отношений, в структурных характеристиках семьи и брака свидетельствуют о трансформации института семьи, которая в той или иной мере присуща разным странам и народам мира.

Для выявления происходящих перемен мы объединили мнения респондентов о двух событиях: очень важно иметь мужа (жену) и очень важно состоять в зарегистрированном браке. Это позволяет увидеть, как велика доля тех, кто считает очень важным иметь мужа (жену) и в то же время не отметил, что очень важно состоять в зарегистрированном браке. В итоге получилось следующая картина (см. табл. 1).

## Традиционные семейные ценности у народов России и Казахстана, %

Националь-ности	Традиционные семейные ценности							
	Очень важно иметь мужа (жену)		Очень важно состоять в зарегистрированном браке		Очень важно иметь мужа (жену) и очень важно состоять в зарегистрированном браке		Очень важно иметь детей	
	мужчины	женщины	мужчины	женщины	мужчины	женщины	Мужчины	Женщины
Восточно-Казахстанская область (Казахстан)								
Казахи	84	85	75	84	73	80	87	92
Русские	76	82	60	68	57	66	75	91
Республика Алтай								
Алтайцы	79	52	58	47	57	44	89	86
Казахи	67	70	63	70	58	61	67	83
Русские	74	67	58	50	55	50	81	82
Республика Тыва								
Тувинцы	71	59	64	57	59	49	86	86
Русские	85	69	61	57	61	51	86	91
Республика Хакасия								
Хакасы	82	61	65	51	64	47	89	87
Русские	70	66	44	50	44	47	76	89

Рассмотрим вначале данные по Республике Казахстан.

Женщины-казашки самым важным среди традиционных семейных ценностей считают, что нужно иметь детей (92%). Иметь мужа и состоять в зарегистрированном браке они считают практически одинаково важным. 80% казашек одновременно отметили, что очень важно иметь мужа и в то же время состоять в зарегистрированном браке. Вопрос о замужестве и регистрации брака для них тождественны и только 5% не ответили, что очень важно, имея мужа, состоять в зарегистрированном браке.

Среди русских женщин дети также считаются самой важной семейной ценностью, а вот одновременно состоять в зарегистрированном браке и иметь мужа считают необходимым только 66%. Казашки, по сравнению с русскими, в большей степени склонны придерживаться традиций. Среди них в три раза, по сравнению с русскими, ниже доля ответивших, что очень важно иметь мужа, и не ответивших, что очень важно состоять в зарегистрированном браке.

Мужчины-казахи так же, как и казашки считают, что самым важным нужно иметь детей. Но одновременно считают очень важным иметь жену и состоять в зарегистрированном браке только 73%. Среди считающих очень важно иметь жену 11% мужчин не ответили, что очень важно состоять в зарегистрированном браке. Это в два раза выше, чем у женщин-казашек.

Русские мужчины самым важным считают, что иметь жену и детей практически важно в одинаковой степени (76 и 75% соответственно). Различие между важностью иметь жену и состоять в зарегистрированном браке у них самое большое: оно составляет 19%.

Таким образом, для населения Восточно-Казахстанской области характерны следующие явления. Если расположить в порядке убывания доли тех, кто отметил «очень важно иметь мужа (жену)» и не отметил «очень важно состоять в зарегистрированном браке», то в начале этого ряда стоят русские мужчины (19%), затем следуют русские женщины (16%) и мужчины-казахи (11%), а замыкают этот ряд женщины-казашки (5%). Получается, что быть в зарегистрированном браке для русских менее важно, чем для казахов, а для мужчин (особенно русских) – менее важно, чем для женщин.

Следует отметить, что мнение о том, что не очень важно или вовсе не важно состоять в зарегистрированном браке, характерно в большей мере для молодежи до 30 лет, так же

как и положительное отношение к рождению детей вне брака. Около трети (30%) казахской молодежи считает, что не обязательно состоять в зарегистрированном браке, а среди русской молодежи – около половины (48%).

На вопрос об отношении к рождению детей вне брака положительно ответили 18% казахской молодежи, (при 11% – в группе старше 30 лет). А среди русской молодежи Казахстана – 26%, (и 21% – в группе старше 30 лет). Отношение у казахской и русской молодежи Казахстана к рождению детей вне брака, так же как и к незарегистрированному браку, как видим, более терпимое, чем у людей старшего поколения.

Теперь о России.

Анализ отношений к традиционным семейным ценностям различных национальностей, в частности в Республиках Алтай, Тыва и Хакасия показывает, что наблюдаются аналогичные тенденции, что и у народов Казахстана (Восточно-Казахстанской области), но протекающие с разной степенью интенсивности.

У народов России, также среди традиционных семейных ценностей на первом месте стоит важность иметь детей, на втором месте – иметь мужа (жену) и на третьем – состоять в зарегистрированном браке.

Этнические различия состоят в том, что для русских – в России и в Казахстане – регистрируемость брака менее важна, чем для тюркских народов – алтайцев, хакасов, тувинцев. Так, у русских, проживающих в республиках России, различие между желанием иметь жену (мужа) и состоять в зарегистрированном браке самое большое и составляет 17 – 26%, в то время как у тюркских народов оно ниже и колеблется от 8 до 22%.

Мужчины всех рассматриваемых народов регистрируемость брака ценят меньше, чем женщины.

В силу того, что мужчины в большей степени ориентированы на незарегистрированный брак, женщинам приходится мириться с этим. А ведь регистрация брака предполагает взятие на себя юридически закрепленной ответственности – как за содержание детей, так и жены. Необходимо выяснить причины, побуждающие мужчин (женщин), стремящихся иметь жену (мужа), не стремиться к регистрации брака. Это сложное явление, и ответить на него непросто. Выделим основные причины распространения терпимого отношения к незарегистрированным бракам. Социально-экономические причины: нет работы или небольшая заработная плата, нет жилья, временная регистрация. Социально-психологические: боязнь ответственности, страх перед будущим, боязнь потерять имущество, стремление к независимости. Социально-демографические причины: возраст (либо слишком молод, либо слишком зрел), повторный брак и неоформленный развод.

В России так же, как и в Казахстане, мнение о том, что не очень важно или не важно быть в зарегистрированном браке, зафиксировано в большей степени у молодежи до 30 лет. Так же, как и ее более терпимое отношение к рождению детей вне брака, чем в старших возрастных группах. Так, в Республике Алтай доля ответивших, что не очень важно или не важно быть в зарегистрированном браке, среди молодежи до 30 лет составляет 59% у алтайцев, 59% казахов и 61% у русских. В Республике Хакасия эти показатели у хакаской и русской молодежи равны 40 и 58% соответственно. В Республике Тыва – 49% у тувинцев и 57% у русских. В Республике Саха (Якутия) – 37% у саха, 47% у русских и 29% у коренных малочисленных народов Севера.

На вопрос об отношении рождения детей вне брака в Республике Хакасия положительно ответили 14 и 18% соответственно хакаской и русской молодежи, в Республике Тыва – 10% тувинцев и 17% русских, в Республике Алтай – 13% алтайцев, и 13 % русских.

Молодежь в возрасте 18-29 лет – это поколение, мнение которого о семейно-брачных отношениях формировалось в последнее десятилетие в трудные постсоветские годы, связанные с глобальными социально-экономическими изменениями в России и в Казахстане, что не могло не повлиять на их ценностные ориентации, связанные с семейно-

брачными отношениями.

### *Формирование семейно-брачных отношений.*

Рассмотрим мнения о некоторых явлениях, оказывающих влияние на формирование семейно-брачных отношений. Они включают также «новации» последнего времени: создание семьи по расчету; рождение детей вне брака; браки между людьми разных национальностей; разводы в семьях с несовершеннолетними детьми, если один из супругов перестал любить другого; половые связи лиц одного пола; раннее сексуальное просвещение детей в школах; демонстрация сексуальных сцен в кино и телефильмах; многоженство.

Анализ материалов по Казахстану показывает, что мнение русских и казахов по поводу некоторых из этих явлений различаются. Выделим наиболее существенные различия, имеющие расхождения на уровне 10 – 30%.

1. Около трети казахов в целом положительно относятся к созданию семьи по расчету, в то время как среди русских – только каждый пятый.
2. К рождению детей вне брака в целом положительно относятся 13% казахов и 22% русских.
3. К бракам между людьми разных национальностей в целом положительно относятся 46% русских и 36% казахов.
4. К разводам в семьях с несовершеннолетними детьми в целом положительно относятся 25% русских и только 9% казахов. При более высоком неоднозначном отношении к данному явлению у казахов (38%) по сравнению с русскими (28%).
5. К половым связям лиц одного пола положительно относятся 7% русских, 4% казахов, а отрицательно относятся 76% русских и 50% казахов (при этом казахи более терпимы: 46% относятся неоднозначно).
6. В целом положительное отношение к раннему сексуальному просвещению детей в школе у русских выше, чем у казахов (23 и 11% соответственно), при более высоком неоднозначном отношении у казахов (45%) по сравнению с русскими (24%).
7. К демонстрации сексуальных сцен в кино и телефильмах русские относятся более нетерпимо. В целом наблюдаем отрицательное отношение у русских (69%), и у казахов (51%), при более неоднозначном отношении казахов, что составляет 43% у казахов против 24% у русских.
8. К многоженству отрицательное отношение у русских проявляется в большей степени, чем у казахов (78% против 51%) при более высоком неоднозначном отношении у казахов (36% против 16% у русских).

Как видим, русские, по сравнению с казахами, в несколько большей степени ориентированы на этнически смешанные браки. К рождению детей вне брака и русские и казахи в основном относятся отрицательно (при этом более отрицательно – казахи). По поводу разводов в семьях с несовершеннолетними детьми у русских и казахов также доминирует отрицательное отношение, и у казахов оно выражено сильнее. Создание семьи по расчету в основном у тех и других также не приветствуется, но среди казахов несколько выше доля приверженцев этого явления.

К тому, что может внести существенные изменения в традиционные семейно-брачные отношения – половые связи лиц одного пола и многоженство наблюдаем преимущественно отрицательное отношение как у русских, так и казахов. При этом казахи, по сравнению с русскими, продемонстрировали более высокий уровень неоднозначного отношения к этим «новациям». На внешние влияния, связанные с воспитанием детей, их раннее сексуальное просвещение в школе, также как на демонстрацию сексуальных сцен в кино и телефильмах казахи и русские продемонстрировали преимущественно отрицательное отношение при более неоднозначном отношении по этим вопросам у казахов. Возможно, из-за склонности казахов не давать крайних оценок. Русские и казахи, при существующих некоторых различиях, в основном придерживаются традиционных ценностей в сфере формирования семейно-брачных отношений.

Для сравнения мнений по поводу влияния некоторых явлений на формирование семейно-брачных отношений у народов Казахстана и России мы по всем данным вопросам привели только положительные или только отрицательные ответы. Отрицательные ответы мы отнесли к ответам, свойственным сторонникам традиционного подхода к формированию семейно-брачных отношений, а положительные – к ответам, свойственным сторонникам нетрадиционного подхода. Из анализа были исключены, т.о., неоднозначные ответы, мнение тех, кто проявил равнодушие или вообще затруднился ответить на предлагаемые вопросы. Такой подход позволил исключить влияние психоэмоциональных особенностей респондентов при ответе на вопросы, связанные с глубокими личными переживаниями.

Основная задача, которую мы поставили: определить, какие явления в большей степени могут оказывать влияния на традиции в сфере формирования семейно-брачных отношений, и как это происходит в России и Казахстане. Соотношение ответов традиционного и нетрадиционного подхода по каждому из явлений показывает степень влияния на общество того или иного явления (см. табл. 2).

Таблица 2

Формирование семейно-брачных отношений у народов России и Казахстана, %

Национальности	Явления, оказывающие влияние на формирование семейно-брачных отношений															
	Созданы семьи по расчету		Рождение детей вне брака		Браки между людьми разных национальностей		Развод в семьях с несовершеннолетними детьми		Половые связи лиц одного пола		Раннее сексуальное просвещение детей в школах		Демонстрация сексуальных сцен в кино и телевидении		Многоженство	
	«+»	«-»	«+»	«-»	«+»	«-»	«+»	«-»	«+»	«-»	«+»	«-»	«+»	«-»	«+»	«-»
Алтайцы	18	46	15	45	48	12	15	46	1	82	29	47	5	76	11	65
Казахи (Алтай)	29	49	2	87	35	35	4	71	2	85	13	73	5	80	9	82
Русские (Алтай)	13	50	13	47	43	6	10	55	2	82	30	47	6	70	7	72
Хакасы	26	37	15	43	53	7	14	43	1	81	29	49	3	81	6	75
Русские (Хакасия)	17	40	15	48	56	4	19	38	3	76	35	39	11	58	8	66
Тувинцы	20	53	12	63	57	12	10	66	3	82	24	58	5	75	5	76
Русские (Тыва)	19	49	14	50	49	12	19	53	2	75	33	51	8	77	9	75
В среднем по России	20	46	12	55	49	13	13	53	2	80	27	52	6	74	8	73
Казахи (Казахстан)	31	50	13	52	36	39	9	53	4	50	11	45	6	51	13	51
Русские (Казахстан)	20	55	22	49	46	32	25	47	7	76	23	54	7	69	6	78
В среднем по Казахстану	26	52	18	50	41	35	17	50	5	63	17	49	7	60	10	65

Пояснение к таблице: « + » в столбце показывает положительное отношение, « - » в столбце показывает отрицательное отношение

Из таблицы видно, что у славян (русских) и в тюркской группе народов (казахов, алтайцев, хакасов, тувинцев) в России и Казахстане, при некоторых различиях, доминирует традиционное отношение к явлениям, оказывающим влияние на формирование семейно-брачных отношений. Отдельные отличия касаются отношения к межэтническим бракам, к раннему сексуальному просвещению в школе, к демонстрации сексуальных сцен в кино и телевидении, а также к многоженству. Россияне продемонстрировали более лояльное отношение к международным бракам, доля ответов с отрицательным отношением к ним составляет 13%, в то время как среди населения Казахстана – 35% (превышение в 2,5 раза). В Казахстане доля тех, кто положительно относится к раннему сексуальному просвещению детей в школе, значительно (на 10%) ниже, чем в России, как и тех, кто отрицательно относится к демонстрации сексуальных сцен в кино и телевидении (на 14%) – это то, что может оказать насильственное влияние, кем-то хорошо продуманное. Отрицательное отношение к многоженству в Казахстане распространено несколько в меньшей степени по сравнению с Россией. Доля лиц ответивших отрицательно по поводу многоженства в Казахстане, составляет 65%, в то время как в России – 73%. Многоженство имеет определенную популярность среди казахов.

Такие различия, возможно, связаны с недавним прошлым, когда в Казахстане существовало многоженство, а также с популярностью этой идеи в казахских СМИ в 1990-е годы.

Однако, судя по материалам данного сравнительного исследования, в семейно-брачных отношениях в России и Казахстане определяющую роль играли и будут играть типичные для славянских и тюркских народов традиционные ценности семьи и брака.

#### Литература

<sup>1</sup>С. Уалиева. Брак и развод в Казахстане и России: общее и разное. Режим доступа: [http://www.aaa.kz/200308\\_05.htm](http://www.aaa.kz/200308_05.htm)

<sup>2</sup>Демографический ежегодник Казахстана 2005: Стат.сб. Алматы. 2005. С. 30

<sup>3</sup>Демографический ежегодник России: Стат. сб.: /Госкомстат России. – М.,1999. – С. 166.

<sup>4</sup>Анатолий Вишневецкий. Демографический кризис в странах СНГ. WEEKLY №197-198 (4 - 17 апреля 1998)

<sup>5</sup>Демографический ежегодник России: Стат. сб.: /Госкомстат России. – М.,2005. – С. 237.

УДК: 316.722 (571.1)

И.А.Грошева, И.Л.Грошев  
(г.Тюмень, Российская Федерация)

## ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

Западно-Сибирский регион населяют люди различных национальностей. По данным последней переписи населения, здесь проживают более 120 народов и народностей. Для Тюменской области, ставшей в годы освоения Западно-Сибирского нефтегазового комплекса второй родиной для представителей многих народов, особое значение имели экономические изменения, но они неизбежно тянут за собой общественные, социальные и даже политические осложнения. Здесь исторически сложилась многонациональная общность, не всегда создаваемая добровольным путем. Сибирь известна как место ссылки, изгнания, затем – комсомольско-молодежныхстроек и т.д. Кроме того, значительное место занимают этносы, являющиеся аборигенами Западной Сибири: финно-угорские народы, сибирские татары.

Геополитическое положение Тюменской области, являющейся связующим мостом между Азиатским регионом России и ее Европейской частью имеющую границу с

Казахстаном, предопределяет то, что в регионе традиционно протекают активные миграционные процессы, которые принято делить на контролируемые (легальные) и неконтролируемые (нелегальные), внутренние (субрегиональные) и внешние (межрегиональные). При этом в регионе происходит концентрация представителей как аборигенов, так и некоренных этносов.

Данные Тюменских исследователей-социологов (Н.Г. Хайруллина, А.Р. Салихова, М.А. Хаматханова и др.) показывают, что в настоящее время, с точки зрения межнациональных отношений, Тюменская область является относительно спокойной, всплесков национализма не наблюдается [1]. Однако существует так называемая скрытая форма межэтнической напряженности, которая представляет собой более опасный феномен, чем открытая. Опрос, проведенный авторским коллективом под руководством Хайруллиной Н.Г в 2003 г. в г. Тюмени (378 респондентов, из них женщины составили 64,8%, мужчины – 35,2%) выявил, что половина респондентов (48,4%) отметила существование определенной степени напряженности в отношениях между представителями различных национальностей, 38% опрошенных оценили отношения как стабильные и беспроблемные. Существование сильной напряженности отметили 6,9% участников опроса, затруднились ответить – 4,7% [1, с.104]. Причем женщины чаще, чем мужчины отмечали существование определенной степени напряженности. Причинами, вызывающими напряженность в отношениях между представителями различных национальностей, по мнению респондентов, явились: низкая культура общения (22,1%), ущемление прав отдельных народов (16,8%), особенности обычаев различных народов (12,8%), борьба за власть на разных уровнях (10,3%) [1, с.105].

Исследования, проведенные в 2006 г. в режиме социологического мониторинга «Как живешь, Россия?» в 12 регионах России, куда вошла и Тюменская область, показали значительное увеличение доли лиц, указавших на определенную степень напряженности. Самое большое число респондентов, указавших на безусловную готовность принять участие в конфликте в интересах своей национальной группы, оказалось в г.Тюмени [2]. Конфликтогенными факторами явились миграционные и социально-экономические процессы в области.

В мае-июне 2007 г. проведен опрос респондентов, целью которого явилось выявление степени толерантности в обществе и определение факторов, вызывающих межэтническую напряженность на юге Тюменской области.

Отбор респондентов осуществлялся с помощью квотной стратифицированной выборки со связанными параметрами (пол, возраст, семейное положение, сфера занятости). Исследование проводилось в пяти городах: Тюмень, Тобольск, Ишим, Заводоуковск, Ялуторовск. Всего было опрошено 725 человек. Мужчины – 46,6%, женщины – 53,4%. Численность возрастных групп представлена в таблице 1.

Таблица 1

Распределение респондентов по возрасту

возраст	до 20 лет	52	7,2
	20-24	142	19,6
	25-29	102	14,1
	30-34	110	15,2
	35-39	100	13,8
	40-49	107	14,8
	50 и старше	112	15,4

Респондентами выступили служащие государственных учреждений (26,8%), акционерных предприятий (21,2%), частных предприятий (19,2%); имеющие высшее образование (47,3%); специалисты (26,3%) и служащие (29,9%); семейные (57,4%); без детей (38,1%), с одним ребенком (30,1%) и с двумя детьми (26,6%). На основании статистических данных в г.Тюмени опрошено 63,7% жителей, г.Тобольске – 11,6%, г.Ишиме

– 7,6%, г.Ялуторовске – 9,8%, г.Заводоуковске – 7,3%.

В блоке вопросов, диагностирующих этническую ситуацию в области, оценивались не только этническая ситуация, но и самоидентификация респондентов, понятия о национальности и этническом самочувствии; определялись факторы, вызывающие напряженность в регионе, социальная дистанция к представителям различных национальностей.

Распределение ответов по отношению к нынешней этнической ситуации сложилось в следующих практически равных пропорциях: 31% оценивают её как спокойную, 33% более склоняются к мысли, что ситуация беспокойная и 30% раздражены (табл.2).

Таблица 2

Параметры	общ	пол		возраст						
		муж.	жен.	до 20	20-24	25-29	30-34	35-39	40-49	50 и более
спокойная	31	32	31	22	25	32	28	37	36	37
беспокойная	33	33	34	50	34	41	30	31	29	27
раздражает	30	31	30	24	35	23	29	26	29	38
назревает конфликт	4,8	4,7	5	2	5,6	2,9	8,2	4	4,7	4,5

Особенную обеспокоенность (50%) и раздраженность (24%) высказывает молодежь в возрасте до 20 лет и респонденты в возрастной группе 25-29 лет (41% и 23% соответственно).

Респонденты в зрелом возрасте от 35 до 49 лет спокойно оценивают обстановку, чаще отмечалась позиция «я считаю, что ситуация спокойная, угрозы не ощущается». Для респондентов в возрастной группе «50 лет и старше» наряду со спокойной оценкой характерен ответ «меня раздражает увеличение представителей других национальностей». Такой же раздражитель и у возрастной группы 20-24 года. Настораживают ответы жителей г.Ялуторовска: среди них больше всех ответов на позицию «в области назревает конфликтная ситуация», и жители характеризуют обстановку как беспокойную. Стабильная ситуация наблюдается в г. Ишиме. В гг. Заводоуковске и Тюмени имеется значительное количество респондентов, которых раздражает присутствие других национальностей.

В целом отношение к нынешней этнической ситуации 30% респондентов выразили через высказывание «меня раздражает увеличение представителей других национальностей». Ситуацию как беспокойную характеризуют 33% опрошенных. Однако позитивно воспринимают действительность треть опрошенных (31%). 4,8% утверждают о наличии предконфликтной ситуации и, следует предполагать, что активная часть непосредственных участников открытых столкновений находится в пределах 4-5%.

Отношение к национальности большинство респондентов выразило в высказывании «благодаря национальности сохраняется память о предках, Родине и ее истории» (35%) (табл.3).

Параметры	общ	пол		возраст						
		муж.	жен.	до 20	20-24	25-29	30-34	35-39	40-49	50 и более
это объединяет	15	18	11	20	11	15	12	12	18	18
гордость	30	33	28	32	28	34	29	28	31	30
разъединяет	6,3	8,3	4,7	6	9,9	1	5,5	8	4,7	7,1
сохраняет память	35	32	38	42	34	41	36	36	30	35
дана Богом	19	18	21	20	16	14	16	15	22	35
понятие устарело	5,5	4,7	6,3	6	7	5,9	7,3	7	3,7	1,8
самостоятельный выбор	9,7	7,4	11	6	11	8,8	10	8	10	12

30% ответивших считают, что «каждый должен гордиться своей национальностью» и 19% полагают, что национальность «дана человеку от природы или Богом и менять ее нельзя». Лишь 6,3% ответивших посчитали, что национальность «это то, что разъединяет людей, противопоставляет их друг другу». Жители г.Тобольска утверждают, что «каждый должен гордиться своей национальностью».

В качестве основного объединяющего фактора респонденты чаще сходились во мнении, что это «государство, в котором мы живем». Также часто назывались практически всеми группами респондентов такие признаки как «язык, на котором мы говорим» и «историческое прошлое». Обращает на себя внимание тот факт, что в качестве объединяющего признака практически не фигурирует религия. Хотя ей в настоящее время пытаются приписать консолидирующую роль.

Важность и актуальность национального признака в сфере коммуникации прослеживалась при ответе на вопрос «Обращаете ли Вы внимание на национальность окружающих» (табл.4).

Таблица 4

Параметры	общ	пол		возраст						
		муж.	жен.	до 20	20-24	25-29	30-34	35-39	40-49	50 и более
не обращаю	27	29	26	18	22	32	27	30	33	27
обращаю, если несимпатичны	37	37	36	22	43	35	37	31	40	38
обращаю в любом случае	26	25	26	30	27	29	23	26	17	30

На национальность окружающих большинство респондентов (37%) обращают внимание в том случае, если они им чем-то несимпатичны. 26% ответивших обращают внимание на национальность окружающих в любом случае и примерно столько же (27%) вообще не обращают внимания на национальность. Т.о. четверть опрошенных предвзят относится к представителям иной национальности, следует предположить, что у них присутствует стремление к общению только со «своими». Респонденты в возрасте до 20 лет обращают внимание на национальность окружающих в любом случае, также как и жители г.Ишима. Жители г.Ялуторовска в большей степени обратят внимание на представителя другой национальности в том случае, если он им чем-то несимпатичен,

также как и респонденты в возрастной группе «20-24 года». Жители г.Заводоуковска вообще не обращают внимания на национальность окружающих. Самоидентификация респондентов, т.е. кем они себя ощущают в большей степени, выглядит следующим образом (табл.5)

Таблица 5

Параметры	общ	пол		возраст						
		муж.	жен.	до 20	20-24	25-29	30-34	35-39	40-49	50 и более
Гражданином России	70,5	66,0	74,1	68,0	73,2	65,7	70,9	68,0	69,2	75,0
Гражданином всего мира	12,4	14,8	10,5	30,0	11,3	8,8	10,9	10,0	14,0	11,6
Сибиряком	40,3	43,2	38,0	34,0	34,5	37,3	40,9	28,0	50,5	53,6
Русским	65,8	62,1	68,8	68,0	66,2	65,7	67,3	58,0	63,6	71,4
Европейцем	7,2	9,5	5,2	14,0	9,9	4,9	7,3	4,0	8,4	4,5

В основном респонденты ощущают себя гражданами России, а затем русскими, за исключением жителей гг. Ялуторовска и Ишима, которые ощущают себя, прежде всего, русскими, а затем гражданами России. Т.е. национальный компонент в этих городах превалирует.

В основном самоопределение респондентов сводится к следующим понятиям: 70,5% прежде всего ощущают себя гражданином России, русским (65,8%) и сибиряком (40,3%).

Проживая на территории области, каждый шестой считает себя хозяином; положение каждого десятого ассоциируется с понятием «слуга» (табл.6)

Таблица 6

Параметры	общ	пол		возраст						
		муж.	жен.	до 20	20-24	25-29	30-34	35-39	40-49	50 и более
хозяином	63	62	63	58	66	69	56	66	55	67
желанным гостем	11	11	11	16	11	8,8	14	13	9,3	6,3
нежеланным	2,9	3,3	2,6	2	3,5	2	2,7	4	3,7	2,7
временщиком	4,3	4,1	4,5	2	4,9	2,9	5,5	5	2,8	5,4
слугой	7,2	7,1	7,3	4	4,9	7,8	4,5	6	12	9,8

Т.о. большинство респондентов не испытывают, проживая на территории России, комплексов и вполне ощущают себя хозяевами, а 10% неудовлетворенных заполняют квоты по приему иностранной рабочей силы на территории области.

В основном все респонденты считают, что причиной, вызывающей напряженность между людьми различных национальностей, является низкая культура межнационального общения. Эти ответы коррелируют с результатами исследований, проведенных под руководством профессора Хайруллиной Н.Г., о котором упоминалось выше. Только жители г.Ялуторовска отметили как самую важную позицию «неуважение к культуре, национальному характеру проживающих на территории области народов». Неуважение к культуре и такая позиция как «миграция из других регионов страны, борьба за рабочие

места» фигурирует практически у всех групп респондентов. Проблему миграции особо отмечают респонденты в возрасте до 20 лет и жители гг. Тобольска и Ялуторовска. Молодежь до 20 лет и жители г. Ишима в большей степени обеспокоены низкой культурой межнационального общения. Причем именно респонденты в возрасте до 20 лет указали на такую причину как «использование уголовными элементами трудностей межэтнических отношений», а респонденты, живущие в г.Ишиме, добавили сюда и «ухудшение экономической ситуации, различия в размере заработков».

С ущемлением своих прав часто сталкиваются 5,4% респондентов, 69% респондентов никогда не сталкивались с данным фактом, 9,2% затруднились ответить на вопрос (табл.7).

Таблица 7

Параметры	общ	пол		возраст						
		муж.	жен.	до 20	20-24	25-29	30-34	35-39	40-49	50 и более
никогда не сталкивался	69	66	71	66	68	69	64	69	66	79
часто	5,4	6,2	4,7	6	3,5	4,9	6,4	7	6,5	4,5
редко	16	18	14	20	17	14	20	13	17	11
затрудняюсь	9,2	8	10	4	11	13	9,1	9	9,3	6,3

Готовность отстаивать свои национальные интересы обнаруживается у 64% процентов опрошенных, 18% – не определились, а 17% откажутся от каких-либо активных действий.

Обращает на себя внимание готовность мужчин и молодежи в возрасте до 20 лет принять активное участие в конфликте на стороне своей национальной группы, для женщин это характерно в более скрытой форме (зависит от обстоятельств). Тревожная ситуация в г.Ялуторовске, где население высказало достаточно активную позицию в этом вопросе.

Принять участие в конфликте в интересах своей национальной группы при конкретных обстоятельствах готовы 46% респондентов, что не может не тревожить, т.к. к названной выше процентной доле активной части населения (4-5%) прибавляется 40% активно-пассивного настроения. К безусловной готовности склонны 18% и ни при каких обстоятельствах не примут участие 17%, пока не определились – 18% опрошенных. В данном вопросе следует учитывать региональный нюанс, состоящий в том, что ущемление интересов той или иной национальности исключает интересы русского населения, имеющего, на данном историческом этапе, повышенный коэффициент толерантности.

В целом среди положительных явлений в области межнациональных отношений чаще всего, по мнению респондентов, встречаются (пороговое значение 20%):

1. проведение Дней национальных культур (54%),
2. заключение межнациональных браков (40%),
3. наблюдается высокая степень терпимости по отношению к представителям других национальностей (34%),
4. проведение выставок произведений народного творчества (32%),
5. отсутствуют конфликты на межнациональной почве (22%).

Среди отрицательных явлений в области межнациональных отношений по единодушному мнению респондентов, чаще всего встречается «неприятное отношение к представителям других национальностей, занимающихся торговлей».

В особенности это явление выделили женщины и жители г. Заводоуковска. Молодежь в возрасте до 20 лет и 20-24 лет, жители гг. Ишима и Тобольска отметили как немаловажный факт «хулиганские действия и другие нарушения общественного порядка на национальной

почве». Многими группами респондентов отмечена в качестве отрицательного явления эта позиция. Для респондентов возрастных групп «до 20 лет» и «40-49 лет» и жителей г.Ишима раздражающим фактором выступает «неприязнь к людям других национальностей, приезжающим на постоянное место жительства». По мнению респондентов в возрасте 25-29 лет и жителей гг. Ялуторовска и Ишима в качестве отрицательного явления названо «использование религии и чувств верующих людей для возбуждения вражды к людям других национальностей».

В целом среди отрицательных явлений в области межнациональных отношений подавляющим большинством респондентов признано неприязненное отношение к представителям других национальностей (пороговое значение 20%):

–занимающихся торговлей – 60,4%.

–35% опрошенных испытывают неприязнь к людям других национальностей, приезжающим на работу или постоянное место жительства (29%).

–34,9% называют хулиганские действия и другие нарушения общественного порядка на национальной почве.

При ответе на позицию «другое» были получены следующие высказывания: «Беженцы начинают жить лучше, чем коренные жители (имеют больше пособий)»; «В целом обстановка в области благоприятная»; «Кавказцы» захватывают бизнес» и др.

Национальный признак в коммуникации, так или иначе, имеет значение для 60% опрошенных, которые считают себя хозяевами на Тюменской земле. Основными причинами роста напряженности названы: низкая культура в обществе, обуславливающая неуважение к традициям и обычаям других национальностей; высокий удельный вес мигрантов, представляющих не лучшие слои своей национальной группы; неспособность властей эффективно влиять на происходящие процессы и серия ошибок, допущенных как ранее, так и в текущее время; ухудшение экономической ситуации, вызванной высокой плотностью работников на единицу рабочего места.

Причины межнациональной напряженности и возможный прогноз представлен в таблице 8.

Таблица 8

Причины межнациональной напряженности и прогноз на будущее

причина	прогноз
респонденты назвали «миграцию из других регионов страны, борьбу за рабочие места» (34%)	Тюменская область с высоким уровнем жизни и благоприятным географическим расположением (рубеж европейской и азиатской части страны) останется привлекательной для «иностранной» рабочей силы
34% респондентов указали на «неуважение к культуре, национальному характеру проживающих на территории области народов»	усиление внимания к национальной уникальности, стремление к выравниванию возможностей представителей всех национальностей и этносов повлечет за собой противостояние, противоречия между культурными традициями, нравами, обычаями
42% в качестве такой причины назвали «низкую культуру межнационального общения»	наследие прошлого, когда русская нация являлась «старшим братом», попечителем и опекуном, в результате потери данного статуса теряется и баланс между прочими национальными особенностями
указали на «неспособность властей на Федеральном (22%) и местном (24%) уровне решать проблемы межнациональных отношений в регионе».	проблема состоит именно в том, что разрешить противоречия с позиции верховной власти крайне нецелесообразно в виду уникальности тех национальных ансамблей, что сложились в субъектах федерации, поэтому прерогатива разработки программ будет принадлежать самим субъектам с последующим закреплением статуса в федеральных законах.

Как показало проведенное исследование, эти межэтнические взаимоотношения существуют и в нашем регионе, более того, при сравнении с данными исследований ведущих специалистов стало возможным выявить более межэтнической напряженности в Тюменской области.

Итак, иные, чужие объекты мира, в силу своей неизведанности, чуждости, наделяются антионтологическими характеристиками. Спектр их может быть весьма обширен. Эта архаическая дихотомия «красной нитью» проходит сквозь всю интеллектуальную историю западного мира - от античного представления о «варварах» до современных доктрин «цивилизационного культурного расизма». Воистину прав Гегель: «Но опыт и история учат, что народы и правительства никогда ничему не научились из истории, и не действовали согласно поучениям, которые можно было бы извлечь из нее» [3].

### Литература

1. Хайруллина Н.Г., Салихова А.Р. Динамика социокультурной ситуации на юге Тюменской области// Вестник Тюменского Нефтегазового университета. Региональные социальные процессы.- 2005.-№1.- С. 103-112., с. 104
2. Керимов К.С. Конфликтотенные факторы межнациональных отношений в северном регионе//Вестник Тюменского Нефтегазового университета. Региональные социальные процессы.- 2006.-№3.- С. 53-56., с. 53
3. Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Философия истории: Антология. - М., 1995., с. 74.

УДК: 316.65

А.П.Коновалов  
(г.Семей, Республика Казахстан)

## ЖИЗНЕННЫЕ ЦЕННОСТИ СОВРЕМЕННЫХ КАЗАХСТАНЦЕВ (социологические исследования в Восточном регионе)

Центр социального мониторинга и прогнозирования Государственного университета имени Шакарима совместно с Институтом философии и права Сибирского отделения Российской Академии наук (соруководитель проекта Ю.В.Попков, г.Новосибирск) и Институтом анализа и прогнозирования Восточно-Казахстанской области (соруководитель проекта О.В.Чернышев, г.Усть-Каменогорск) провел в 2007 году серию социологических исследований на территории Восточно-казахстанской области (ВКО), объединяющей бывших две области (+ Семипалатинская), по ряду вопросов, затрагивающих современные жизненные ценности жителей Восточного региона составной части Республики Казахстан.

В данной статье предлагаем анализ жизненных ценностей на основе четырех социологических исследований, проведенных в 2007 году:

- 1) «Общественно-политическая ситуация на территории ВКО» (июль, 2007г., опрошено 1856 чел.);
- 2) «Социально-экономическая ситуация в ВКО» (октябрь 2007г., опрошено 1832 чел.);
- 3) «Социально-культурная ситуация в ВКО» (октябрь 2007г., опрошено 1888 чел.);
- 4) «Жизненные ценности населения ВКО» (ноябрь 2007г., опрошено 889 чел.).

В целом исследованиями охвачено 6465 человек всех 19 административных территорий области (города и районы), разумеется, в той социально-демографической пропорции, которую представила исследователям областная статистическая служба.

Социологи попытались и косвенно, и непосредственно взглянуть на те жизненные ценности, которые востребованы современными восточноказахстанцами. Однако в связи с ограниченными возможностями нашей статьи мы можем только фрагментарно проследить что больше, а что меньше интересует сегодня жителей Восточного региона

Казахстана.

Наши исследования подтвердили известную тенденцию, связанную с оживлением экономики Казахстана, повышением уровня материального благосостояния населения. Для демонстрации этой тенденции сошлемся на результаты опроса восточноказахстанцев, что выделены в таблице 1.

**Таблица 1. Материальное положение жителей ВКО, в %**

Наименования регионов	Улучшилось в 2007 году	Ухудшилось в 2007 году	+,-	Отнесли себя к группам населения			Живут за гранью бедности, денег хватает только на скромное питание
				С высоким доходом	Средним доходом	Низким доходом	
По ВКО	30,6	10,8	+	3,7	54,8	28,7	29,9
Усть-Каменогорск	28,4	17,7	+	1,9	45,0	39,9	31,6
Риддер	17,3	19,2	-	-	42,5	47,9	31,5
Зыряновский	26,2	9,7	+	2,9	50,5	22,3	11,6
Семей	28,0	11,6	+	2,7	63,7	20,3	32,7
Курчатов	26,7	20,0	+	6,7	60,0	26,7	23,3
Абайский	30,2	15,1	+	-	45,3	41,5	32,1
Аягозский	52,6	2,6	+	2,5	70,0	16,3	11,3
Бескарагайский	25,7	4,3	+	2,9	60,0	20,0	28,6
Бородулихинский	55,5	1,4	+	4,2	76,4	16,7	15,3
Глубоковский	60,0	13,4	+	16,7	43,3	23,3	53,3
Жарминский	20,6	5,9	+	2,9	63,2	27,9	38,2
Зайсанский	67,4	4,1	+	26,5	49,0	6,1	28,6
Катон-Карагайский	16,6	6,7	+	3,3	73,3	13,3	13,3
Кокпектинский	45,7	3,4	+	1,7	78,0	15,3	17,0
Курчумский	38,7	2,3	+	6,8	63,6	20,5	22,8
Тарбагатайский	11,4	4,5	+	-	40,9	22,7	33,0
Уланский	3,3	1,7	+	-	31,7	65,0	71,7
Уржарский	18,9	15,5	+	5,6	53,3	38,9	32,2
Шемонаихинский	30,0	14,3	+	-	57,1	35,7	21,4

Что здесь можно видеть? Если не брать во внимание ответы тех, кто посчитал, что их материальное положение в 2007 году “не изменилось”, то все-равно по динамике значений “улучшилось” и “ухудшилось” хорошо просматривается значительная величина изменений – в лучшую сторону. Причем такая тенденция зафиксирована по всем территориям области, за исключением риддерцев. Здесь оказалось больше тех, кто критически оценил свое материальное положение в 2007 году. Хотя социологи в их суждениях не видят однозначности. Скорее, речь идет о том, как человек сам воспринимает свое материальное бытие. Здесь, как известно, всегда имеется определенная относительность: с какой точки зрения рассматривать – элементарной (выживание) или развивающейся (повышение качества потребления). В правомерности такой точки зрения можно убедиться, взглянув на результаты опроса, связанного с характером продуктовой корзины восточноказахстанцев. В таблице 2 представлен анализ качества продуктовой корзины наших респондентов.

**Таблица 2. Анализ продуктовой корзины респондентов ВКО, в %**

Рейтинг (по убыванию)	Наименования регулярно, часто употребляемых продуктов питания	%
1	Хлеб и хлебобулочные изделия	86,3
2	Картофель	85,8
3	Макаронные изделия	79,0
4	Крупы	78,1
5	Чай	78,2
6	Овощи	75,2
7	Молоко, молокопродукты	69,8
8	Масло сливочное	62,8
9	Яйца	58,5
10	Мясные продукты	57,1
11	Мясо, птица	55,6
12	Свежие фрукты	46,8
13	Творог, изделия	40,1
14	Продукты быстрого приготовления	39,0
15	Кетчупы, соусы	38,7
16	Изделия из мяса, птицы	38,2
17	Минеральная вода	36,7
18	Фруктовые соки	34,6
19	Кофе	32,8
20	Сыры	32,1
21	Бульонные кубики	29,3
22	Безалкогольные газированные напитки	27,7
23	Маргарин	27,5
24	Рыба, рыбные изделия	26,0
25	Шоколад, шоколадные батончики	23,8
26	Какао	21,4
27	Мороженое	20,8
28	Кексы, рулеты, выпечка (сладкое)	20,6
29	Йогурты	19,6
30	Соленые изделия (чипсы, орешки, крекеры)	19,4
31	Пирожные, торты	16,7
32	Пиво	14,9
33	Сухие завтраки	13,2
34	Вино	9,8
35	Крепкие алкогольные напитки	7,9

Что привлекает внимание в этом анализе? Во-первых, здесь представлен практически весь список продуктов питания, по которому тестируется качество потребления Всемирной Организацией Здравоохранения (ВОЗ).

Во-вторых, представленный перечень продуктов приемлем далеко не для всех жителей ВКО. Сразу же возникает вопрос, почему? Очевидно, по нескольким обстоятельствам: традиционные, вкусовые и, конечно же - материальные. К примеру, вряд ли кого-то нужно убеждать в том, насколько вкусны и полезные для здоровья натуральные фруктовые соки. Важно, чтобы для их регулярного приобретения всегда имелись средства.

В конечном счете мы видим:

в первой пятерке – много дешевых и распространенных продуктов, которыми питается абсолютное большинство жителей ВКО;

в списке из следующих 5 продуктов имеются более солидные: мясо, масло, молоко и др., дающие важные для жизни калории. Но пользуются ими регулярно уже не столько много, как хлебом и хлебобулочными изделиями;

третья часть перечня продуктовой корзины регулярно бывает на столах у еще меньшей части населения области, а в нем находятся соки, рыба, сыры, другие изделия, употребление которых не только полезно для здоровья, но приобщает человека к более высоким достижениям цивилизации. Например, сок можно не только купить, но и изготовить. Однако для этого необходимы машина и умения пользоваться ею и т.д.

В таблице 3 приведена выборка результатов опроса по поводу качества бытовых

предметов респондентов, также свидетельствующая о росте материального благосостояния жителей ВКО.

Таблица 3. Анализ мебели и бытовой техники, в %

№№ п.п.	Наименования	Имеется	В том числе			Хотели бы обновить, купить, но нет возможностей
			Приобрет. в "совет." время	Приобретено до 2007 года	Приобретено в 2007 году	
1	Холодильник (и)	93,5	37,6	51,2	7,9	1,9
2	Телевизор (ы)	95,4	16,5	73,5	6,4	1,0
3	Стиральная машина	86,9	32,2	53,0	10,2	1,1
4	Газовая плита	71,7	42,8	45,4	6,2	1,7
5	Электрическая плита	62,8	28,8	52,3	9,0	7,3
6	Микроволновая печь	47,3	6,0	61,1	15,3	4,1
7	Видеомагнитофон	63,9	10,6	72,8	9,6	2,5
8	Телефон (аппарат)	76,0	18,7	66,0	9,8	1,6
9	Сотовый телефон	65,7	5,7	60,6	26,1	2,5
10	Посудомоечная машина	21,3	9,5	39,2	15,4	4,0
11	Унитаз, раковина, ванна	63,8	35,1	48,9	9,1	2,8
12	Соковыжималка	35,2	26,6	47,5	12,2	3,0
13	Пылесос	74,5	26,9	57,5	10,3	2,0
14	Кондиционер	21,6	14,9	36,5	15,7	4,3
15	Видеокамера	27,5	13,7	42,8	12,3	6,0
16	Зальный гарнитур	60,2	36,9	45,2	6,9	3,7
17	Кухонный гарнитур	69,4	32,6	50,2	8,7	3,8
18	Спальный гарнитур	66,7	34,6	50,1	7,0	3,3
19	Легковой авто (первый)	46,1	32,9	45,9	7,2	4,3
20	Легковой авто (последний)	33,7	15,7	48,3	16,0	5,0
21	Компьютер	39,9	8,3	53,9	15,7	5,3

Нельзя не обратить внимания на то, что мебель и бытовая техника стали неотъемлемой части социального прогресса, что без них большинство населения сегодня не мыслит нормальной жизни.

Самыми важными в списке оказались: холодильник (первое место), телевизор (второе), стиральная машина (третье), телефон (четвертое), пылесос (пятое), газовая плита (шестое), кухонный гарнитур (седьмое), спальный гарнитур (восьмое), сотовый телефон (девятое) и видеомагнитофон (десятое).

Нельзя не заметить, что, с одной стороны, многие еще пользуются оборудованием советских времен. С другой - начался активный процесс обновления бытовой техники, мебели и автомобилей. Это серьезное доказательство и роста материального благосостояния, и приобщения населения к современным достижениям цивилизации.

Данные таблицы 4 также показывают экономический прогресс - в достаточно актуальной сфере удовлетворения материальных потребностей населения – жилищной.

Таблица 4. Анализ жилищных условий жителей ВКО.

№№ п.п.	Категории	Значения
1	Имеют собственное жилье (%)	74,8
	В том числе респонденты 18-29 лет (%)	53,0
2	Средняя полезная площадь (м <sup>2</sup> ) на семью	49,4
3	Среднее количество жильцов в одном доме, квартире (чел)	3,3
4	Средняя полезная площадь на 1 человека (м <sup>2</sup> )	14,9
5	Кол-во комнат на 1 человека (среднее)	0,93
6	Оценили жилищные условия как хорошие, скорее хорошие (%)	44,5
7	Оценили жилищные условия как неудовлетворительные (%)	12,1
8	Ожидают улучшения жил.условий (%)	42,6
	в том числе респонденты 18-29 лет (%)	50,0

Нельзя не заметить, что в “советское” прошлое много сделано для обеспечения населения собственным жильем. Поэтому только 12,1% опрошенных оценили свои жилищные условия как неудовлетворительные. Однако здесь мы находим и современный прогресс. В частности, 42,6% - ожидают улучшения своего жилья, в том числе 50% тех, кому 18-29 лет. Наверняка, если не было бы повода, возможностей, не было бы и ожиданий на улучшение жилищных условий, получение кредитов на приобретение жилья, например. Не случайно, как свидетельствует статистика таблицы 5, на втором месте, среди услуг банков, занимает кредитование.

**Таблица 5. Пользование услугами банков, в %**

№№ п.п.	Наименования	Значения по ВКО
1.	Пользуются услугами банков	70,5
2.	Рейтинг услуг:	
2.1.	Для получения з/платы, пенсий	73,6
2.2.	Брали кредиты	40,5
2.3.	Оплата коммунальных услуг	36,3
2.4.	Перевод денег	16,6
2.5.	Открытие депозитов	15,9
3.	Пользуются пластиковыми карточками	44,5
4.	Пользуются услугами страхования	38,2

По крайней мере, 40,5% респондентов отметили, что они пользовались этой услугой банков. А кредиты, как известно, берутся на приобретение достаточно дорогих вещей, в том числе жилья. С другой стороны, нельзя забывать, что именно кредитование колоссально возвысило цены на жилье и загнало на многие годы в кабалу большую часть заемщиков.

Приведенные социологические данные, по нашему убеждению, свидетельствуют не просто о распространении в Казахстане экономического прогресса, но и о том, что удовлетворение материальных потребностей было и остается важнейшей жизненной ценностью человека. Причем эта ценность развивается, приобретает новые формы.

Социологические исследования позволяют взглянуть, скажем так, на структуру повседневных жизненных ценностей через призму общественно-значимых жизненных проблем. Исходя из известной логики: все, что важно для жизни человека и, не находящее должной реализации, беспокоит его, становится мотивом для личных, коллективных действий.

В таблице 6 представлен рейтинг таких проблем. Причем приводится сравнительный анализ июля и октября, то есть тех месяцев 2007 года, когда в ходе опросов респондентам предлагалось выразить свои ощущения по одному и тому же перечню общественно-значимых проблем. Что из итога получилось, видно по трем столбцам цифр.

**Таблица 6. Рейтинг общественно-значимых проблем (ОЗП), в %**

№№ п.п. (по октябрю)	Наименования проблем	По ВКО		+,- %
		Июль	Октябрь	
1	Рост цен	55,3	70,3	+15,0
2	Экология	35,5	41,2	+5,7
3	Преступность	29,0	32,6	+3,6
4	Состояние улиц и дорог	36,1	31,4	-4,7
5	Платное медобслуживание	20,1	27,8	+7,7
6	Языковые проблемы	27,0	26,4	-0,6
7	Безработица	25,9	25,2	-0,7
8	Слабое здоровье	28,3	23,1	-5,2
9	Коррупция	17,3	19,3	+2,0
10	Платное образование	17,5	17,8	+0,3
11	Качество медобслуживания	10,6	14,6	+4,0
12	Алкоголизм	12,9	13,6	+0,7
13	Отток населения	10,8	12,9	+2,1
14	Наркомания	11,6	12,4	+0,8
15	Жилищные условия	13,2	12,3	-0,9
16	Общая культура населения	15,4	12,2	+3,2
17	Качество образования	13,2	10,3	-2,9
18	Насилие и жестокость	9,4	9,1	-0,3
19	Задержки с выплатой з/платы	6,8	7,8	+1,0
20	Запущенность с/хоз-ва	10,8	7,8	-3,0
21	Развитие демократии	7,2	5,7	-1,5
22	Переезд сельских жителей в города	5,4	5,6	+0,2
23	Межнациональные отношения	3,5	4,6	+1,1
24	Низкая политическая активность	6,0	3,5	-2,5

Во-первых, обращает на себя внимание существенное обострение такого социально-экономического показателя, как цена. Дело в том, что большая часть жителей ВКО ощутила неприятные последствия от роста цен в августе-сентябре 2007 года, когда стоимость отдельных товаров первой необходимости увеличилась в разы. Такого обострения ценовой ситуации, за короткий срок, социологи давно не фиксировали. И это в условиях, когда у населения появились реальные надежды на стабилизацию в материальной сфере, поскольку безработица, долгие годы остававшаяся самым болезненным индикатором экономических настроений большинства жителей ВКО, переместилась на семь пунктов вниз в рейтинге общественно-значимых проблем (ОЗП) и, надо надеяться, не вернется больше на лидирующее место. Что трудно утверждать о ценах, что они не будут шокировать население своими резкими скачками вверх. Именно в таком духе звучали многочисленные высказывания жителей, когда речь шла об экономической ситуации в ВКО.

Во-вторых, главенство в рейтинге ОЗП роста цен отрицательно сказалось на многих других составляющих социальной сферы жизни населения. В частности, цена как экономическая детерминанта связана с такими высокорейтинговыми категориями как платное медобслуживание и платное образование. Кажется странным, что значительная часть населения негативно относится к платному здравоохранению и платному образованию, причем в то время, когда страна уже не первый год живет в условиях рынка. Но факт остается фактом, что именно к этим явлениям население испытывает наивысший негатив. В этом можно еще раз убедиться, взглянув на результаты опроса, выделенные в таблице 7. А именно,

**Таблица 7. Отрицательные отношения к некоторым современным социально-экономическим явлениям, в %**

Рей- тинг	Отрицательно отнеслись	Значения		
		По ВКО	18-29 лет	30-39 лет
1	К платному медобслуживанию	66,2	65,1	63,8
2	К платному образованию	60,4	58,3	56,6
3	К увеличению объемов продажи минералов за рубеж	42,4	43,8	37,0
4	К увеличению объемов продажи зерна за рубеж	40,0	42,7	35,9
5	К представлению иностранным компаниям земли в аренду	34,5	32,3	31,4
6	К участию иностранных компаний в развитии промышленности Казахстана	24,4	19,9	23,4
7	К частной собственности на землю	22,9	17,4	19,9
8	К обязательному перечислению 10% от з/платы в пенсионный фонд	20,0	16,5	22,1
9	К обязательному мед. страхованию	19,7	15,8	22,3
10	К брачным договорам	17,6	15,6	14,6
11	К частной собственности	17,0	13,5	15,2
12	К страхованию имущества	12,9	9,8	10,9
13	К необходимости поддержки отечественных товаропроизводителей	12,2	12,1	10,4
14	К страхованию от безработицы	11,1	8,9	8,5

платность в главных сферах - здравоохранении и образовании - самая непопулярная тема среди населения региона. Здесь, разумеется, могут срабатывать только смягчение, а не “закручивание гаек”

Имеются достаточно понятные причины такого отношения жителей к “платности” Дело в том, как известно, что здоровье и образование – это наиболее ощутимые, после материальных средств, факторы, влияющие на развитие человека. За время перестройки, глубокой экономической депрессии, когда главной целью было выживание, население существенно подорвало свое физическое состояние. Не случайно, что слабое здоровье теперь находится в первой десятке ОЗП. И мы уже наблюдаем возросший уровень осознания населением данной проблемы. Чтобы в этом еще убедиться, достаточно познакомиться с результатами опроса, помещенными в таблице 8, где, в частности, 49,8% опрошенных не считают себя достаточно здоровыми людьми (!).

**Таблица 8. Респонденты о состоянии своего здоровья и условиях его сохранения, укрепления, в %**

№№ п.п.	Наименования	Значения по ВКО
1	Оценили себя достаточно здоровыми	50,2
2	Считают себя не очень здоровыми	49,8
3	Рейтинг форм сохранения, укрепления здоровья:	
3.1.	Стараются больше двигаться	45,3
3.2.	Избегают вредных привычек	29,5
3.3.	Лечатся у известных врачей, покупают дорогие лекарства	23,9
3.4.	Активно занимаются физическим трудом	21,6
3.5.	Употребляют качественные продукты питания	17,4
3.6.	Посещают спортивные секции	13,6
3.7.	Бывают на курортах	9,0
3.8.	Принимают спец.процедуры (массаж, гимнастика и др.)	9,0
4	Отдыхали, путешествовали в 2007 году:	
4.1.	В пределах своего населенного пункта	35,9
4.2.	На природе, охоте, рыбалке	21,9
4.3.	Оз. Алаколь	12,4
4.4.	Поездка в Алматы	11,7
4.5.	На дачном участке	11,1
4.6.	Д/о “Голубой залив”	10,2
4.7.	Поездка в Астану	6,7
4.8.	Курорт “Моялды”	5,5
4.9.	Курорт “Боровое”	4,4
4.10.	Курорт “Барлык Арасан”	2,9
4.11.	Туристическая поездка за границу	2,8
4.12.	Другое	4,3

Среди способов, которые используют респонденты для укрепления здоровья, мы видим, и медицинские, и спортивные, и здоровый образ жизни, и другие, которые все вместе можно назвать как затратные. Следовательно, каких эмоций нужно ожидать в плане укрепления здоровья среднестатистическому восточноказахстанцу, если у него не хватает средств даже на оплату всего перечня потребительский корзины, о чем мы уже подробно говорили выше, не говоря уже о дорогостоящих лекарствах или путевках на курорты, в санатории и дома отдыха.

Исследования показывают, что характер жизненных ценностей – явление и общеисторическое, и конкретноисторическое. Скажем, человек всегда нуждался в пище, жилище, духовности, но реализация потребностей в них происходила в тех формах, которые соответствовали как уровню развития общества, так и возможностям конкретного человека. Эти обстоятельства также обуславливали и притязания человека на характер и уровень тех или иных жизненных ценностей. К примеру, в течение долгих лет перестройки, когда практически бездействовали производства, проблема безработицы находилась на первом месте и большинство людей стремилось получить работу (источник существования), не важно, насколько она соответствует их желаниям и способностям. Именно такое явление обнаруживается, к примеру, в самооценках респондентов своей трудовой деятельности, что приведены в таблице 9. Во-первых, непосредственно заняты трудом 2/3 взрослого населения области. Во-вторых, среди работающих имеются и пенсионеры, и инвалиды, и обучающиеся. Почему многие из них вынуждены работать, хорошо известно, - получаемые пособия не покрывают уровень их жизненных запросов. Во-вторых, имеются и те, кто занят на нескольких работах, а также занимается бизнесом. Что также свидетельствуют о специфике переживаемого нами периода. В-третьих, интересно распределились оценки респондентов характера своей работы. Примечательное здесь, на наш взгляд, заключается в том, что не приходится сомневаться в наличии определенной относительности в некоторых оценках респондентов по поводу характера их трудовой деятельности.

Таблица 9. Респонденты о своей трудовой деятельности, в %

Категории	Значения					
	По ВКО	18-29 лет	30-39 лет	40-49 лет	50-59 лет	60 и > лет
Работают	69,1	66,8	81,6	82,6	79,1	35,5
Не работают	30,9	33,2	18,4	17,4	20,9	64,5
<b>Среди работающих:</b>						
пенсионеры и получающие пособия, стипендию	20,9	18,8	4,2	10,5	17,8	50,7
заняты на двух и более работах	11,4	14,1	11,7	9,1	6,6	13,5
совмещают работу с бизнесом	5,6	5,6	6,2	4,7	5,6	5,7
<b>оценили свою работу:</b>						
престижной, но малооплачиваемой	42,2	48,8	40,1	37,1	39,6	42,8
не престижной и малооплачиваемой	28,3	27,3	34,2	34,5	35,5	8,3
престижной и высокооплачиваемой	11,5	11,4	14,0	13,5	10,2	7,0
не престижной, но высокооплачиваемой	8,0	8,5	7,8	9,5	10,2	3,9
<b>уровень семейного дохода (в месяц), в тенге (среди работающих):</b>						
до 10000 тенге	16,7	23,6	12,7	10,5	11,2	22,7
10000-25000 тенге	49,0	46,4	41,0	37,8	44,2	59,4
26000-40000 тенге	33,6	30,0	34,5	29,5	36,5	17,9
<b>Виды подработок:</b>						
продажа овощей с собств. присад, дачного участка	5,0	3,0	4,8	4,2	8,0	7,1
перевозка пассажиров на собств. авто.	4,3	4,8	4,8	4,5	5,2	1,6
строительные работы	4,1	5,9	3,7	3,6	4,0	2,3
работа с детьми	3,3	2,8	3,7	3,0	3,2	3,9
ремонт авто.	3,1	4,1	3,5	3,0	2,4	1,6
образовательные, н/исслед.услуги	3,1	3,4	4,5	3,0	2,8	1,3
охрана	1,9	2,3	1,9	2,1	2,0	1,0
набор текста	1,7	3,2	2,4	1,2	0,4	-
сдача жилья в наем	1,7	0,7	2,7	2,4	1,2	1,9
лечение на дому	1,0	1,1	1,1	1,2	1,6	0,3
сантехнические работы	0,5	0,2	0,3	1,2	0,8	0,3
другие	1,7	1,8	1,1	1,8	3,2	1,0

К примеру, на первом месте оказались оценки: “Престижная, но малооплачиваемая работа” Здесь явно просматривается проблема, связанная с трудоустройством на “престижную и более высокооплачиваемую работу” То есть многие просто вынуждены мириться с тем, что один из самых значимых критериев работы “высокая оплата труда” не может реализоваться в их целепологании по важным причинам: отсутствие альтернативы, боязнь потерять даже то, что имеешь.

Современные жизненные ценности проявились и в характере индивидуального хозяйствования респондентов. В таблице 10 выделены значения ответов по поводу форм хозяйствования восточноказахстанцев.

Таблица 10. Анализ натурального и товарного хозяйствования, в %

Регион	Содержат живность	Выращивают овощи	Занимаются рыбалкой, охотой	Продают из того, что сами производят				
				мясо	молоко	овощи, картофель	ягоды, фрукты	рыба
По ВКО	35,7	46,2	17,4	27,4	24,0	17,2	16,0	10,7

Как видно, в целом около половины жителей ВКО что-то производит у себя на приусадебных или дачных участках. Основная часть, особенно овощей, ягод и фруктов идет на собственное потребление является важным продуктовым подспорьем жителей.

В пределах 1/3 части жителей продают что-то, компенсируя определенную часть семейного дохода. Насколько изменилось производство сельхозпродуктов в индивидуальном секторе области по данным опроса, трудно судить. Однако, сравнивая их с официальной статистикой, скажем, 1989, 1999 и 2006 годов, можно обнаружить существенное уменьшение (см. об этом подробнее, например: Казахстан в цифрах. Земля – неисчерпаемый ресурс// Казахстанская правда, 2007, 7 декабря, №191).

Коммунальный сервис стал важнейшей жизненной ценностью современных людей. Объясняется это многими причинами, в том числе развитием общественного прогресса, разделением труда, стремлением к комфортности в быту. Как с этим вопросом обстоят дела в ВКО? В таблице 11 представлен анализ качества некоторых коммунальных и других услуг. Что здесь мы можем наблюдать? Во-первых, все одиннадцать отмеченных услуг широко востребованы среди населения области, что однозначно подтверждает включенность большинства жителей ВКО в современный коммунальный сервис. Во-вторых, указанные услуги востребованы в неодинаковой мере. Больше других люди пользуются электроэнергией, вызовом полиции, скорой помощи, телефонной связью.

Об абсолютности спроса на электроэнергию спорить трудно. Другое дело, почему на полицию и скорую медицинскую помощь такой высокий спрос? Ответы на данный вопрос опять-таки нужно искать среди проблем, заботящих сегодня наших жителей. Как мы уже обращали внимание по данным таблицы 6, преступность и слабое здоровье сегодня находятся в первой десятке общественно-значимых проблем. В-третьих, судя по данным опроса, практически нет услуги, по качеству предоставления которой не звучала бы критика. То есть сегодня сохраняется высокая актуальность с качеством предоставления коммунальных услуг. Средний “конструктивный процент” на сей счет по области составил – 11,3%.

Если верить респондентам, 75,5% из них пользуются такой услугой, как централизованный вывоз мусора. А что делают с мусором остальные жители? Связан ли данный факт с засоренностью территорий населенных пунктов? Наконец, почему сегодня жители так остро ставят вопрос о культуре содержания полисов? На эти и другие вопросы также имеются ответы в перечне актуальных проблем, беспокоящих сегодня жителей области. А именно, состояние улиц и дорог сегодня значится на четвертом месте в рейтинге ОЗП области.

Вряд ли мы такое найдем, скажем, в Германии, где чистота, порядок и высокая культура содержания населенных пунктов – соответствующий пока-затель характера развитости общества. Где, в частности, не только решен вопрос с вывозом мусора, но его сортировкой и полной переработкой.

**Таблица 11. Отрицательные оценки качеству предоставления некоторых коммунальных и других услуг, в % (без затруднившихся ответить), по ВКО**

<b>Наименования оказываемых услуг</b>	<b>по ВКО</b>
1. Подача тепла: пользуются	64,1
Дали отрицательные оценки	14,2
2. Подача горячей воды: пользуются	68,5
Дали отрицательные оценки	16,7
3. Подача холодной воды: пользуются	75,5
Дали отрицательные оценки	7,6
4. Канализация: пользуются	67,6
Дали отрицательные оценки	6,6
5. Газ: пользуются	61,1
Дали отрицательные оценки	8,3
6. Электроэнергия: пользуются	100,0
Дали отрицательные оценки	6,1
7. Телефонная связь: пользуются	93,9
Дали отрицательные оценки	6,4
8. Вывоз мусора: пользуются	75,5
Дали отрицательные оценки	19,0
9. Вызов такси: пользуются	76,1
Дали отрицательные оценки	8,1
10. Вызов скорой помощи: пользуются	90,5
Дали отрицательные оценки	17,4
11. Вызов полиции: пользуются	92,6
Дали отрицательные оценки	14,0
Средние значения: пользования услугами	78,7
отрицательных оценок	11,3

Исследования социально-культурной ситуации существенно дополняют картину современных жизненных ценностей жителей Восточно-Казахстанской области. Хотя, как мы уже выше подробно говорили, в регионе наблюдается прогресс в реализации первоочередных жизненных потребностей – материальных. Тем не менее длительный период социально-экономического застоя обусловил и соответствующий характер жизненных целеустремлений, например, связанных с востребованностью здорового образа жизни, физической культуры и др. В таблице 12 продемонстрированы на сей счет некоторые социологические данные.

Таблица 12. Образ жизни, привычки, в %

Наименования	По ВКО	В том числе		
		18-29 лет	30-49 лет	50 и > лет
Курят	29,8	33,4	29,5	26,1
Употребляют крепкие спиртные напитки	24,5	25,0	27,1	20,8
Употребляют вино, пиво	47,1	51,1	51,1	37,9
Часто переедают	21,5	21,6	22,8	19,9
Часто нарушают режим питания	49,0	53,6	53,7	38,4
Не соблюдают режим отдыха	48,7	54,8	50,4	39,8
Не делают по утрам физ зарядку	77,7	73,2	78,3	82,2
Не посещают спортивные секции	78,1	70,0	78,9	86,6
Не занимаются физическим трудом	43,4	41,3	43,0	46,1
Редко ходят пешком	40,1	38,1	40,0	42,6
В целом мало двигаются	26,2	24,0	24,4	30,6
Часто бывают в гостях	39,7	39,1	41,4	38,4
Часто принимают гостей	40,7	38,3	44,5	39,1
Подвержены простудным заболеваниям	41,6	37,8	39,9	47,9
Имеют хронические болезни	36,7	31,5	32,7	47,2
Не путешествуют	84,8	83,6	84,7	86,3
Не бывают на курортах	85,5	83,3	85,5	88,2
Не бывают в музеях, на выставках, спектаклях, концертах	79,6	76,9	79,8	82,6
Подолгу смотрят телепередачи	47,8	46,2	48,9	48,4
Средний балл вредных привычек	49,6	48,6	50,3	50,0

К сожалению, как свидетельствуют представленные результаты опроса, в ВКО гораздо больше тех, кто курит, пьет спиртные напитки, регулярно нарушает режим питания и отдыха, нежели тех, кто повышает свою физическую и духовную культуру. В результате имеем то, что и следовало ожидать, – относительно слабое здоровье.

Печальным фактом является и то, что у молодых людей практически такое же здоровье, что и у пожилого поколения. Чему в значительной мере способствует и нездоровый образ жизни.

Нельзя не обратить внимания на значительные масштабы нездорового образа жизни. Судя по среднему баллу, выведенному в конце таблицы 12, он охватывает 49,6% взрослого населения области. Что само по себе не может не вызывать глубокой озабоченности всех, от кого зависит перелом в данной ситуации. Прежде всего - от самих жителей. Однако многие из тех, кто ведет нездоровый образ жизни, или не осознают этого, или уже не способны повести себя по-другому. По крайней мере, это видно по данным опроса, сосредоточенным в таблице 13, где прослеживается парадоксальная картина: меньше половины увлекающихся курением, употреблением алкоголя и другими нездоровыми привычками хотели бы от них оказаться. Здесь же четко просматриваются и то незначительное число людей, которые хотели бы приобщиться к чему-то более значимому и высокому в жизни современного человека.

**Таблица 13. Отношения к привычкам.**

Привычки, от которых хотели бы отказаться	%	Рейтинг	Привычки, к которым хотели бы приобщиться	%	Рейтинг
Оставили без ответа	64,6		Оставили без ответа	65,9	
Курение	15,1	1	Регулярно заниматься спортом	12,3	1
Употребление алкоголя	9,0	2	Больше читать	8,0	2
Раздражительность, вспыльчивость	7,1	3	Соблюдать режим питания, отдыха, работы и др.	7,6	3
Озабоченность, переживания, ненужные размышления и др.	4,1	4	К интересной работе	6,2	4

Увлечение спортом, как известно, весьма полезное для физического развития привычка. Как видим, это многие понимают, но далеко не многие могут склонить себя к этой привычке. Не случайно, что исследования демонстрируют крайне неблагоприятную ситуацию с развитием массовости в спорте. Данные таблицы 14 об этом свидетельствуют. Более того, за годы перестройки произошла деградация массовых видов спорта. Иначе как можно назвать ситуацию, когда в разы уменьшилось число увлечений по девяти указанным в таблице 14 видам спорта.

**Таблица 14. Характер спортивных увлечений респондентов, в %**

Наименования видов спорта	Увлекаются в настоящее время		Ранее увлекались, теперь нет	
	По ВКО	В том числе	По ВКО	В том числе
		18-29 лет		18-29 лет
Волейбол	6,6	11,3	35,6	37,8
Футбол	6,7	13,2	24,0	25,4
Баскетбол	4,9	10,0	26,1	30,8
Теннис	3,6	6,3	13,0	16,7
Легкая атлетика	3,5	4,6	20,6	23,3
Тяжелая атлетика	1,4	2,3	9,4	10,1
Лыжный спорт	3,3	5,1	18,6	18,2
Коньки	3,3	6,3	15,4	15,3
Плавание	8,1	13,2	17,2	18,1

В таблице 15 приведены основные причины такой деградации. Среди них, как видим, на первом месте оказалось “отсутствие желания”

**Таблица 15. Рейтинг основных причин слабого увлечения спортом.**

Причины	%	Место в рейтинге
Отсутствие желания	35,0	1
Недостаток спортивных сооружений	25,1	2
Недостаток средств	22,0	3
Отсутствие спортивных традиций	15,3	4
Недостаток воспитания	6,4	5
Слабая агитация	5,1	6

Нельзя не согласиться с респондентами, что “отсутствие желания” – категория “приходящая”, что она вполне может появиться, если усилятся другие составляющие физической культуры: достаток материальных средств, строительство спортивных сооружений, формирование традиций, физическое воспитание, агитация и другие явления. К примеру, о какой массовости спортивных традиций и воспитания может идти речь, если, как показали наши исследования, только пять процентов населения увлекается спортом семьями.

Социологические исследования подтвердили образование как одну из важнейших жизненных ценностей населения Казахстана. В таблице 16 конкретизировано данное явление.

**Таблица 16. Уровень учебных заведений, в которых учатся, учились респонденты, в %**

Характер учебных заведений	ВКО	В разрезе возрастов					
		18-22 года	23-29 лет	30-39 лет	40-49 лет	50-59 лет	60 и > лет
Посещали дошкольные уч.завед.	43,1	61,1	62,7	52,8	37,6	27,2	11,6
Окончили начальную школу	7,9	6,9	7,5	8,1	5,3	6,6	13,2
Неполную среднюю школу	8,5	5,8	4,9	7,8	8,4	7,0	17,4
Среднюю школу	48,4	55,0	48,7	48,7	47,5	47,5	41,8
ПТУ	12,1	7,2	11,4	13,0	18,0	18,7	5,8
Колледж (техникум)	28,2	28,5	25,8	29,0	31,1	32,7	22,8
Вуз	34,7	38,9	48,4	38,0	31,7	24,9	24,4
Второй вуз	3,3	1,4	5,2	4,6	4,0	2,3	2,3
Магистратуру	0,7	-	3,3	0,3	0,6	-	-
Аспирантуру	0,6	0,9	0,7	1,2	-	-	0,6
Докторантуру	1,0	-	-	1,0	-	-	-

Глядя на представленные данные, трудно не порадоваться (с формальной точки зрения) за то, насколько вырос образовательный уровень населения, насколько больше стало людей с вузовской подготовкой. Однако результаты опроса, систематизированные в следующей таблице (№ 17), не могут не разочаровывать нас в качестве образования, как одного из проявлений его ценности. Во-первых, “тройки”, хотя и формально, но отличаются от “пятерок” и чаще являются отражением менее качественного уровня образования. А таковых - достаточно много. Во-вторых, одна треть опрошенных откровенно призналась в том, что специальность – не самое главное при обучении в колледже, вузе. Хотя их мнение логичное, но правильным не назовешь (с точки зрения культуры и прогресса общества). В-третьих, также только третья часть получивших профессиональной образование работала по специальности. В связи с чем возникают следующие вопросы. Можно ли считать качественным образование, если учился формально? Насколько правомерными могут быть суждения о достаточной подготовленности к работе по специальности, если в ходе обучения в колледже или вузе получал только “тройки”? Наконец, можно ли назвать ценным для себя и общества тот случай, когда человек и дня не работал по специальности?

**Таблица 17. Оценки качества образования, в %**

Характер оценок	ВКО	В разрезе возрастов					
	%	18-22 года	23-29 лет	30-39 лет	40-49 лет	50-59 лет	60 и > лет
Учились без “троек” в школе	45,2	48,2	48,8	46,0	46,5	42,1	38,3
Учились без “троек” в колледже	44,6	42,4	48,6	42,1	45,3	47,4	40,8
Учились без “троек” в техникуме, вузе	55,7	53,3	62,9	57,1	54,0	44,2	56,5
Считают, что были достаточно подготовлены для работы по специальности...							
Кто окончил колледж (техникум)	84,9	87,4	81,1	84,1	83,3	86,4	89,5
Кто окончил вузы	85,2	84,8	78,14	82,9	93,0	94,4	83,3
Работали по специальности после окончания колледжа (техн.), сейчас не работают	50,2	34,2	38,6	42,5	49,1	64,2	75,5
Работали по специальности после окончания вуза, сейчас не работают	39,5	29,1	26,1	38,4	48,3	41,3	58,4
Считают, что специальность – не самое важное при обучении в колледже, вузе	75,9	74,1	77,0	74,6	76,0	76,3	78,1

Однако уже третий год социологи наблюдают тенденцию переосмысления населением ВКО важности образования. Это, как мы уже указывали выше, нашло отражение в рейтинге общественно-значимых проблем, где качество образования переместилось вверх на двенадцатое место, а среди молодых людей – на шестое место. Что касается обучающихся в вузах, то для них проблема качества образования поднялась в рейтинге на третье место.

Что же произошло? Дело в том, что рыночная экономика, социальная конкуренция и введение некоторых новаций в системе высшего образования (единое национальное тестирование, кредитная система, промежуточный госконтроль знаний и др) обострили среди населения чувство неудовлетворенности тем, что они получают в школе, других учебных заведениях, как они это делают, и насколько результативно помогают им в этом учителя, преподаватели, организаторы учебного процесса. Как показали наши исследования среди старшеклассников 2007 года, почти сорок процентов выпускников, имевших в аттестатах только “четверки” и “пятерки”, оказались не довольными качеством полученных в школе знаний. И это справедливо. Если иметь ввиду, что меньше тридцати процентам абитуриентов удается заполучить для дальнейшего обучения государственные образовательные гранты. Остальные же 70%, или вообще оказываются в не удел и не могут претендовать на дальнейшее обучение, даже на платной основе из-за недостатка баллов, или, в лучшем случае, устраиваются на неквалифицированной, соответственно малооплачиваемой работе, со всеми вытекающими отсюда связями с характером их жизненных ценностей.

Перестроечный период в развитии нашего общества, в частности, безработица серьезно подорвали ценностную основу трудовой занятости населения. Проблема заключается в том, как известно, что человек способен проявить больше творческих качеств только на той работе, которая гармонично вписывается в рамки его внутренних и внешних мотивов. Другими словами, удовлетворяет его и морально, и материально. Можно также ожидать неплохой отдачи от человека, если работа его устраивает только морально, реже - когда только материально. Ну и вовсе не приходится надеяться на высокие творческие порывы от того, кому работа никак не нравится. В таблице 18 на сей счет приведены некоторые данные опроса, говорящие о размерах отмеченной структуры трудовой мотивации. В ней, как видим, далеко не самым большим остается число тех, кому работа подходит с разных сторон.

Таблица 18. Рейтинг удовлетворенности работой.

Параметры оценок	ВКО		В разрезе возрастов					
	%	Место в рейтинге	18-22 года	23-29 лет	30-39 лет	40-49 лет	50-59 лет	60 и > лет
Удовлетворяет морально и материально	34,3	1	36,8	35,8	32,4	29,0	37,4	42,9
Не удовлетворяет ни материально, ни морально	20,7	2	16,5	21,6	20,7	19,9	21,8	25,0
Удовлетворяет морально	17,5	3	18,0	16,4	17,6	21,7	15,6	9,5
Удовлетворяет материально	13,9	4	18,0	15,1	16,2	13,2	10,6	6,0
Затруднились ответить	13,6	5	10,7	11,1	13,1	16,2	14,6	16,6

Говоря о проблемах в характере трудовой занятости населения, широком распространении дисгармонии в выборе профессии, конкретного места работы нельзя не коснуться еще одной не очень полезной тенденции, сформировавшейся в регионе за время перестройки. Речь идет о широком распространении деформированных представлений о том, какая профессия лучше подходит ребенку, оканчивающему среднюю школу. К сожалению, наше общество, по историческим меркам, еще не достаточно переболело таким понятием как “престижная специальность”, поэтому уже давно пересыщенный рынок правоведов, финансистов, экономистов и некоторых других профессий продолжает пополняться новоиспеченными кадрами. Причем популяризация этих профессий не снижается в стенах школы. Как показали наши опросы среди выпускников средних школ 2007 года, наиболее спросными оказались “финансы”, “экономика” и “правоведение”. Будто функционирование производственной и социальной инфраструктуры общества

обеспечивается кадрами только данных специальностей. Будто в условиях производственного роста не нужны строители, дизайнеры, промышленники, инженеры, техники, геологи и др.

Социологи попытались исследовать причины распространения искаженных представлений о роли и месте той или иной специальности в развитии общества и тем, насколько она приемлема для конкретной личности, которая выбирает свой трудовой путь. Выяснилось, в частности, что виною в этом является несовершенная система профессиональной ориентации в школе, семье, послешкольных учебных заведениях.

Как известно, колледжи и вузы заинтересованы в том, чтобы к ним поступало как можно больше абитуриентов. И не важно, на какую специальность.

В семьях чаще проявляется интерес к тем специальностям, где меньше конкурс и больше госгрантов. Остается школа, которая должна ориентировать детей на правильный выбор – не по престижу и легкости для обучения, а способностям и склонности детей к определенной работе. Однако, как показывает анализ, в школе нет еще такой системы, которая позволила реализовать эту истину. Поэтому в СШ порой не встретишь справочников по занятости населения, спросу и предложениям на кадры, профессиональным особенностям и т.д.

В общем-то особо удивляться не приходится столь значимым несовершенствам системы профессиональной ориентации школьников, ведь еще недавно особых разговоров не велось о том, на какую работу лучше устроиться. Скорее, речь шла о другом: есть ли работа вообще. И не важно, какая. Лишь бы что-то платили!...

Как известно, значительное место среди жизненных ценностей занимают гражданская активность и политическая культура. В этом плане нам также удалось проследить ряд тенденций, имеющих важное прикладное значение.

Начнем с анализа политизации и гражданской активности населения области. В таблице 19 систематизированы некоторые данные опроса на сей счет.

**Таблица 19. Гражданская активность населения ВКО**

	Состоит в политических партиях (%)	Состоит в общественных организациях (%)	Участвуют в голосовании (%)	Выступают в СМИ (%)	Выступают регулярно с критикой (%)	Участвуют в работе избирательных комиссий (%)	Средний процент гражданской активности
ВКО	19,9	10,1	63,7	10,1	30,2	11,3	24,2

Что интересное можно увидеть в представленных данных? - Это крайне не высокая гражданская активность населения. Если не считать участие респондентов в выборах (достаточно редкое явление), то она составляет 16,3 процентов. То есть именно такое количество граждан участвует в работе общественных организаций, является волонтерами словом, старается сделать что-то еще полезное для себя и общества.

К сожалению, гражданский сектор не позволяет значительной части наших граждан решать многие и многие социальные вопросы путем объединения единомышленников. Вот почему в регионе сохраняется патернализм и иждивенчество, надежды только на помощь государства. Хотя государство, как известно, не способно оперативно реагировать на решение специфических запросов, закономерно возникающих в условиях рыночной экономики и активной социальной дифференциации населения.

Более того, широкое распространение гражданского сектора позволило бы подорвать социальную основу коррупции, которая приобрела угрожающие размеры. По крайней мере, коррупция находится в первой десятке общественно значимых проблем. Так или иначе ей подвержено чуть - ли не половина взрослого населения области. Об этом красноречиво свидетельствуют данные опроса, помещенные в таблице 20, глядя на которые, нельзя не понимать, насколько живуче данное явление – оно отражает характер сложившихся межличностных связей, традиции взаимопомощи, а также недостаток возможностей решать возникающие вопросы, не прибегая к обходу установленных порядков, не нарушая

принципы социальной справедливости. Удивительно, но остается фактом, насколько точно совпадают числа тех, кто редко или часто обращается с просьбами об услуге в обход установленным порядкам, и тех, кто сам оказывает такие услуги. Ясно, что в таких условиях одной только роли государства будет не достаточно. Здесь следует понимать и другое, что коррумпированность – явление, противоречащее высоким социальным ценностям. Однако она остается сегодня востребована среди значительной части населения.

**Таблица 20 Распространение социальных основ коррупции, в %**

	Посчитали коррупцию острой проблемой	Редко или часто обращаются с просьбами об услуге, в обход установленным порядкам	Редко или часто сами оказывают такие услуги	Средний %
<b>ВКО</b>	<b>64,1</b>	<b>43,2</b>	<b>44,5</b>	<b>43,9</b>

Вряд ли нужно недооценивать роль таких жизненных ценностей, как развитие творческих способностей. Дело в том, как показали исследования, если не принимать каких-то более серьезных мер, то в скором будущем петь, танцевать, играть на музыкальных инструментах, сочинять стихи, рисовать и т.д. будут только профессионалы, и исчезнет народная творческая самодеятельность. На такие мысли, в частности, навевают результаты опроса, помещенные в таблице 21 (о творческих способностях и целеустремлениях респондентов).

**Таблица 21. Анализ творческих способностей , в %**

№.№ п.п.	Наименования	По ВКО	В том числе		
			18-29 лет	30-49 лет	50 и более лет
1	Поют	19,5	19,6	21,0	17,8
2	Танцуют	13,0	18,4	12,0	8,1
3	Играют на муз.инструментах	14,1	15,9	15,6	10,4
4	Сочиняют стихи	6,9	8,9	5,8	5,8
5	Пишут книги	0,6	0,6	0,4	0,9
6	Художественное вязание	6,1	4,3	6,1	8,3
7	Рисуют	8,3	11,0	9,0	4,2
8	Моделирование одежды	2,4	3,5	1,9	1,6
9	Ландшафтный дизайн	0,8	1,4	0,7	0,4
10	Архитектура	0,9	1,5	0,7	0,4
11	Лепка	1,2	1,4	1,6	0,4
12	Средний %	6,7	7,9	6,8	5,3
13	Ничем не обладают	52,3	47,3	51,0	59,5
14	Хотели бы совершенствоваться в творчестве	19,8	25,1	20,1	13,2

Нельзя не заметить, почему многие молодые люди не приобщены к творчеству. Социализировали это они от старшего поколения, среди которых практически такой же удельный вес “ничем не обладающих” что и среди молодежи.

В таблицах 22 и 23 приведены значения ответов респондентов, дополняющие уровень гражданских ценностей населения и распространения традиций.

Судя по материалам таблицы 22, далеко не все население области осознает себя частью единого государства и интересуется работой исполнительных органов. Более того, на основе ответов респондентов мы попытались вывести своеобразный рейтинг уровня гражданской культуры. Хотя он во многом условен, тем не менее вбирает многие реальные факты. В частности, далеко не всех интересуют символы государства, деятельность депутатов, представителей исполнительной власти.

Таблица 22. Отношения к символам и органам госуправления РК, в %

	Имеют дома текст Конст. РК	Имеют текст Гимна РК	Имеют рисунок (копия) знамени и герба РК	Имеют список пра-ва РК	Знают ФИО депутата Парлам. по своему округу	Знают депутатов обл., гор., рай. маслихатов, по своему округу	Знают ФИО акимов	Средний рейтинговый %	
								%	Место
ВКО	33,0	44,0	30,9	7,8	11,1	11,2	17,7	22,2	-

Что касается статистики, приведенной в таблице 23, то здесь больше проявились общечеловеческие ценности в праздновании Нового года, который объединил большинство жителей региона. Следующими по важности оказались дни рождения (собственные, а также близких).

Таблица 23. Рейтинг наиболее почитаемых дат, в %

№№ п.п.	Наименование дат	По ВКО	В том числе		
			18-29 лет	30-49 лет	50 и > лет
1	Новый год	87,2	90,7	86,5	84,2
2	“Мой день рождения”	63,9	75,2	61,8	53,3
3	Дни рождения близких	61,0	62,3	65,1	54,6
4	“Наурыз”	57,3	57,9	59,7	53,7
5	“8-е марта”	51,2	51,6	52,8	48,8
6	Религиозные	33,0	25,1	31,2	44,2
7	День независимости	20,8	22,5	22,5	16,9
8	“9-е мая”	18,0	15,2	15,1	24,6
9	День республики	17,7	16,8	18,4	17,8
10	“23 февраля”	13,3	14,4	13,8	11,6
11	“1-е мая”	5,6	4,1	6,4	6,3

Примечательно, что в первой пятерке оказались праздники “Наурыз” и “8-е марта”. Остальные даты дифференцировали своих поклонников и отражают как новое время (“День Республики”), так и существовавшие традиции (“23-е февраля”, “1-е мая” и др.). То есть и в этих данных четко просматриваются неиспользованные возможности для единения всех жителей на основе общих дат и праздников.

В заключение мы хотим познакомить читателей с итогами социологических исследований, непосредственно связанных с отношением респондентов к тем или иным жизненным ценностям, а также попыткой сравнить их с теми результатами опроса, что приведены выше, но выявлены опосредованным путем, через практическую деятельность восточноказахстанцев, их повседневные дела и заботы.

Начнем анализ с данных, помещенных в таблице 24.

Таблица 24. Рейтинг некоторых социальных ценностей, в %

Наименования ценностей, отмеченных, как “очень важные”	По ВКО	В том числе						
		18-29 лет	30-39 лет	40-49 лет	50-59 лет	60 и >	Казахи	Русские
Иметь хорошее здоровье	94,2	93,9	96,4	93,3	93,2	93,2	94,9	93,3
Иметь детей	87,2	80,2	90,3	86,7	94,1	90,5	89,9	84,5
Хорошие отношения с друзьями, соседями	86,5	82,1	83,7	90,9	89,8	90,5	89,5	83,5
Иметь мужа (жену)	81,3	71,9	85,2	80,6	89,8	87,1	84,0	79,1
Работать в дружном коллективе	79,9	81,0	81,6	83,0	81,4	70,7	82,9	75,4
Иметь хорошее образование	77,6	85,2	77,6	79,4	72,9	66,0	81,5	74,6
Знать русский язык	74,2	77,6	77,6	77,0	74,6	60,5	68,7	81,6
Состоять в зарегистр. браке	72,8	60,8	74,0	73,9	79,7	85,7	79,2	65,0
Разговаривать на языке своей нац.	70,6	61,2	72,4	72,1	76,3	78,9	71,8	70,6
Знать казахский язык	67,5	73,4	67,3	69,1	66,1	56,5	87,4	43,3
Много зарабатывать	65,4	70,0	73,5	69,1	64,4	42,9	68,5	61,2
Иметь пост. работу по своей профессии	65,1	67,3	63,8	64,8	69,5	59,9	65,6	65,5
Возможн. часто бывать на природе	57,9	59,3	57,7	60,0	57,6	53,7	56,6	58,8
Иметь автомобиль	56,4	65,4	62,2	58,2	50,0	35,4	56,0	56,7

Жить среди людей своей нац-ти	50,7	46,4	50,5	50,9	53,4	56,5	63,0	37,4
Иметь перс.компьютер и доступ в Интернет	49,0	66,2	52,6	47,9	33,9	27,2	53,3	42,8
Жить в городских условиях	47,5	54,0	50,5	48,5	41,5	35,4	42,0	55,1
Пост. получать информацию о полит. событиях	45,0	44,5	35,2	50,9	50,8	47,6	48,8	40,9
Знать англ. Язык	43,4	60,8	47,4	40,6	27,1	23,1	48,4	38,2
Работать по любимой профессии, хотя с небольшим доходом	41,4	42,2	44,4	35,8	47,5	37,4	43,6	39,3
Иметь собственное дело	41,4	54,4	43,4	38,8	30,5	25,2	49,2	29,4
Иметь богатую обстановку в доме	38,2	46,4	40,8	42,4	30,5	21,8	38,7	38,5
Иметь свой скот	29,7	26,6	27,6	32,1	29,7	35,4	39,1	17,4
Не работать, заниматься только воспит. своих детей	26,1	21,7	32,1	26,7	22,9	27,9	27,6	24,1
Жить в с/местности	19,9	14,1	16,3	21,2	25,4	29,3	22,0	17,1
Заниматься политикой	15,3	15,6	17,3	12,7	11,9	17,7	17,7	12,8
Пожить в другой стране	14,4	24,0	14,3	12,1	8,5	4,8	11,1	18,4
Переехать в другую страну	12,3	12,9	14,8	12,1	9,3	10,2	4,7	21,9

Что здесь привлекло наше внимание? Во-первых, по вертикали. В первой пятёрке оказались те ценности, которые не могут не вызывать удовлетворение и, что называется, надежды на светлое будущее республики. То есть это полноценное продолжение жизни, если в это понятие ассоциировать “хорошее здоровье”, “иметь детей” и “мужа(жену)”, “мир и спокойствие”, так “хорошие отношения с соседями, друзьями” и “работа в дружном коллективе”. Во-вторых, незначительное оказалось число тех жителей, которых больше привлекает жизнь в другой стране, нежели Казахстан. А это означает, что большинство людей будут жить здесь в республике и облагораживать место своего проживания. В-третьих, интересным оказался расклад мнений о знании языков. В их числе доминируют: русский, казахский и английский. Именно те, развитие которых предусмотрено в известной государственной стратегии “Казахстан- 2030”

Во многом совпадает характер оценок респондентов по поводу некоторых новых социальных явлений. Речь идет о данных опроса, систематизированных в таблице 25.

Таблица 25. Отрицательное отношение к новым общественным явлениям, в %.

Отрицательно относятся к общественным явлениям	По ВКО	В том числе.						Казахи	Русские
		18-29 лет	30-39 лет	40-49 лет	50-59 лет	60 и >			
Появление безработных	68,5	68,1	67,9	68,5	74,6	65,3	55,6	84,0	
Платные мед.услуги	65,1	62,0	66,3	65,5	73,7	61,9	52,5	81,0	
Платное образование	63,0	58,9	62,8	62,4	71,2	64,6	49,6	78,9	
Купля-продажа с/хоз-вен, лесных угодий	54,8	50,6	51,0	50,3	68,6	61,2	44,7	67,4	
Свободные цены	53,4	51,0	51,0	54,5	58,5	55,8	44,7	63,4	
Продажи акций казахст. предпр. иностр. капиталу	53,3	50,6	54,1	50,3	56,8	57,8	44,4	63,4	
Рост различий по уровню матер. доходов	53,1	45,6	53,1	58,2	54,2	59,9	43,2	65,2	
Перепродажа товаров	51,9	44,1	48,5	55,2	63,6	57,1	44,4	61,0	
Появление в органах власти богатых людей	49,9	47,1	47,4	49,1	55,9	54,4	42,4	58,8	
Партии, движения по нац. признаку	49,3	44,1	49,5	48,5	52,5	56,5	40,3	60,4	
Приватизация фабрик и заводов	46,2	39,9	39,8	46,7	59,3	55,1	35,4	60,7	
Преобразов. совх. и колхозов в частные, акцион. хоз-ва	45,2	36,1	43,4	46,1	56,8	53,7	37,4	54,8	
Появление слоя богатых людей	45,2	37,3	42,3	53,9	51,7	48,3	36,8	55,1	
Создание частных СМИ	32,3	23,6	29,6	33,9	40,7	42,9	26,7	39,3	
Рост числа верующих	23,4	24,3	26,0	20,0	25,4	20,4	22,6	25,1	
Осознание людьми своей нац-ти	14,5	19,0	11,7	10,9	16,1	12,9	9,3	20,6	

Помимо уже хорошо известных проблем, связанных с безработицей, сохранением жизни и здоровья, ростом цен, платными медицинскими и образовательными услугами, доминируют много других социальных, точнее социально-исторических явлений, по

отношению к которым среди населения в целом сохраняется высокий негатив. К примеру, к таким ситуациям, как рост различий в уровне материальных доходов, появление в органах власти богатых людей, приватизация фабрик и заводов и др. Нам представляются интересными те возможные политические следствия от такого рода явлений, а также негативного отношения к ним населения. Надо надеяться, что развитие этих негативов не закончится известными в истории наших государств политическими потрясениями, когда экономическая и социальная поляризация привела к кардинальным общественным переустройствам.

Как показывают наши наблюдения, данное обстоятельство также заботит и Президента Республики Казахстан. Не случайно, что на совещании актива партии Нур Отан 17 января 2007 года Н.А. Назарбаев особо выделил необходимость кардинального повышения благосостояния населения Казахстана, борьбы с коррупцией, освобождения госструктур от тех, кто совмещает госслужбу с бизнесом и пользуется своим преимущественным положением ради личной выгоды (см. подробнее: Казахстанская правда, 2008г., 18 января).

Разумеется, многое из такого рода намерений находит реальное воплощение. О некоторых из них мы подробно говорили выше, когда анализировали материальное положение восточноказахстанцев. Однако не все, что “обещают” официальные власти реализуется в социальной действительности. Не случайно, что среди части населения сохраняется недоверие к проводимым в стране реформам. Это видно и по данным опроса, отраженным в таблице 26.

Таблица 26. Оценки проводимых в стране реформ, в %.

Оценки	По ВКО	В том числе						
		18-29 лет	30-39 лет	40-49 лет	50-59 лет	60 и >	Казахи	Русские
Укрепляют и развивают страну	51,0	49,8	52,0	50,3	52,5	51,0	58,2	42,0
Ведут неизвестно куда	43,9	44,9	40,8	46,7	43,2	43,5	39,1	50,5
Ведут к упаду	5,1	5,3	7,2	3,0	4,3	5,5	2,7	7,5

Действительно, более сорока процентов респондентов не ощущают какой-то определенности между тем, какие реформы проводятся правительством, и тем, насколько они положительно отражаются в их жизненной действительности.

В таблице 27 мы выделили анализ отмеченных респондентами некоторых приоритетов и выстроили их в своеобразный рейтинг в разрезе каждой рассматриваемой национальности.

Таблица 27. Рейтинг первых десяти приоритетов в развитии “своей” национальности, в %.

Национальности					
Казахи			Русские		
№.№ п.п.	Наименования идей	%	№.№ п.п.	Наименования идей	%
1.	Осознание национальной принадлежности	85,0	1.	Важнее – стабильность и устойчивость	84,0
2.	Сохранение суверенитета Казахстана	84,2	2.	Исполнение всех законов	80,5
3.	Сохранение традиций	80,9	3.	Единство и сотрудничество	79,4
4.	Заботиться о сохранении земли, природы, ресурсов	74,5	4.	Сохранение земли, природы, ресурсов	77,8
5.	Важнее всего единство и сотрудничество	72,8	5.	Нельзя построить новое без сохранения традиций	74,1
6.	Прежде всего исполнение всех законов	71,2	6.	Человек – хозяин своей судьбы	73,3
7.	Главная цель сотрудничества России, Каз-на, Монголии и Китая – развитие экономики, повышение благосостояния населения	70,6	7.	Главная цель сотрудничества – развитие экономики, повышение благосостояния населения	71,1
8.	Стабильность и устойчивость	66,3	8.	Больше коллективизма ..., осознание национальной принадлежности	70,3
9.	В органах “власти – больше людей” моей национальности	63,0	9.	Важнее – общий порядок	67,4
10.	Человек – хозяин своей судьбы	60,9	10.	Главное – достаток, какая работа – не важно	65,2

Какие значения несет данный анализ? Если говорить коротко, то две указанные колонки отличают национальный аспект. К примеру, для казахов – сугубо национальные приоритеты находятся на самом важном месте. И это не удивительно, если иметь ввиду, какое незначительное время существует казахская государственная независимость, и сколько еще не сделано для восстановления утраченного в развитии казахского этноса.

Для большей выразительности данной версии мы выделили ряд значений ответов респондентов в таблицу 28, которые, на наш взгляд, проявляют национальные отличия, несмотря на то, что казахи и русские “варятся” в одном “котле”.

**Таблица 28. Рейтинг первой десятки преобладающих национальных черт.**

Национальности				
Казахи			Русские	
Наименования черт	%	№№ п.п.	Наименования черт	%
Щедрость	90,5		Настойчивость, воля	83,5
Религиозность	88,3		Оптимизм	83,0
Дисциплинированность	83,6		Общественный порядок	82,6
Оптимизм	82,0		Равноправие в семье	77,2
Скромность	79,4		Щедрость	75,8
Стабильность	78,7		Дисциплинированность	74,8
Коллективизм	73,5		Надежда на собственные силы	73,8
Практичность	72,6		Стремление к достатку	69,2
Воля, настойчивость	72,5		Равноправие поколений	68,9
Единение с природой	72,0		Практичность	68,7

Глядя на данные опроса, что указаны в таблице 29, можно убедиться в том, что религия выступает и важным национальным идентификационным фактором. Иначе, как объяснить, что абсолютное число респондентов – казахов указали на ислам, а русские – христианство, как самые близкие духу их народов религии?

**Таблица 29. Религии, которые респонденты посчитали близкими духу “их” народа, в %**

Национальности					
Казахи			Русские		
Религии (первые пять)			Религии (первые пять)		
Рейтинг	Наименования	%	Рейтинг	Наименования	%
1	Ислам	62,6	1	Православие	39,6
2	Православие	14,6	2	Католицизм	21,4
3	Буддизм	4,5	3	Протестантизм	16,6
4	Протестантизм	1,2	4	Ислам	10,7
5	Католицизм	1,0	5	Буддизм	2,4
Затруднились ответить, назвали другое		16,1	Затруднились ответить, назвали другое		9,3

В таблице 30 систематизированы значения ответов респондентов в виде некоего рейтинга в разрезе казахов и русских, которые показывают достаточно интересную картину их общности в инонациональных ощущениях. В частности, нельзя не заметить: из первой десятки национальностей, к которым проявлены наивысшие симпатии, шесть – одни и те же. Половина национальностей - совпала и в графе “антипатии”, что еще раз доказывает достаточно высокое единство в этносоциальных ощущениях казахов и русских, проживающих в Казахстане. Хотелось бы надеяться, что межэтнические неприятия не будут нарастать, хотя для этого порой возникают условия: усиление религиозности, распространение консервативных традиций, патриархальности, языковые проблемы и др.

**Таблица 30. Рейтинг первой десятки симпатий и антипатий**

Симпатии			Антипатии		
№№ п.п.	Национальности	%	№№ п.п.	Национальности	%
<b>Для казахов</b>					
1	Казахи	85,2	1	Цыгане	25,5
2	Русские	59,3	2	Чеченцы	20,6
3	Немцы	44,0	3	Евреи	18,3
4	Киргизы	41,4	4	Чукчи	17,5
5	Японцы	37,9	5	Китайцы	16,0
6	Арабы	36,8	6	Американцы	15,6
7	Корейцы	35,8	7	Якуты	14,8
8	Турки	35,6	8	Индусы	13,0
9	Французы	35,4	9	Народы Африки	11,9
10	Татары	31,3	10	Уйгуры	10,9
<b>Для русских</b>					
1	Русские		1	Цыгане	
2	Немцы		2	Чеченцы	
3	Казахи, украинцы		3	Киргизы	
4	Французы		4	Американцы	
5	Японцы		5	Узбеки	
6	Белорусы		6	Монголы	
7	Поляки		7	Таджики, татары	
8	Корейцы		8	Евреи	
9	Англичане		9	Чукчи	
10	Алтайцы		10	Азербайджанцы	

Последний аспект обострился в последние годы. Не случайно, что национально-языковая ситуация поднялась в рейтинге общественно-значимых проблем и теперь занимает шестое место по Восточно-Казахстанской области (в 2003 году она находилась на семнадцатом месте).

Таким образом, анализ результатов социологических исследований, проведенных на территории Восточно-Казахстанской области в 2007 году, дал возможности взглянуть на жизненные ценности восточно-казахстанцев с двух сторон: через призму повседневного бытия жителей и путем выяснения их отношения к конкретным ценностям составляющим. Разумеется, далеко не все социологические материалы нам удалось продемонстрировать, тем не менее уже представляется возможным сделать следующие выводы.

Первое. Исследования подтвердили известную истину, что жизненные ценности человека – это комплекс разнообразных потребностей, реализация которых обуславливает его как элементарное существование, так и развитие. То есть жизненные ценности имеют достаточно сложную структуру, каждая часть из которой соответствует уровню и характеру жизненной ситуации, возникающим запросам и условиям их удовлетворения. Что характеру жизненных ценностей – категория историческая, социальная и индивидуальная, поскольку зависит от общественного прогресса, уровня развития того или иного человеческого коллектива, а также персональных запросов и способностей конкретного человека.

Второе. Среди наиболее важных критериев познания жизненных ценностей остается социальная практика, повседневная деятельность массы конкретных субъектов. Именно в том, что и как они делают, выражаются их мотивы, цели и понятия. Что в условиях углубляющейся социальной дифференциации населения каждый из нас все больше ощущает зависимость в реализации жизненных потребностей от малых и больших коллективов людей, в конечном счете от государства и мирового сообщества в целом. То есть социальные отношения являются для нас и предметом и мотивом целенаправленной деятельности. Отсюда, удовлетворению социальных потребностей должен соответствовать и определенный человеческий коллектив – семейный, производственный, гражданский, творческий и т.д. В число таких коллективов входит и национальная общность. Кстати,

такая общность может быть и государствообразующей. Именно этот уровень человеческого коллектива, как показывает опыт последних 15 лет, позволяет ее членам реализовать гораздо больший спектр социальных запросов, так как для этого имеется такое немаловажное средство, как государство с его колоссальными возможностями.

Третье. Остается непревзойденной известная истина о социально-детерминирующей роли материальных ценностей. Именно качество потребления (читай – удовлетворение) обуславливает или регресс в развитии общества, или прогресс. На примере социологических исследований мы в очередной раз убедились в их причинно-следственной связи, способности человека приспосабливаться, находить новые способы удовлетворения материальных интересов, а также при необходимости реанимировать уже, казалось, отжившее. Свидетельством этого явилось распространение натурального хозяйства, занятость на не совсем интересной и к тому же малооплачиваемой работе. И все это подчиняется одной самой важной ценности – жизни.

Четвертое. В условиях продолжительной экономической депрессии и общественного застоя, наряду с ухудшением материального положения, происходит переоценка жизненных ценностей. При острой нехватке средств к существованию человек уже меньше заботится о физическом состоянии, здоровом образе жизни, приобщении к высокой культуре. Поскольку все ресурсы он опять-таки направляет на самое главное – сохранение жизни. Однако по мере улучшения материальных условий растет и востребованность к многообразию других составляющих социального бытия, в том числе образованию и медицине. Только с ростом материального достатка среди населения, например, растет потребность в наведении чистоты и порядка в родных полисах, борьбе с коррупцией, сохранении природных ресурсов, повышении культуры населения в целом.

Пятое. Тождества, а также различия в отношениях к нравственным, духовным ценностям, а также принципам и нормам социального поведения, выявленные социологическими исследованиями, проявились не что иное, как наиболее оптимальные механизмы в удовлетворении многообразных интересов и потребностей человека. Поэтому, с одной стороны, преобладают коллективизм, дисциплинированность, скромность, бескорыстие, духовная возвышенность, соблюдение законов, равноправие, совесть, с другой – соревновательность, осторожность, главенство старших, настойчивость, практичность, рискованность, расчетливость и другие довольно противоречивые ценности социальной действительности. Но только в их единстве и происходит процесс реализации вышеназванных интересов.

Шестое. Исследования в очередной раз продемонстрировали такие важные для общественного мира ценности, как стремление жить в дружбе и согласии, сохранение социальной стабильности и порядка. Еще важнее в этом плане оказались те данные опроса, которые показали достаточно высокую лояльность и позитив в отношениях к иной национальности, что вместе с другими прогрессивными чертами, на наш взгляд, дают основания с оптимизмом смотреть на будущее межнациональных отношений в Восточном регионе, да и республике в целом.

## ПРЕИМУЩЕСТВА И РЕЗЕРВЫ РАЗВИТИЯ КАЗАХСТАНА, С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ОБЩЕСТВЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ

Казахстан, как известно, поставил перед собой цель войти в число самых конкурентоспособных стран мира. Важный аспект конкурентоспособности – человеческие ресурсы. Причем значение имеет не только, сколько люди зарабатывают и как живут, но и то, как они себя чувствуют. Тонкие социально-психологические материи играют зачастую ведущую, если не главную роль в достижении успеха.

**1. Социально-психологические преимущества населения Казахстана.** У Казахстана есть два крупных социально-психологических преимущества населения, которые выделяют его на фоне стран, располагающихся на евразийском материке.

**Первое – это социальный оптимизм, то есть уверенность или ожидание населения улучшений, их вера в лучшее будущее.** Данное преимущество спродуцировано положительной динамикой социально-экономического развития страны.

**Второе – доверие казахстанцев лидеру нации, Президенту Нурсултану Назарбаеву.** Это связано с тем, что он сумел взять на себя ответственность за судьбу страны в самый сложный момент, и сумел вывести ее на путь стабильного развития.

Оба этих фактора достаточно хорошо изучены в отечественной исследовательской практике. И потому соответствующими данными здесь уже никого не удивишь. Другое дело, как это выявляется внешними исследователями, а также межстрановыми опросными проектами. Некоторые наиболее характерные данные мы бы и хотели показать в данной статье.

В 2004 году **Европейский банк реконструкции и развития совместно со Всемирным банком** провели масштабное социологическое исследование и опросили 29 тыс.чел. на территории от стран Центральной Европы до Монголии.

Как отметили эксперты, проводившие исследование, хотя Казахстан по показателям наличия у домохозяйств потребительских товаров уступал странам Центральной Европы, Балтики (ЦЕБ) и Юго-Восточной Европы (ЮВЕ), однако имел над ними преимущество социально-психологического плана. **«Опрошенные в большей степени удовлетворены своим образом жизни, чем респонденты в странах ЦЕБ и ЮВЕ.** Молодежь и более обеспеченные слои населения очень положительно оценивают экономическую ситуацию и оптимистично полагают, что их дети будут жить лучше».

Эксперты ЕБРР и Всемирного банка подтвердили и наличие второго нашего преимущества. По их данным, «70 процентов опрошенных по всем возрастным группам и категориям дохода считают, что политическая ситуация сегодня лучше, чем в 1989 году, что является отражением стабильности нынешнего режима. Это также проявляется в очень высокой степени доверия к президентской власти (83 процента)».

Обозначенные цифры еще более выразительны в сравнении по субрегионам. Тогда как в Казахстане в конце 2004 года уровень доверия к президентскому институту достигал 83%, средневзвешенный показатель доверия президентам в странах Центральной Европы и Балтики (ЦЕБ), а также Юго-Восточной Европы (ЮВЕ) составлял около 45%. В субрегионе стран СНГ и Монголии он находился на планке 30%.

Уровень удовлетворенностью жизнью среди казахстанцев в то время составлял около 57%, в странах ЦЕБ – 55, ЮВЕ – 34%, СНГ+М – 42%. Социальный оптимизм, то есть уверенность граждан, что следующее поколение будет жить лучше, чем они, в Казахстане достигал 73%, в ЦЕБ – 55%, ЮВЕ – 50%, СНГ+М – 60%.

Наличие важных конкурентных социально-психологических свойств казахстанского

социума подтверждает «Евразийский монитор», взявший старт тогда же в 2004 году, когда ЕБРР и Всемирный банк впервые решились на крупное исследование в целой группе стран евразийского материка.

«Евразийский монитор», соучредителем которого наряду с Россией, Украиной и Беларусью, стал и Казахстан, дал развитие на постсоветском пространстве исследовательской технологии «Евробарометра», применяемой уже почти полвека в странах Европейского Союза и получившей развитие на других континентах в рамках «Лагинобарометра», «Афробарометра» и «Азиабарометра».

По результатам восьмой исследовательской волны «Евразийского монитора», прошедшей в октябре 2007 года, в которой приняло участие уже 13 постсоветских стран, включая Прибалтику, Казахстан сохранил удерживаемые с 2004 г. лидирующие позиции по основным индикаторам, характеризующим социальные настроения граждан.

Как можно увидеть из представленной диаграммы, несмотря на некоторые трудности в экономике, которые имелись как раз в период опроса, экономическое положение страны как благоприятное или, по крайней мере, не критическое отмечало 88,4% опрошенных в Казахстане респондентов, тогда как в среднем по 11 другим странам-участницам проекта этот показатель составил менее 52%.

При этом по количеству респондентов, назвавших положение в экономике хорошим (37%), Казахстан опередил все другие страны «Евразийского монитора» в 2,5-3,7 раза. В целом Казахстан опережает все другие постсоветские страны по семи ключевым показателям как минимум на шестую часть, а как максимум почти на половину от их средневзвешенного значения.

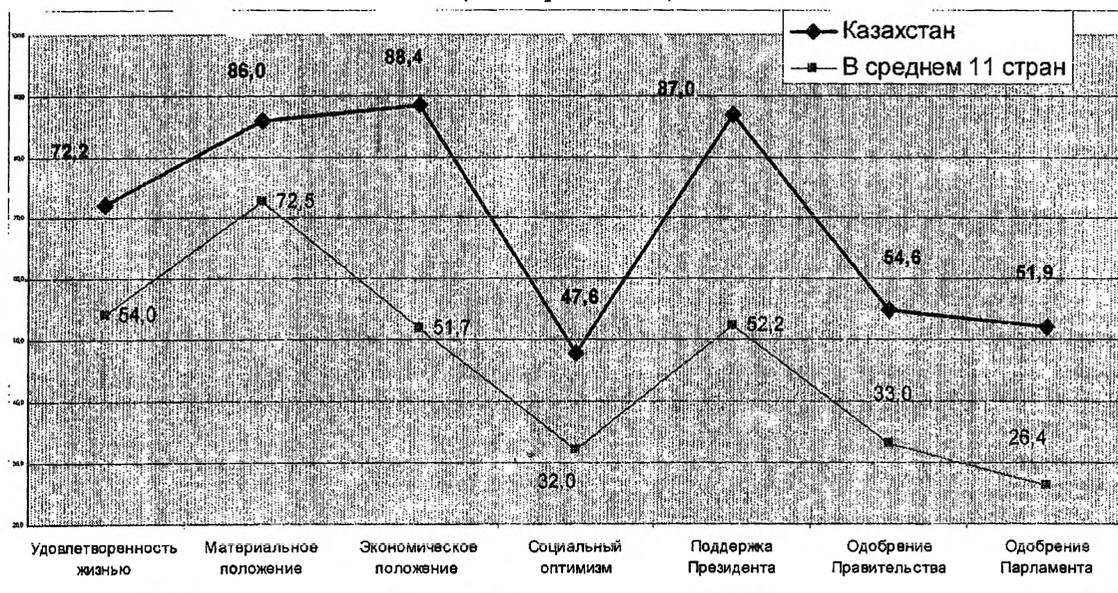
Положительный социальный фон в Казахстане можно проиллюстрировать и по куммулятивному методу.

За четыре года участия Казахстана в проекте «Евразийский монитор» им был накоплен 16% прироста удовлетворенности населением жизнью. Эта сумма всех позитивных сдвигов за минусом «поглощения» негативной динамикой там, где она была. Показатель пяти стран составил всего на 5% больше.

По индикатору оценки материального положения сумма положительных динамик Казахстана за четыре года составила половину показателя всех других пяти стран.

Но больше всего обратило на себя внимание то, что по уровню социального оптимизма при суммировании динамик пяти стран негатив полностью поглотил позитив, в результате чего баланс за четыре года у пяти стран составил ноль процентов. В Казахстане же он сохранился на уровне 11% положительной динамики.

**Результаты восьмой исследовательской волны «Евразийского монитора» (октябрь 2007 г.)**



**2. Резервы развития сквозь призму социальных настроений казахстанцев.** Есть и другой аспект. Оптимизм и поддержка населением действующей власти продолжает носить авансовый характер. Казахстанцы рассчитывают на то, что власть как добилась выхода из рецессионной «ямы», так и не позволит разрушить наметившуюся позитивную динамику и по максимуму закрепит социальный рост, т.е. улучшение жизненного уровня населения.

По оценкам упомянутого выше доклада ЕБРР и Всемирного банка, бурное экономическое развитие Казахстана все же пока не дало возможности вывести показатели наличия у домохозяйств потребительских товаров на уровень стран ЦЕБ и ЮВЕ. Имеются отставания. В частности, в 2004 году по количеству автомобилей от стран ЦЕБ мы отставали практически наполовину, по числу тех, кто имеет счет в банке – почти в 8 раз, дебитно-кредитную карточку – в 5-6 раз, дополнительное жилье – в 3-4 раза, выход в Интернет из дома – в 4 раза.

Из 29 исследованных ЕБРР и Всемирным банком стран ЦЕБ, ЮВЕ, СНГ+Монголия, Казахстан в конце 2004 года занял лишь 21 место по доле респондентов с доходом свыше 4 тыс. долл. на душу населения. Одновременно по уровню урбанизации Казахстан еще 4 года назад преодолел середину списка, встав на 14 место.

Такая структура свидетельствует о росте среди населения социальных амбиций, повышении их мобильности. Население активно перемещается в поиске более выгодных социально-территориальных ниш. Однако на этом фоне все больше сталкивается с проблемами, негативно влияющими на их здоровье. Динамика, дефицит времени сужают возможности населения уделять внимание своему здоровью. Велик фактор неблагоприятной экологической ситуации.

Все это в совокупности мотивирует население поддерживать те меры, которые нацелены, в первую очередь, на развитие человеческого капитала. Так, по данным социологического исследования, проведенного в январе т.г., почти 80% респондентов пожелало, чтобы в Послании 2008 г. Президентом были озвучены меры, которые государство намеревается предпринять для повышения качества жизни, доходов населения, решения жилищной проблемы.

И Президент ответил на такой запрос населения 6 февраля, подтвердив еще раз свое реноме политика, тонко чувствующего общественные ожидания. В принципе очередное Послание Главы государства в более обобщенном виде содержит ранее озвученные инициативы.

Так, среди населения получило большой резонанс **высказывание Президента о намерении государства довести финансирование медицины до 4% от ВВП.** Из всего ряда социальных инициатив, выдвинутых Президентом во второй половине 2007 года, именно это высказывание получило одобрение максимального количества респондентов – 84%.

На втором месте оказалось **поручение Главы государства проверить законность предоставления земельных участков помимо Алматы, во всех регионах страны – около 80%.**

Третью позицию по поддержке населением заняло **решение о выделении 4 млрд. долл. на стабилизацию финансового сектора и строительной индустрии в связи с ипотечным кризисом.** Его поддержало 71,3% респондентов.

Порядка 70% опрошенных поддержали **принципиальную позицию Руководства страны по Кашагану,** нацеленной на увеличение доли Казахстана и компенсации за отсрочку запуска проекта.

Почти столько же поддержало **объявление о проведении в 2008 году Года Украины в Казахстане,** что было расценено не только как внешнеполитический сигнал, но и как фактор укрепления межэтнического мира внутри страны.

Большая половина опрошенных поддержала **создание государственного агентства по защите конкуренции, предложение о проведении Третьего саммита земли в Астане**

в 2012 году, а также поручение построить до 2010 года здание для саммитов ОБСЕ в столице.

На таком фоне в январе 2008 года социологами был зафиксирован рост Индекса социального самочувствия населения на 9,5 позиций. К весне, судя по набранной динамике, ожидается полное восстановление данного индекса после его некоторого понижения осенью прошлого года. Если в начале весны 2007 года Индекс социального самочувствия равнялся 159,9 баллам, к ноябрю 2007 года он упал до 142,4, а в январе нынешнего года составил 151,9 балла.

В этом показателе число тех, кто положительно оценивает динамику развития страны за минусом тех, кто отрицательно плюс 100. Соответственно, насколько выше балл отметки в 100 баллов, настолько преобладают оптимистические настроения и наоборот.

Наиболее существенно в Индексе социального самочувствия выросли подиндексы: оценка благополучия в текущей ситуации в экономике – по сравнению с ноябрем 2007 г. со 136 до 155 баллов; ожидания улучшений в экономике – со 156 до 171 балла, а также ожиданий того, что граждане и их семьи будут жить лучше в течение ближайшего полугодия – со 158 до 169 баллов.

Повышение положительного социального настроения среди населения способствовало и укреплению **Индекса общественно-политических настроений**. Если в марте 2007 года он равнялся 146,3 баллам, в ноябре – 133,8, в январе 2008 года – 142,7. Это, очевидно, подмывает доводы оппонентов о якобы имеющем место росте социальной напряженности в обществе. Текущая тенденция совершенно обратная.

Резервы роста имеются в **Индексе доверия к власти**, который в январе 2008 г. составил 114,7 баллов. При этом подиндекс, отражающий уровень доверия населения Президенту составил 182,5 балла. Вниз общий Индекс доверия «тянут» субъекты судебной-правовой системы. Среди органов, ее представляющих, выше 100 баллов имеет подиндекс только Верховный суд. В то же время полиция стоит на последнем месте с самым низким подиндексом доверия – 82,2 балла.

Именно понимание такой ситуации подвигли Президента, который, по сути, своими рейтингами и поддерживает Индекс доверия к власти на необходимом уровне, выступить с достаточно твердыми заявлениями сначала на Политсовете партии «Нур Отан», затем на расширенной коллегии Генпрокуратуры и, наконец, в Послании от 6 февраля.

Таким образом, можно достаточно определенно сказать, что два социально-психологических преимущества Казахстана, своеобразных механизмов социального иммунитета – оптимизм и доверие к Лидеру нации способствуют прогрессу в стране. Уверенность граждан в будущем не позволяет текущим неудачам затмить общий позитивный социальный настрой и ориентир на успех среди граждан. Президент, в свою очередь, проявляет тонкое чутье общественного мнения, находится в постоянном поиске нераскрытых или скрытых резервов для более успешного, стабильного движения Казахстана по пути укрепления конкурентоспособности нации.

## НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЭТНОСОЦИАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В КУЛЬТУРЕ ТУВИНЦЕВ (на примере детской игры «Сайзанак»)

Одной из этнических культур народов Российской Федерации, современное состояние которых представляет значительный научный интерес, является культура тувинцев. В течение последнего столетия она пережила несколько трансформаций, и объективно возникает необходимость их выявить, к каким последствиям это привело, какой стала тувинская культура в современных условиях. При этом особый интерес вызывает состояние этнической культуры сельского населения, молодежи.

Сложные процессы, протекающие на селе и обусловленные реформированием современной России, отражаются и на состоянии этнической культуры. А это, в свою очередь, требует глубокого культурологического анализа. Кроме того, актуальность ее изучения обусловлена и тем, что именно жители тувинского села - сельская молодежь - являются той частью тувинского этноса, которая может способствовать сохранению этнического своеобразия тувинской культуры, ее дальнейшему плодотворному развитию.

Исследование этнической культуры современного тувинского села, которое является и, надеемся, будет оставаться ее хранителем, автор начинает с рассмотрения некоторых аспектов формирования этносоциальных ценностей в культуре тувинцев. В качестве объекта изучения выбрана детская игра Сайзанак.

Игра, как известно, – жизненно важный и необходимый элемент в развитии как индивидуума, так и общества в целом. По сложности характера игр можно судить о быте, нравах и навыках данного общества.

Игра хранит и передает по наследству гамму духовных, эмоциональных ценностей человеческих проявлений.

По единодушному мнению психологов, игра – ведущая деятельность ребенка и основа всего последующего его развития, ибо именно в игре он первоначально обретает опыт для жизни в обществе и развивает все те физические и духовные силы и способности, которые ему для этого необходимы.

Изучение теории игры связано с такими именами видных зарубежных исследователей и мыслителей, как К.Гросс, Ф.Шиллер, Г.Спенсер, К.Бюлер, З.Фрейд, Й.Хейзинга и отечественных психологов – Л.С.Выготский, А.И.Леонтьев, С.Л.Рубинштейн, Д.Б.Эльконин.

Тувинские народные игры в недостаточной степени были изучены исследователями.

Автор данной статьи продолжает исследование тувинских детских народных игр (на примере игры сайзанак), начатое в 2005 г. М.О.Дыртык-оол. [2. С.91].

Одним из первых описание этой игры дал ученый-этнограф И.У.Самбу [4. С.16]. После него эту тему раскрывал в своей диссертации А.К.Калзан. Но данная проблема не рассматривалась этими исследователями с психологической и культурологической точек зрения.

Тувинская народная детская игра сайзанак с давних времен являлась наиболее распространенным и популярным развлечением тувинских детей.

Сайзанак – это сюжетно-ролевая игра, или, словами Д.Б.Эльконина, «творческая игра детей дошкольного возраста» [8. С.29], в которой ярко выражается образ жизни людей, их традиции, обычаи, быт, национальные устои. «В развитом виде она представляет деятельность, в которой дети берут на себя роль взрослых людей и в обобщенной форме в специально создаваемых игровых условиях воспроизводят деятельность взрослых и

отношения между ними. Для этих условий характерно использование разнообразных игровых предметов, замещающих действительные предметы деятельности взрослых» [8. С.30]. В старину использовались кости-бабки, разноцветные камешки, ткани и стеклышки как марионетки.

Если на природе дети во время игры сайзанак подбирают камешки, заменяющие игрушки, то в юрте иногда используются самодельные предметы, вырезанные из дерева фигурки домашних животных. Известный русский этнограф Ф.Кон, посетив Туву в 1902-1903 годах, заметил, что богатые и зажиточные тувинцы делали специальные заказы народным мастерам, чтобы те вырезали из камня агальматолита фигурки животных в качестве детских игрушек [3. С. 71].

Структура сюжетно-ролевой игры – правило, сюжет, роль и действие. Игра сайзанак имеет такую же структуру, однако возникает самопроизвольно. В эту игру может играть, начиная с года и примерно до двенадцати лет, один ребенок или несколько детей.

В старину играли в основном дети-пастухи во время пастбы мелкого рогатого скота. Из разных камней дети строили миниатюрные изображения аала, юрты со всеми принадлежностями и скотом.

В самом начале дети распределяли роли жителей аала. В этом маленьком житейском мире ребенок может быть тем, кем захочет. Чаще всего он принимал на себя роль взрослого. Интересно и красочно описал роли детей во время проведения игры сайзанак известный тувинский писатель С.Сарыг-оол: «Нужно изображать словоохотливых или мудрых советчиков, знатоков старины, красавцев, храбрецов, застенчивых и смельчаков, мудрых и глупых. Надо по всем правилам изображать объездчика диких лошадей, мчаться вскачь и сдерживать бег лошади, учиться на скаку накидывать аркан под стремя своего седла и оставаться при этом спокойным и важным. Надо изображать и крепко подгулявших, и бедных, и важных, надутых баев, и чиновников, которые ездят только на рысаках и иноходцах» [5. С.62]. Ведь наличие роли в игре означает, что в своем сознании ребенок отождествляет себя с тем или иным человеком и будет действовать в игре от его имени соответствующим образом, используя те или иные предметы, вступать в разнообразные отношения с другими играющими. Ибо конкретная роль, будь то хозяин юрты или нищий, выражается в действиях, речи, мимике, жестах. Однако к роли дети относятся избирательно, они принимают на себя роли тех взрослых, действия и поступки которых произвели на них наиболее эмоциональное впечатление, вызвали наибольший интерес.

Примечательно и то, что интерес к той или иной роли связан и с тем местом, которое занимает данная роль в развертываемом сюжете игры, в какие взаимоотношения – равноправия, подчинения или управления – вступает с другими играющими, принявший на себя ту или иную роль. Например, дитя выбрало роль надутого бая, где нужно находиться в богатой белой юрте, среди дорогих вещей, или чиновника, возвращающегося из поездки. «Он важно поднял голову, подъехав к аалу, а к нему со всех сторон спешат, чтоб встретить подобающе, помогают сойти с коня, привязывают иноходца, отвешивают гостю низкий поклон» [5. С.62]. В данном сюжете игры взаимоотношения людей неравноправны, однако, если бы ребенок не принял на себя малоинтересную роль, игра бы не состоялась (в этом случае мотив игры оправдан). Но чтобы войти в персонаж, нужно иметь и творческую инициативу: ребенок не просто переносится в чужую личность; входя в роль, он расширяет, обогащает, углубляет свою собственную личность. Для того, чтобы дети начали игру, необходимо, чтобы у них возникло определенное эмоциональное отношение к персонажу.

Важно и то, что в сюжете игры раскрываются содержание, а также характер тех действий и отношений, которыми связаны участники событий. Ибо воображаемая ситуация складывается из сюжета и ролей, которые принимают на себя дети в ходе игры. Данная воображаемая ситуация игры сайзанак оказывает влияние и на развитие умственной деятельности. Так, в тот момент, когда ребенок дает камням название, например, круглые камни могут заменить домашний скот, соответственно по размеру: коровы, лошади побольше, бараны – меньше, ягнята, козлята – еще меньше [4. С.103], то они являются

заместителями. Ребенок совершает переход из плана реального действия с материальными предметами в план умственных действий. Здесь важно указать и на то, что игра сайзанак также развивает память и внимание.

«Дети, как правило, в игре предпочитают использовать неоформленные предметы, за которыми не закреплено, никакого действия» [8. С.247]. У С.Сарыг-оола читаем: «Длинный красный треугольный камушек совсем как настоящая девушка». Тем самым развивается богатое воображение. Дети договариваются между собой: «Это будут сундуки (аптара), а это – котел (паш)». При этом возникает чрезвычайно богатая речевая связь, толкующая, объясняющая и сообщающая смысл каждому отдельному движению, камню, т.е. предмету-заместителю. Если приглашаешь соседей, то и за них нужно разговаривать, тем самым меняя интонацию речи. Широкое распространение имели следующие словесные формулы вежливого бытового приветствия и общения: «Амыр!» (Покой вам или мир вам), «Сол-дур бе?» (Все ли мирно, спокойно?) и т.д. Так продолжается разговор, скопированный из жизни взрослых.

Игра сайзанак у детей школьного возраста часто сопровождается юмором, так как они начинают понимать и ценить юмор. Полагают, что шутка – инструмент разрядки в состоянии тревоги или в случае других жизненных неурядиц. Считается, что дети, прибегая к юмору дают выход своему разочарованию, ослабляют отрицательные эмоции и избавляются от страха. Посредством юмора дети, играя в сайзанак преобразуют болезненное в приятное; превращают неосуществимые желания обладающих властью взрослых в нечто нелепое и смешное; обнажая собственные претензии, облегчают неудачи и пародируют свое противостояние всяческим огорчениям. В этом заключается психотерапевтическое значение игры.

Девочки часто хихикают и шепчутся между собой, играя в эту игру. Это как бы цементирует их социальную общность, упрочивает групповую солидарность. Юмор создает хорошую основу, для общения, которое, в свою очередь, укрепляет социальное взаимодействие детей в игровой группе. Иногда дети смеются над шутками, но чаще – «просто так», сами не зная, почему и отчего, так как именно в детстве смешливость достигает своего пика и в ней есть определенный смысл. Детское хихиканье в игре может служить средством, чтобы скрыть смущение или избавиться от скуки, а также помогает выйти из затруднительного положения, например, когда ребенок не знает правильный ответ или не понимает, чего от него хотят. Смех в ходе игры может свидетельствовать и о полноте восприятия жизни, о счастье детей, бьющем через край.

Игра сайзанак двуплановая, так как играющий ребенок одновременно и верит и не верит в реальность игрового действия. Он, конечно, прекрасно знает, что камешек – это не лошадь, но в воображении он испытывает реальные чувства, подобные тем, которые испытывают, мчась на лихом скакуне.

Для понимания сущности игры важно различать ее субъективное и объективное значения. Субъективное значение игры определяется ее мотивом, непосредственным побуждением к игре, которым является получение удовольствия в самом процессе игровой деятельности. Объективное значение игры заключается в функциях игры, развивающих ребенка.

Социально-содержательное общение со сверстниками в игре сайзанак является неотъемлемым условием личностного становления. Оно постоянно приобретает новые оттенки, делаясь все более интенсивным по мере физического и умственного развития детей.

Вступая в социальные отношения между собой, общаясь друг с другом на понятном им языке слов и жестов, дети усваивают некоторые общие правила поведения: они хвалят или бранят друг друга, делятся игрушками и искренне сочувствуют, если товарищ по игре упадет или ударится. Успех среди партнеров по игре в немалой степени зависит от ощущения безопасности и удовлетворенности, которые знакомы детям по их общению с отцом и матерью. Уже в возрасте двух с половиной – трех с половиной лет малыши

способны в процессе игры заботиться о товарищах, что свидетельствует о появлении в их поведении социальных моментов, связанных с желанием помочь, утешить других, принять участие в чужой беде. Часто социальные действия сопровождаются специфическими эмоциями, чувствами сопереживания и сострадания. А такие понятия, как справедливость и несправедливость, предубеждения, равенство, лидерство, подчинение, преданность, предательство, начинают обретать реальный личностный смысл [6. С.248].

Игра сайзанак не только помогает овладеть навыками социального общения и усвоить нормы поведения, но и имеет важное значение для эмоционального развития детей, активизируя их эмоциональный мир. В игре дети воспроизводят реальные ситуации, используя знакомые средства для решения своих специфических проблем. Игра помогает справиться со страхами, порожденными психотравмирующими ситуациями (как, например, длительное пребывание в больнице, разлука с родителями и др.), снижает уровень тревожности и стрессов. Уже в дошкольном возрасте дети умеют «вчувствоваться» в состояние партнеров по игре. Они начинают понимать, что их сверстники и взрослые люди чувствуют и переживают не всегда так, как они. Поэтому большинство детей адекватно реагируют на переживания других. Усвоение социальных форм поведения способствует ослаблению проявлений агрессивности, облегчает и ускоряет переход детей от агрессивных к лояльным способам разрешения конфликтов.

Родители и воспитатели с помощью игры могут освободиться от стереотипных взглядов относительно воспитания детей соответственно их полу, что способствует подготовке должным образом последних к сложностям современной жизни. Игра предоставляет играющим большую свободу выбора форм поведения, способствуя формированию у них черт, свойственных представителям того и другого пола, т.е. позволяет детям быть самими собой.

Игра сайзанак – модель «взрослой» жизни, и здесь ребенок знакомится с различными профессиями, но учится ценить труд и впервые ощущает гордость быть тружеником, еще не трудясь. Игра психологически подготавливает подрастающее поколение к продолжению дела старшего поколения, формируя, развивая в нем способности и качества, необходимые для той деятельности, которую им в будущем предстоит выполнять. В игре в той или иной мере формируются свойства, необходимые для учения в школе, обуславливающие готовность к обучению. И наряду со всем этим игра, благодаря доставляемому ею удовольствию, - это отдых, разрядка психической напряженности. Что важно отметить, все эти функциональные значения игры выступают вместе, даны в комплексе, пронизывая друг друга и усиливая одно через другое.

На современном этапе предметы-заместители игры у детей изменились. В игре используются наряду с традиционными камешками сломанная бытовая техника: телевизоры, магнитофоны и т.д. Изменились и персонажи. Теперь в детских садах, дома или во дворе дети воображают себя врачами, продавцами, учителями и т.д.

Игра сайзанак – своеобразный театр, в котором ребенок выступает нередко одновременно и как «актер», играющий какую-то роль, будь то роль мамы или доктора, и как «режиссер», организующий действия своих сверстников («Я буду доктором, а ты – больным») и участвующих в игре вещей, и как «драматург», импровизирующий сюжетное действие и словесный текст. Ребенок является одновременно и организатором игрового «спектакля» и его зрителем, ибо при всей увлеченности игровым действием он не теряет из виду реальности, из материала которой и по образцу которой он строит реальность игровую.

Таким образом, специфика современной роли игры сайзанак заключается в том, что она является универсальным адаптером индивидуума к реальности, способом приспособления ребенка к окружающему миру. Более того, игра сайзанак довольно органично формирует у тувинских детей этносоциальные ценности с самого раннего

### Литература

1. Анিকেева Н.П. Воспитание игрой. – М.: Просвещение, 1987.
2. Дыртык-оол М.О. Психологические особенности детских тувинских игр. – Башкы, № 1, Кызыл, 2005.
3. Кон Ф.Я. За 50 лет. – М.: Издательство Всесоюзного общества каторжан и ссыльно-поселенцев, 1934.
4. Самбу И.У. Из истории тувинских игр. – Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1974.
5. Сарыг-оол С.А. Повесть о светлом мальчике. – М.: Советская Россия, 1977.
6. Флэйк-Хобсон К., Робинсон Б.Е., Скин П. Развитие ребенка и его отношений с окружающими. – М.: Центр общечеловеческих ценностей, 1993.
7. Эльконин Д.Б. Психология игр. – М.: Владос, 1999.
8. Эльконин Д.Б. Детская психология. – М.: Учпедгиз, 1960.

УДК: 316.728:613

**В.Н.Гололобова**  
(г.Новосибирск, Российская Федерация)

## ОТНОШЕНИЕ К ЗДОРОВЬЮ В ЭТНОКУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

Здоровье человека – сложное, многогранное явление. Его сохранение определяется воздействием целого комплекса обстоятельств: природно-климатических, экономических, социально-психологических, духовно-культурных условий существования человека, его физиологического состояния, активности и пр. В последнее время наблюдаются существенные изменения в соотношении их воздействия на здоровье. Если 150 лет назад в структуре причин смертности, которую можно рассматривать как крайнюю форму проявления нездоровья, преобладали экзогенные факторы (большинство людей умирало от обстоятельств, связанных с внешними условиями жизни – голода, эпидемий, инфекционных заболеваний), то сейчас лидируют факторы эндогенной природы – неинфекционные хронические заболевания, часто обусловленные образом жизни и поведением человека. Это подтверждается данными Всемирной организации здравоохранения, согласно которым здоровье человека только на 10% зависит от работы учреждений здравоохранения, на 20% оно зависит от наследственности, на 20% – от качества окружающей среды, а на 50% определяется образом жизни<sup>1</sup>.

Таким образом, становится все более очевидной возрастающая зависимость здоровья от усилий самого человека, и это выдвигает в качестве важной исследовательской задачи анализ поведенческих аспектов здоровья, изучение влияния на него образа жизни человека, его отношения к здоровью, самой культуры самосохранительного поведения. Данная задача актуализируется также в связи с тем, что сегодня многие современные методы лечения и дорогостоящие медикаменты не только в России, но и во всем мире, стали просто недоступными для малообеспеченных слоев населения. К тому же, не всегда и не во всех случаях официальная медицина способна добиться положительных результатов при лечении тех или иных заболеваний. Это вынуждает людей искать альтернативные методы лечения и профилактики болезней и обращаться к опыту своих предков.

Существуют разные подходы в исследовании влияния поведения человека на его здоровье. Например, С. Каслу и С. Коббу выделяют два типа поведения, связанных со здоровьем (health behavior) и болезнью (illness behavior). Под первым понимается любая активность личности, направленная на сохранение здоровья, предупреждение болезни, в том числе деятельность по ее выявлению при отсутствии очевидных симптомов. Второй тип поведения касается человека, считающего себя больным, и характеризует активность, направленную на поиск пригодных для лечения средств и достижение оздоровления<sup>2</sup>.

В отечественной науке проблемами поведения, связанного со здоровьем, начали заниматься в середине 1980-х гг. Была разработана концепция самосохранительного поведения, под которым понимается система действий и установок личности, направленных на сохранение и продление жизни<sup>3</sup>. В рамках данного подхода также выделяют широкий смысл самосохранительного поведения, фиксирующего его связь с определенным типом образа жизни, и узкий смысл, под которым понимается деятельность, непосредственно связанная с сохранением здоровья<sup>4</sup>. Внимание обращается на значимые индикаторы самосохранительного поведения, среди которых выделяются: формы проявления заботы о здоровье, регулярность питания, занятия физкультурой и спортом, негативное отношение к алкоголю и курению, характер поведения в случаях заболевания, соблюдение гигиенических норм, уровень компетенции в области медицинских знаний, частота обращения в медицинские учреждения, наличие профилактических осмотров, выполнение медицинских рекомендаций и пр.<sup>5</sup>

Важной особенностью разработок, посвященных проблемами здоровья и самосохранительного поведения, в последнее время стал акцент на изучение отношения к здоровью в его обусловленности этнокультурными условиями существования. Так, кросскультурное исследование, проведенное в Таджикистане сотрудниками Института социологии РАН под руководством И. В. Журавлевой, показало заметное различие в оценке своего отношения к здоровью у представителей разных национальностей – таджиков, узбеков и русских. Среди оценивших свое здоровье как «хорошее» доля таджиков почти в 3 раза больше, чем русских. При этом 23,3% таджиков отметили, что делают все возможное для поддержания здоровья (это в 3 раза больше соответствующего показателя у русских и в 1,6 больше, чем у узбеков). В то же время среди таджиков оказалась самой низкой доля равнодушных к своему здоровью (19,3%), у русских она равна 32,7%, у узбеков – 35,7%. Исследователи приходят к выводу о влиянии фактора воспитания при оценке различий в отношении к своему здоровью в разных этнических группах<sup>6</sup>.

Влияние на здоровье этнокультурного фактора было выявлено в российско-финском исследовании, проведенном также под руководством И.В. Журавлевой. В России в качестве факторов-стимулов заботы о здоровье преобладают мотивы «ухудшения здоровья» и «страх перед возможным заболеванием», тогда как у финнов эти мотивы находятся на последних местах, а лидирует наличие определенных семейных традиций и широкой полезной медицинской информации, распространяемой по линии лечебных учреждений и средств массовой информации. Аналогичная тенденция наблюдается в определении причин нездоровья. У финнов причинами плохого здоровья являются стрессы и безразличие к своему здоровью, тогда как у россиян – условия жизни и наследственность, то есть факторы, не зависящие от человека<sup>7</sup>. Влияние национальной принадлежности на отношение к здоровью отмечается также и в других исследованиях<sup>8</sup>.

Далее мы хотели бы обратить внимание на те аспекты этнокультурного подхода к анализу здоровья и отношения к здоровью, которые мало исследованы в существующей литературе. При этом речь пойдет прежде всего о факторах образа жизни, поскольку здоровье в значительной мере выступает результатом каждодневной практики, которая формируется под влиянием традиций и норм жизнедеятельности того или иного этнокультурного сообщества.

Традиционная этническая культура, будучи нормативной системой и пронизывая все стороны жизни человека, оказывает влияние на формирование представлений о здоровье и болезни, соответствующего этим представлениям самосохранительного поведения, традиционной медицинской культуры. Этот слой культуры, обладающий выраженной этнической спецификой, очень важен для существования популяции. Традиционная медицинская культура закрепляется в форме обычаев, семейных и общественных традиций, обрядов и религиозных предписаний. В рамках этой культуры можно выделить знания и навыки профилактического плана (они касаются характера питания, формы одежды, практики ухода за телом, поведения в местах обитания, режима

сна, гимнастики, тепловых и водных процедур, различных видов массажа и проч.), а также методы традиционной медицины, которые способствует выздоровлению непосредственно заболевших людей<sup>9</sup>.

Исключительное значение для здоровья имеет система питания. Для каждого народа она вырабатывается в течение веков под влиянием конкретных условий существования и возможностей окружающей среды, к которой с течением времени адаптируется организм. Эта система должна соответствовать особенностям местности и ее климата. Нарушение соответствующих требований создает благоприятные условия для возникновения различных болезней. К сожалению, данный факт не всегда осознается в массовом сознании. Так, по данным упоминавшегося исследования в Таджикистане, положительное влияние традиционной пищи на здоровье отмечают 50,6% таджиков и 38,1% узбеков. Среди русских респондентов такое влияние осознают лишь 18,4%. Одновременно 74% русских (в сравнении с 46% таджиков и 55% узбеков) пока не задумывались о значении питания для здоровья и не предпринимают усилий для его улучшения<sup>10</sup>. Эти цифры наглядно демонстрируют разную степень осознания влияния питания на здоровье, что можно объяснить, в частности, различиями в культуре и воспитании.

Одним из важных факторов здоровья является семья. Она влияет на здоровье человека как через наследственность, так и через свое материальное благополучие (наличие и характер жилья, питание, величина дохода и пр.). В то же время большое значение имеет поддержание традиций, сохранение элементов санитарно-гигиенической культуры, обучение навыкам здорового образа жизни. Семья выполняет также важную функцию предоставления защиты от психических нагрузок, стрессов, переутомления<sup>11</sup>. Как показывает исследование ценностных ориентаций современной молодежи в сфере семьи и брака, проведенное среди студентов вузов г. Новосибирска, семья остается высшей ценностью у многих этнических групп. Счастливая семейная жизнь актуальна для 39% русских, 50% татар, 100% немцев, якутов, алтайцев, башкир. Для молодежи важным является и здоровье. На это обращает внимание, например, 50% тувинцев и 100% казахов<sup>12</sup>.

В традиционной культуре практически всех народов почтительное место в обществе отводится старикам, что положительно сказывается на их здоровье и продолжительности жизни. При таком отношении они не являются изолированными и беспомощными, как это часто случается в современных условиях. У многих народов Сибири считалось недопустимым, чтобы родители жили отдельно от детей, дети были обязаны обеспечить им спокойную старость. Уважение, послушание и почтительное отношение к взрослым воспитывались с раннего детства. В то же время особое место в традиционной системе ценностей занимают и дети, которые считаются главным богатством. Такое отношение играло и играет до сих пор немалую роль в установлении у молодежи уравновешенного характера, степенности, добродушии, отсутствия мстительности, что в конечном итоге оказывает благотворное влияние на нервную систему.

Духовно-эмоциональное состояние человека – очень важный фактор его здоровья. По материалам проведенного в странах СНГ анализа, как отмечает А.И. Гундаров, выявлено, что риск умереть зависит на 20% от материальных условий и на 80% – от психологического состояния человека. По результатам исследования смертности в период с 1991 г. по 1996 г., во время резкого социально-экономического спада и потери духовно-нравственных ориентиров общества, сделан вывод, что «неблагоприятные духовные параметры являются факторами риска для широкого круга заболеваний, включая сердечно-сосудистые, инфекционные, онкологические и др.»<sup>13</sup>.

Большое влияние на психоэмоциональное состояние человека может оказывать религиозная вера. В сложных жизненных ситуациях она становится опорой, помогающей человеку перенести их без существенного вреда психологическому и физическому состоянию. Например, в медицинской литературе существуют данные, доказывающие эффективность молитвы. В. Дуаер отмечает, что смертность от злокачественных новообразований у религиозного населения значительно ниже, чем у нерелигиозного.

Принадлежность к религии уменьшает воздействие стрессов на здоровье. Д.Р. Вильямс обследовал 720 человек и пришел к выводу, что религиозная активность оказывает благоприятный эффект на артериальное давление<sup>14</sup>. Религия также формирует ответственное поведение по отношению к своему здоровью. Зарубежные исследователи выявили прямую корреляцию между религиозностью и стереотипами поведения, способствующими здоровью и обратную корреляцию между религиозностью и поведением, наносящим вред здоровью<sup>15</sup>. Наиболее наглядный пример можно привести из традиций мусульман. Как известно, в Исламе существует строгий запрет на потребление алкоголя и сигарет.

Культура многих этнических групп вырабатывает в течение столетий морально-этические нормы, духовные идеалы, определяющие отношение человека к миру. Например, буряты, хакасы, якуты и др. верят, что здоровья невозможно достичь, игнорируя нравственное и ответственное поведение человека в отношении себя, предков, других людей, природы, духов, божеств. Человек считается здоровым и счастливым, если не нарушает природный и космический ритм, запретов социального и сакрального характера. Идеи взаимозависимости всего живого на планете, проникая в общественное сознание, отражаются в укладе жизни, быте, формируют определенный менталитет. Вера в кармические корни болезней и недугов формирует необходимость обращения к особым способам заботы о своем благополучии и здоровье.

Одним из способов заботы о здоровье (своём, членов семьи, других родственников) является обращение к религиозным обрядам и ритуалам. В Республике Бурятия, где довольно высокий процент верующего населения (на 2003 г. среди бурят 61,3% являлись буддистами, 15,6% – шаманистами, 1,6% – православными<sup>16</sup>), распространены обряды, к которым можно прибегать при плохом самочувствии для улучшения здоровья. «Буддийский обряд хии-морин, «конь счастья», воздушный, крылатый конь, поэтому при повышенной сонливости, плохом настроении, частых неудачах, болезнях лама говорит, что у человека нет сулдэ, ослабла жизненная сила. В наши дни обряд хии-морин совершается путем вывешивания куска материи с изображением «коня счастья», где пишется имя человека (или всей семьи). Хии-морин вывешивается на деревьях возле дацанов, в местах проведения обо, возле целебных источников»<sup>17</sup>.

Существует также другие формы влияния религии на поведение в сфере здоровья. Например, буддисты обращаются к ламам-астрологам в случае необходимости провести сложную операцию, начать курс лечения или принять радоновые ванны на источниках – для того чтобы выяснить о последствиях лечения и, если необходимо, устранить возможные преграды на пути к выздоровлению.

Определенное значение для сохранения здоровья имеет одежда, на что практически не обращается внимание в исследованиях самосохранительного поведения. Исторически форма одежды, конечно, меняется, однако модифицировать ее без учета природно-климатических условий нецелесообразно. Одежда человека должна соответствовать существующему климату, времени года, каждодневной погоде. Ношение легкой или синтетической одежды приводит к переохлаждениям, что может быть причиной многих болезней, начиная с простудных заболеваний и заканчивая болезнями почек, сердца, легких и т.д.

Народы, проживающие в суровых климатических условиях, особо внимательно относятся к проблеме переохлаждения. Так, например, в традиционной медицине бурят здоровье человека рассматривается как зависящее от соотношения в организме человека жара и холода. Выделяется «внутренняя теплота», которая определяет возможности организма переваривать пищу, способствует сохранению теплоты в тканях, во внутренних органах, восстановлению силы организма и т.д. Состояние самой внутренней теплоты зависит от природно-климатических условия проживания и характера питания человека<sup>18</sup>. Жители Республики Бурятия, где значительную часть года составляет суровая зима, прислушиваются к мнению эмчи-лам (лам-лекарей). Для сохранения здоровья лама на

основе предварительной оценки ситуации советует, в частности, следующее: «За прошедшие полвека люди стали легче одеваться, применять контрастный душ, обливания и обтирания и т.п. Это привело к росту заболеваний по всем категориям болезней: нарушение деятельности сердечно-сосудистой системы (ИБО, стенокардия, инфаркт, инсульт и т.д.), увеличение артериального давления (почти у каждого второго), гастриты, язвенная болезнь желудка, пиелонефриты, мочекаменная болезнь, снижение иммунитета, рост ОРЗ, бронхитов, женские воспалительные заболевания, снижение объема крови, гемоглобина, аллергизация организма. Для профилактики этих болезней надо пересмотреть понятие здорового образа жизни. Здоровый образ – это сохранение тепла, энергии, а не растрачивание ее... Тибетская медицина рекомендует не допускать переохлаждения, резких перепадов температуры тела, не допускать длительного состояния холодных рук и ног. Руки, спина должны быть всегда теплыми. Если же человек все время мерзнет, а руки и ноги все время холодные, – этого нельзя терпеть. Необходимо принимать все меры к устранению этих состояний. В холодное время года надо одеваться так, чтобы все тело было закрыто теплой одеждой»<sup>19</sup>.

Как можно заметить, данные ориентиры в реальной практике сохранения здоровья, характерные для некоторых этнических групп, не соответствуют представлениям об эффективных способах поддержания здоровья, пропагандируемых аллопатической медициной, таких как обливание холодной водой, закаливание, посещение бассейна. Кроме того, у других народов существуют совсем иные традиции в этой области. Например, православные христиане на великий праздник Крещения Господня купаются в проруби в освященной воде. Христиане верят, что крещенская вода приносит духовное и телесное здоровье. В Крещение, несмотря на морозы, люди купаются в прорубях в надежде получить исцеление от различных недугов. И часто они такого исцеления добиваются, прежде всего, благодаря вере.

Таким образом, в разных культурах одного и того же результата в деле сохранения здоровья люди могут добиваться, используя существенно различающиеся стратегии конкретного поведения. Как представляется, приведенный пример является дополнительным свидетельством признания той важной роли, которую играет здесь духовная составляющая. В традиционных культурах некоторые действия носят религиозно-мировоззренческий смысл и их воздействие на здоровье опосредовано психоэмоциональным состоянием человека.

Обратим внимание на еще одно важное обстоятельство. Полевые кросскультурные исследования дают основание для вывода о том, что некоторые виды заболеваний, особенно связанные с нарушением психического здоровья, могут быть обусловлены общими социокультурными условиями. Например, в обществах, ориентированных на индивидуализм, где распространен дух соперничества, чаще встречаются психологические расстройства, стрессы, увеличивается риск сердечно-сосудистых заболеваний. Люди, живущие в индивидуалистических культурах, не имеют глубоких социальных связей и поэтому больше подвержены стрессу. В культурах, ориентированных на коллективизм, где тесные социальные отношения становятся буфером, смягчающим стрессы и напряженные ситуации, люди в меньшей степени страдают от сердечно-сосудистых заболеваний<sup>20</sup>. Многие традиционные культуры ориентированы на коллективизм, в них сохраняются многочисленные социальные связи, что способствует гармонии личности.

В настоящее время оценен вклад народной медицины в сохранение и поддержание здоровья того или иного этнокультурного сообщества. Это признание достигнуто в том числе на уровне Всемирной организации здравоохранения. В одном из ее докладов, в частности, отмечается: «Эта система медико-санитарной помощи уже создана своим народом и полностью принята им. В любой человеческой формации она имеет преимущества перед импортируемыми системами медицины, поскольку, будучи неотъемлемой частью культуры народа, она особенно эффективна в решении определенных проблем охраны здоровья, связанных с данной культурой»<sup>21</sup>. В этнокультурных

сообществах, где традиционная культура не была полностью вытеснена, обращение к представителям народной (традиционной) медицины и использование соответствующего опыта в повседневной жизнедеятельности является вполне естественным элементом самосохранительного поведения.

## Литература

<sup>1</sup> Вангородская С.А., Колпина Л.В. Ценностные аспекты изучения самосохранительного поведения населения России // Социальное здоровье нации и будущее национальной медицины. Материалы всероссийской научно-практической конференции. - Белгород, 2006. - С. 35.

<sup>2</sup> Журавлева И.В. Отношение к здоровью индивида и общества. - М. 2006. - С. 20.

<sup>3</sup> Там же. - С. 24.

<sup>4</sup> Там же. - С. 65.

<sup>5</sup> Вангородская С.А., Колпина Л.В. Ценностные аспекты изучения самосохранительного поведения населения России // Социальное здоровье нации и будущее национальной медицины. Материалы всероссийской научно-практической конференции. - Белгород, 2006. - С. 34.

<sup>6</sup> Журавлева И.В. Отношение к здоровью индивида и общества. - М. 2006. - С. 161.

<sup>7</sup> Журавлева И.В. Отношение к здоровью как социокультурный феномен. Дис. ...д-ра соц. Наук. - М., 2005 - С. 249-255.

<sup>8</sup> См.: Социальные проблемы здоровья и продолжительности жизни. - М., 1989. - С. 145.

<sup>9</sup> Воронов А.А. Традиционная медицинская культура и этническая экология. // Этническая экология: теория и практика. - М., 1991. - С.125-132.

<sup>10</sup> Социальные проблемы здоровья и продолжительности жизни. - М., 1989. - С. 148.

<sup>11</sup> Журавлева И.В. Отношение к здоровью индивида и общества. - М. 2006. - С. 181.

12 Попова Н.Г. Ценностные ориентации современной молодежи в сфере семьи и брака (по материалам опроса студентов Новосибирска) // Народонаселение Сибири в 3-м тысячелетии: проблемы семьи, женщин, детства: межрегиональная научно-практическая конференция. Новосибирск. 2004. - С. 47.

<sup>13</sup> Гундаров И.А. Закон духовной детерминации здоровья. // Философия здоровья. - М., 2001. - С. 159-174.

<sup>14</sup> Журавлева И.В. Отношение к здоровью индивида и общества. - М. 2006. - С. 50-51.

<sup>15</sup> Черкасова А.Е. Взаимодействие медицины и религии на примере российской медицины и русского православия. - М., 2004. - С. 51.

<sup>16</sup> Манзанов. Г. Е. Религиозная ситуация в Республике Бурятия (современное состояние и тенденции развития). // Гуманитарные науки в Сибири. - 2004. - №3. - С. 98.

<sup>17</sup> Там же. - С. 98.

<sup>18</sup> Там же.. - С. 61.

<sup>19</sup> Хочешь быть здоровым – одевайся тепло. // режим доступа: [www.bgtrk.ru](http://www.bgtrk.ru)

<sup>20</sup> Мацумото Д. Психология и культура // режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_buks/psihol/mats/09.php?54163050?24571400?1e675840?8ef857b0?a5f27240?e9baf098](http://www.gumer.info/bibliotek_buks/psihol/mats/09.php?54163050?24571400?1e675840?8ef857b0?a5f27240?e9baf098)

<sup>21</sup> Народная медицина: пути содействия и развития. Доклад совещания ВОЗ. - Женева. 1980. - С. 14.

## ТРАДИЦИОННАЯ МЯСНАЯ КУХНЯ БАШКИР (к вопросу о сходстве с другими скотоводческими народами)

В традиционном пищевом рационе башкир, праздничных и обрядовых трапезах значительное место занимали мясные блюда. Это, безусловно, является общей для всех скотоводов традицией. Справедливо было бы утверждать, что мясная кухня башкир сформировалась на основе многовекового опыта кочевников Евразии, поскольку в способах переработки мяса и приготовления мясных кушаний у башкир и других скотоводческих народов имеется много общего. Мясные кушанья с древности играли заметную роль в быту кочевых и полукочевых народов. Говоря о хуннах, Н.Я. Бичурин отмечал, что они «начиная с владетелей, все питаются мясом домашнего скота»<sup>1</sup>. Китайский ученый Чан Чунь (XIII в.) о кочевых монголах писал: «обычные занятия их суть скотоводство и звероловство... питаются мясом и молоком»<sup>2</sup>. Ал-Асир сообщал, что они [кочевники – авт.] не нуждаются в следовании за ними провианта и припасов, потому что при них овцы, коровы, лошади и другая скотина, и они ничем иным не питаются, как их мясом»<sup>3</sup>.

На Южном Урале у башкир прослеживаются некоторые местные особенности приготовления блюд из мяса. Наиболее излюбленным, как и у многих скотоводческих народов, было мясо скота с так называемым «горячим дыханием» - конина и баранина. Менее ценилось мясо домашних животных с «холодным дыханием» - говядина, верблюжатина, козлятина. По мере перехода населения к оседлости и содержанию скота в стационарных условиях, в рационе питания возрастало употребление говядины и домашней птицы. Башкиры не включали в свой рацион свинину. Это животное не было приспособлено к кочевому образу жизни и никогда не входило в состав стад скотоводов Евразии, позже, с распространением ислама, запрет на употребление свинины получил и религиозное оформление.

Башкиры называли мясо словом «ит»; использовали также видо-возрастную характеристику животных: конина (*ат (йылкы) ите*), баранина (*һарык (тэкэ) ите*), говядина (*һыйыр ите*), телятина (*бызау ите*), гусятина (*каз ите*), курятина (*тауык ите*). Для обозначения конского мяса южные башкиры иногда пользовались термином «махан».

Без мясных блюд не обходились трапезы, связанные с угощением гостей, приглашенных по случаю свадьбы (*туй*), рождения ребенка, поминок, праздника жертвоприношения (*Корбан*) или трудовых помочей (*омэ*). В условиях полукочевого образа жизни способы приготовления мясных блюд отличались простотой и в первую очередь основывались на сохранении вкусовых и питательных качеств продуктов. «Мясные кушанья [башкир - авт.] самые простые, вовсе не сложные, без всяких приправ», - отмечалось в этнографической литературе XIX в.<sup>4</sup> Башкиры, как и другие кочевники и полукочевники, употребляли мясо преимущественно в вареном виде.

Обычай преподносить гостям мясо на кости в деревянных блюдах был с древности распространен у многих тюркских и монгольских скотоводческих народов. Для кочевников, в пищевом рационе которых ощущался недостаток культурных злаков и хлебных изделий, была характерна совместная подача для трапезы мяса и вареного теста; еще древним тюркам была известна традиция употребления мяса вместе с лапшой. Среди скотоводов Евразии широкое распространение имело праздничное угощение, соединяющее в себе эти два компонента, чаще именуемое в литературе как *бшибармак* - у башкир, *бесбармак* - у казахов и узбеков, *бешбармак* - у киргизов и т.д.

Это мясное блюдо у башкир испокон веков являлось наиболее излюбленным

кушаньем, позже оно стало своеобразным символом башкирской народной кухни. Приготовление и подача этого праздничного кушанья, а также угощение им требовали соблюдения определенных правил и ритуалов. Для бишбармака было необходимо хорошее жирное мясо (баранина или конина), обязательно на кости и желательное парное; можно было использовать одновременно несколько видов мяса, например, конину и баранину, конину, баранину и говядину или конину, баранину и гусятину. Подготовленное мясо тщательно промывали, и, поделив на довольно большие куски, опускали в казан с холодной водой, доводили до кипения на сильном огне, снимая пену и продолжали варить на слабом огне при неплотно закрытой крышке в течение 2-2,5 часов; в самом конце приготовления в отдельную посуду отливали часть жирного бульонного навара. Сварившееся мясо вынимали, мякоть нарезали небольшими ровными кусочками, выкладывали в глубокое блюдо и смешивали с отдельно отваренной лапшой-салмой квадратной или ромбовидной формы. Реберную часть баранины нарезали вместе с костью. Сверху кушанье поливали жирным бульонным наваром. С развитием огородничества в бишбармак стали добавлять картофель, украшать блюдо колечками репчатого лука, петрушкой, укропом. Однако во многих аулах Башкортостана, особенно на юге и юго-востоке, бишбармак до сих пор предпочитают делать традиционно без овощей, за исключением, лука.

При угощении бишбармаком соблюдалась определенная последовательность. Сначала, положив в деревянные чаши, подавали мясо на кости, причем каждому из присутствующих выделялась его «доля» (*олош*). Затем выносили блюдо с кусочками мяса, конской колбасы и вареной салмой; по краю посуды в нескольких местах насыпали соль, чтобы желающие могли обмакнуть в нее мясо. Важным компонентом угощения был наваристый бульон (*һурпа*), приправленный творожистым коротом, приготовленным из сильно заквашенного молока. Бульон подавали в небольших пиалах после мясного угощения, по желанию в него добавляли черный молотый перец и мелко нарезанный лук. Бульон, заправленный кисломолочными и творожистыми продуктами, присутствовал в питании всех в прошлом скотоводческих народов: каракалпаков, казахов, киргизов, хакасов, калмыков и др.

Несмотря на то, что название «бишбармак» было достаточно широко распространено и неоднократно встречалось в этнографических источниках XVIII - XIX вв., в башкирском быту оно употреблялось не повсеместно. Этот термин, скорее всего, закрепился в этнографической литературе после публикаций русских и иностранных путешественников, наблюдавших как скотоводы руками ели это блюдо (отсюда «бишбармак» - «пять пальцев»). По свидетельству И.И. Лепехина «Бишбармак, самая лучшая башкирская пища, происходит от слова *биш* - пять и *бармак* - палец, и состоит в мелкоизрубленных кусках лошадиного, коровьяго или овечьяго мяса и салмы. Салма делается из крутаго теста пшеничной, ячменной или полбенной муки, которое, разделяя на куски величиною с медной пятикопеешник, варят в одном котле с мясом»<sup>5</sup>. П.С. Назаров, посетивший башкир в конце XIX в., считал, что это мясное блюдо называется так еще и потому, что пресное тесто для бишбармака делается «...со следами пяти пальцев»<sup>6</sup>.

Кое-где на юго-западе Башкортостана, в центральных областях, в некоторых зауральских и горно-лесных деревнях мясное блюдо с квадратной лапшой иногда называли «куллама», «кулдама» или «кулһалма». В основу терминов положена словообразующая форма «кул» - «рука»<sup>7</sup>, что также означает, что раньше кушанье ели руками или, что кусочки теста (салму) для его приготовления чаще не раскатывали, а делали вручную и бросали в кипящий бульон. Среди населения южных и юго-восточных районов для обозначения подобного кушанья употреблялись также названия «салма» («һалма»), «мясо с салмой» («һалмалы ит») или просто «пища» («аш»). Когда в мясном бульоне варили крупные куски теста в виде лепешек, блюдо иногда называли «кумэс ашы».

Кроме мяса в состав бишбармака по желанию включали вывернутые жиром внутрь свежие или провяленные конские кишки, конскую колбасу (*казы*, *кабыргалы казы*), а также жир, снятый с заливка лошади (*ял*, *казы ял*). Башкиры южных районов, имевшие

курдючных овец, употребляли в пищу как самостоятельное блюдо или подавали с мясом сваренный бараний курдюк (*оса майы*). В прошлом лакомым угощением был верблюжий горб (*уркэс*).

В системе питания башкир-скотоводов супы появились несколько позже. Однако, примерно с XIX в. в северных, западных и ряде центральных районов Башкортостана, мясной суп с тонконарезанной лапшой и кусочками мяса, заправленный катыком, нередко становился праздничным угощением. Для приготовления супов (*аиш, итле аиш*) куски мяса варили до готовности, затем в бульон опускали тонко нарезанную лапшу (*тукмас*) или клецки (*сумар*); реже (в основном в будни) мясные супы заправляли крупой.

Несмотря на то, что башкиры традиционно не практиковали приготовление жареного мяса, у них существовало самостоятельное блюдо (*курзак*) из поджаренной печени (*бауыр*), сердца (*йорэк*) и почек (*бойор*), которое готовили после забоя скота.

Конечности крупных животных, опаливали, скоблили, промывали, затем варили и употребляли в пищу в основном ради костного мозга; несколько позже в традицию вошло приготовление холодца (*тундырма*) из ног и голов скота. Для некоторых обрядовых трапез целиком варили баранью голову (*баш*).

Для традиционной системы питания башкир было не характерно включение в рацион крови зарезанных животных. Однако нельзя исключить, что прежде ее также могли использовать в питании. В башкирском эпосе «Урал батыр» родители Урала и Шульгена пили священный напиток из крови животного, но запрещали это делать своим детям до совершеннолетия<sup>8</sup>. Информаторы из разных районов сообщали, что во время голода башкиры вынужденно употребляли кровь в составе некоторых кушаний.

На протяжении веков башкиры выработали немало способов заготовки мяса впрок. В условиях полукочевого быта наиболее удобными способами сохранения мяса были вяление, подсушивание, копчение, засолка, зимой – замораживание. Эти же приемы были известны всем кочевникам и полукочевникам Евразии.

Мясо, предназначенное для длительного хранения, нарезают небольшими кусками, некоторое время выдерживали в кадке, пересыпав солью, затем провяливали в хорошо проветриваемом месте - под навесом, на чердаке или в летней кухне. Конину и говядину подобным образом заготавливали весной, чтобы запасы, оставшиеся с зимы, не испортились. Полученный продукт (*каклаган ит, кагит*) в дальнейшем употребляли в пищу, не подвергая термической обработке или использовали для приготовления мясных блюд. При желании мясные ломтики, насадив на палочки, обжаривали над костром.

Перед высушиванием тонкие полоски мякоти несколько минут выдерживали в кипящей соленой воде, затем развешивали на крюках, веревках или перекладинах<sup>9</sup>. Высушенное мясо (*кипкэн ит*) ели как готовое блюдо или, размельчив, заваривали кипятком и получали бульон.

Иногда мясо коптили в дыму на специальной решетке (*ылаш*) над очагом (*ысланган ит*). Вяленое, сушеное или копченое мясо являлось незаменимым продуктом питания в дальней дороге. В башкирской легенде «Каранбай и Узянбай» говорится, что герой «рано утром... достал из кожаного мешка сушеную конину, положил ее на огонь»<sup>10</sup> и утолил свой голод.

У башкир практиковалось и сохранение засоленного мяса в бочонках (*тозло ит*). Из соленого мяса варили суп, предварительно вымочив в воде. Летом в течение непродолжительного времени соленое мясо могли сохранять в прохладном темном месте, переложив листьями крапивы<sup>11</sup>.

Во время забоя скота башкиры традиционно заготавливали впрок конские или говяжьи кишки (*эсэк*). Их тщательно мыли, слегка отваривали в соленой воде, а затем высушивали (*кипкэн эсэк*). Вымочив, заготовку использовали для приготовления колбас или добавляли в суп. Вычищенные, отваренные и измельченные говяжьи и бараньи кишки и часть желудка – «книжку» (*катлансык*) использовали для приготовления пирожков. В целом ливер не считался у башкир престижным кушаньем. Существовала даже поговорка.

«Кто не добыл мяса, потрохами довольствуется».

Для длительного хранения из конины делали вяленые (иногда сырокопченые) колбасы – «казы» (*казы, казылык*). В башкирском и других тюркских языках термином «казы» назывался и конский жир, покрывающий брюшину и ребра<sup>12</sup>; поэтому естественным было использование этого термина и для обозначения домашней колбасы из мяса и жира, снятого с реберной части туши лошади. В некоторых районах в конские колбасы вместе с жиром (иногда снятым с загривка лошади) помещали мякоть с задней части туши или грудины. Словом «казы» в башкирском языке назывались также вяленые конские кишки, вывернутые жиром внутрь или кишки, начиненные жиром (без мяса) и провяленные обычным способом. *Казы* относится к числу традиционных и почитаемых башкирских кушаний. Раньше у башкир-скотоводов без этого угощения не обходилось почти ни одно праздничное застолье.

Для приготовления *казы* конину нарезают тонкими полосками или кусочками, солили и тщательно перемешивали. Подготовленную начинку примерно сутки выдерживали под гнетом в темном холодном месте. Конские кишки, вывернутые жиром внутрь, тщательно промывали, выдерживали несколько часов в холодной воде, ополаскивали кипятком и начинали, чередуя кусочки мяса и жира, после чего перевязывали открытые концы. Конскую колбасу, как правило, делали длиной от 15-20 до 40-50 см, шириной 3-7 см; длинные колбасы перетягивали веревкой в нескольких местах, иногда ее связывали кружком. *Казы* можно было сварить сразу после приготовления. Для этого колбасу заливали холодной водой и варили в течение 1,5-2 часов, но чаще *казы* готовили в бульоне вместе с мясом. Чтобы при варке колбаса не лопнула, ее протыкали в нескольких местах.

Для заготовки впрок, *казы* на 1-2 месяца подвешивали в прохладном, хорошо проветриваемом месте для провяливания. Время от времени их переворачивали для равномерного распределения вытопившегося жира. Вяленые колбасы, не утрачивая вкусовых и питательных качеств, могли храниться долгое время. Иногда *казы* коптили в дыму, реже продукт хранили в замороженном виде. Вяленый или копченый продукт шел в пищу без дальнейшей термической обработки или употреблялся для супа, бишбармака и других мясных блюд.

В южных и юго-восточных районах термином «*кабыргалы казы*» или «*казылык*» обозначаются конские колбасы, приготовленные только из мяса и жира, снятого с ребер лошади. Парное мясо снимали полосками с ребер, солили и выдерживали на холоде, после чего начинали кишки. В некоторых южных областях, в Зауралье, а также в горных районах Башкортостана было принято засаливать и вялить в кишках мясо на ребре (*кабыргалы казы*). В ряде юго-восточных районов при приготовлении одной из разновидностей *казы* брали часть грудины с ребром, затем нарезанное полосками просоленное грудинное мясо и сало помещали в кишку, а ребро оставляли снаружи; в таком виде полуфабрикат вялили под навесом, повесив на перекладину так, что колбаса свешивалась с одной стороны, а кость с другой<sup>13</sup>. Иногда мясо на ребрах вялили или коптили, не помещая в кишку.

Древность такого кушанья как *казы* подтверждается лингвистическими и этнографическими данными. Этимология слова «казы» восходит к древнетюркскому «*qazk*» (брюшной жир и кушанье из него)<sup>14</sup>. Сходными с башкирскими были способы приготовления вяленых колбас из брюшинного (реберного) мяса и сала у уйгуров (*кезы*), алтайцев, казахов (*казы*) и других тюрков. Аналогичное башкирскому кушанью «*кабыргалы казы*» готовили калмыки. Они отделяли ребра друг от друга вместе с мясом, помещали в толстую кишку, завязывали, а затем провяливали<sup>15</sup>.

К зиме в период массового забоя скота башкиры делали и другие заготовки в виде колбас. Вареную колбасу – тултырму (*тултырма, тутырма(с), тутырмыш*), не предназначавшуюся для долгого хранения, чаще готовили из говядины. Происхождение названия колбасы, вероятно, связано с процессом ее приготовления (от слова «*тултырыу*» - начинять, наполнять)<sup>16</sup>. Делая тултырму, вычищенные толстые кишки (*тук эсэк, йыуан эсэк*), длиной 20-30 см, начинали нарубленными внутренностями животного - печенью,

сердцем, легкими, внутренним жиром, иногда клали немного мяса, добавляли соль, перец, дикий чеснок или лук. В некоторых районах Башкортостана такую колбасу делали с добавлением размоченной сырой или слегка отваренной крупой (пшеном, иногда ячменем или пшеницей, позже стали класть рис) или небольшого количества муки. Ели тултырму горячей, отварив в воде или бульоне, при подаче гостям, ее нарезали кружочками. Впрок такую колбасу сохраняли только в замороженном виде.

Аналогичное кушанье являлось традиционным и для ряда других народов; причем не только скотоводческих, но и некоторых оседлых. Тот факт, что в западных, юго-западных и некоторых приуральских районах Башкортостана, рецептура тултырмы предусматривала включение в ее состав зерна и муки, а в других (горно-лесных, некоторых юго-восточных и зауральских) нет, наталкивает на мысль, что в технологии приготовления этого блюда у башкир происходило смешение скотоводческих и земледельческих традиций. Так, например, казахи, киргизы, алтайцы и другие, в прошлом кочевые и полукочевые народы, готовили вареную колбасу только из ливера (главным образом, печени) и/или мяса, а некоторые среднеазиатские (например, оседлые узбеки) и поволжско-приуральские (татары, чувашаи и др.) земледельческие народы включали в состав кушанья зерно, крупу или муку. По мнению исследователей, колбаса из внутренностей животных появилась в Приуралье и Среднем Поволжье вместе с продвинувшимися с юга кочевыми племенами и укрепилась в кухнях местных народов<sup>17</sup> Имеются данные, что корни этого кушанья следует искать в культурах Средней Азии<sup>18</sup>.

В некоторых деревнях правобережной Белой, в горно-лесной и зауральской зоне из вывернутых, тщательно промытых и переплетенных с жиром овечьих или козьих (реже – говяжьих) кишок, иногда с добавлением брюшинного мяса, готовили юрму (*йурмэ*, *йурма*). Свежую или провяленную юрму ели, отварив в воде, иногда из нее готовили суп. По мнению У.Ф. Надергулова башкирский термин «*йурмэ*» по происхождению восходит к древнетюркскому «*йоргемеч*», принятому для обозначения кушанья (разновидности колбасы) из мелких кусков требухи<sup>19</sup> Тонкие кишки, перевитые с кишечным салом и брюшиной, нарезанные в виде лент, издавна являлись распространенной пищей не только у башкир, но и у алтайцев (*дьоргом*, *торгом*) киргизов (*жэргём*), полукочевых узбеков (*чоргум*), тувинцев (*чңреме*), монголов (*зюрем*)<sup>20</sup> и некоторых других тюркских и монгольских народов; у телеутов и местами у южных алтайцев термином *торгом* обозначались овечьи кишки, начиненные салом и кусочками сердца, печени, легких<sup>21</sup>.

На юго-востоке Башкортостана существовала традиция складывать для хранения куски мяса в желудок (*карын*) забитого животного. Начиненный мясом желудок (вмещавший до 20 кг), называемый «*һугым кинйәһе*» (букв. «остаток мяса»), завязывали и замораживали. Его открывали ранней весной, когда запасы мяса истощались; на угощение часто приглашали соседей и родственников<sup>22</sup>.

Мясо домашней птицы, в свежем или провяленном виде, чаще входило в рацион питания северных и западных башкир, раньше других перешедших к оседлости. Из него готовили супы (особенно наваристый бульон получался из гусятины), пекли пироги. В некоторых юго-западных деревнях Башкортостана в качестве праздничного угощения в XX в. распространилось блюдо из курицы, фаршированной смесью сырых яиц, сметаны и масла (*тултырылган тауык*)<sup>23</sup>

Нутряной животный жир (*эс майы*) в свежем и перетопленном виде использовали для приготовления многих блюд. В растопленном виде (*тун май*) его хранили в кадках (*тэпэн*). Одним из отголосков скотоводческих традиций было хранение подсоленного перетопленного жира в завязанных с обеих сторон кишках, желудке, двенадцатиперстной кишке коровы (лошади) или в небольших кожаных сосудах. Его добавляли в супы, похлебки, каши, тесто, а также применяли для обжаривания лепешек, баурсака, пирожков. Использовали и застывший бульонный жир, добавляя его в постные супы или крупяные блюда.

При выпечке больших пирогов (*бэлей*) в качестве начинки чаще использовали мясо

и ливер в сочетании с крупой, позже - с картофелем. Мясо обычно клали в сыром измельченном виде. Наиболее предпочтительными видами мяса для большого пирога - балеша считались баранина или гусятина, особым вкусом отличался балеш из зайчатины.

Пельмени (*билмэн, пилмэн*) еще в середине XX в. для юго-восточных башкир являлись относительно редким мясным блюдом. Однако уже в XIX в. в этнографических публикациях встречалось упоминание о кушанье в виде мелких «пирожков» с рубленным мясом, сваренном в воде или масле под названием «чучпаря», «чур-паря», «гур-паря»<sup>4</sup> [башк. «*сусбэрэ*», «*суспэрэ*» - авт.]. Ближе к нашему времени пельмени стали одним из желанных угощений во время праздничных трапез. Для фарша сырое мясо и жир рубили топориком или сечкой в деревянном корытце (*ялгаи*), добавляли лук, соль, перец, вбивали яйцо. Пельмени обычно клали в мясной (чаще куриный) бульон; в том случае, если они варились в воде, их подавали со сметаной.

Сходное блюдо из раскатанного и сваренного теста с начинкой существует в кухнях многих народов: узбеков (*чучвара*), части таджиков (*тушбера*), уйгуров (*чучбара*), киргизов (*чечпаря*) и др. Его происхождение связывается с земледельческим населением Центральной Азии и, как считают этнографы, относится к концу I тысячелетия н.э. Эта традиция проникла в Среднюю Азию<sup>25</sup>, скорее всего, под влиянием уйгуров и дунган, а затем распространилась в культуре некоторых кочевых и полукочевых народов<sup>26</sup>. Некоторые исследователи высказывают предположение о самостоятельном зарождении этого блюда в среде финно-пермской культуры<sup>27</sup>

Кроме мяса домашних животных, для приготовления различных блюд, башкиры использовали мясо лосей, оленей, косуль, диких коз, зайцев, различной водоплавающей и боровой птицы; медвежатину чаще включали в рацион в горно-лесных районах. На охоте мясо обычно варили в казане, подвешенном над костром или, насадив на вертел, поджаривали над углями.

## Литература

<sup>1</sup> Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. - М.-Л., 1950. - С. 39-40.

<sup>2</sup> Цит. по работе Федчиной В.Н. Китайский путешественник к. XIII в. Чань Чунь // Из истории науки и техники Китая. - М., 1955. - С. 177.

<sup>3</sup> Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. - М.-Л., 1884. - Т. I. - С. 3-4.

<sup>4</sup> Коноплев Н.В. О кумысе у башкирцев Оренбургской губернии // Протоколы заседаний русских врачей в Санкт-Петербурге в 1861-1862 гг. - СПб., 1862. - С. 379.

<sup>5</sup> Лепехин И.И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства. - Ч II. - СПб., 1802. - С. 106.

<sup>6</sup> Назаров П.С. К этнографии башкир // ЭО. 1890. - Вып. - 1-2. - С. 185.

<sup>7</sup> Надергулов У.Ф. Животноводческая лексика башкир. - Уфа, 2000. - С. 127.

<sup>8</sup> Башкирское народное творчество. - Т.1. Эпос / Сост. М.М. Сагитов - Уфа, 1987. - С. 36.

<sup>9</sup> Полевые материалы автора, 1999 г.; записано в д. Байгузино Бурзянского р-на Республики Башкортостан (РБ).

<sup>10</sup> Юлуев Б.И. Башкирские батыры Каранбай и Узьянбай // ЭО. - 1899. - № 3. - С. 179.

<sup>11</sup> Полевые материалы автора, 1999 г.; записано в д. Байгузино Бурзянского р-на РБ.

<sup>12</sup> Башкирско-русский словарь. - Уфа, 1996. - С. 333.

<sup>13</sup> Полевые материалы Р.Г. Гаделгареевой, 1976 г.; записано в д. Старо-Мунасиново Бурзянского р-на РБ.

<sup>14</sup> Древнетюркский словарь. - М., 1969. - С. 439.

<sup>15</sup> Эрдниев У.Э. Пища и напитки калмыков // Записки калмыцкого НИИ ЯЛИ. - Элиста, 1962. - Вып. 2. - С. 234.

<sup>16</sup> Надергулов У.Ф., 2000. - С. 129.

<sup>17</sup> Шитова С.Н., Гаделгареева Р.Г. Злаки в повседневной, праздничной и обрядовой пище башкир в конце XIX - начале XX в. // Хозяйство и культура башкир в XIX - начале XX в. - М.:

Наука, 1979. - С. 90.

<sup>18</sup> Там же. - С. 90.

<sup>19</sup> Надергулов У.Ф., 2000. - С. 129.

<sup>20</sup> Потапов Л.П. Пища алтайцев (Этнографический очерк) // Сборник МАЭ. – М.-Л., 1953. - С. 56; Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. – Л., 1971. - С. 151; Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. – М.: Наука, 1991. - С. 139.

<sup>21</sup> Потапов Л.П., 1953. - С. 56.

<sup>22</sup> Полевые материалы автора, 2000 г.; записано в д. I Иткулово Баймакского р-на РБ.

<sup>23</sup> Полевые материалы автора, 2000 г.; записано в д. Бик-Кармалы Давлекановского р-на РБ; в пос. Раевский Альшеевского р-на РБ.

<sup>24</sup> Назаров П.С., 1890. - С. 183; Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственном, статистическом, этнографическом и промышленном отношении. – Уфа, 1859. - С. 152; Флоринский В.М. Башкирия и башкиры // Вестник Европы. 1874. - Кн. XII. - С. 748; Малахов М.В. Башкиры // Записки УрОЛЕ. – Екатеринбург, 1887. - Т. 11. - Вып. 1. - С. 83.

<sup>25</sup> Этнография питания народов стран зарубежной Азии. – М., 1981. - С. 144.

<sup>26</sup> Абрамзон С.М., 1971. - С. 150; Народы Средней Азии и Казахстана. Серия «Народы мира». Т.2.– М., 1963. - С. 263.

<sup>27</sup> Этнокультурные процессы в Поволжье и Приуралье. – Чебоксары, 1991. – С. 123.

УДК: 376. 831.599

Г.К. Абдуллина

(Семей қ., Республика Қазақстан)

Шәкәрім атындағы мемлекеттік университетінің аға оқытушысы.

## ЗАҢ ПСИХОЛОГИЯСЫН ОҚЫТУДАҒЫ ҚҰҚЫҚТЫҚ САНА МӘСЕЛЕСІ

Қазақстан Республикасындағы қазіргі жоғары білім берудің даму үрдістері әлеуметтік қатынастар жүйесіндегі түбегейлі өзгерістермен байланысты. Бүгінде бұл жүйені жасаушылардан ұтқырлық, қазіргі менеджмент пен маркетинг технологиясын меңгеру, білім беру қызметін көрсетудің сапасын ұдайы арттырып отыру талап етіледі. Соңғы екі онжылдық бойындағы қазіргі социумда гуманитарлық білімге қызығушылық арта түсуде, ол адам проблемасын ғылыми зерттеу мен білім беруде алға шығарумен байланысты болып отыр.

«Осы заманғы әлемде білім мен дағдылардың «өмірлік циклы» өте қысқа». Осы себепті білімнің үздіксіздігі мен біліктілікті жүйелі арттыру барған сайын маңызды бола түсуде [1,] деп «Иновациялар мен оқу – білімді жетілдіру арқылы білім экономикасына» баяндамасында Елбасымыз - Н. Назарбаев Қазақстан Республикасының болашағы – жастарға басым бағыттарды айқындайды. Сондай-ақ, жеке тұлғаны дамытуда білім берудің даралық сипатын, «өзін-өзі» дамытуға қабілеттілік мүмкіндіктерін ашқан [1,].

Болашақ мамандарды заман талабына сай қалыптастырып даярлауда құқықтық сана мәселесі де өте маңызды.

Адамның негізгі құқықтарын қорғауға тиіс саяси жүйе құрған кезде, адамдар қоғамның одан әрі дамытуына, азаматтар арасында игіліктер бөлінісінің жақсаруына қол жеткізуге тырысады. Адамдар заңның барлық жүйесін сақтауы үшін, ол баршаға бірдей қолданылуы тиіс. Бұған біз тек заңның күші адамның қалауынан жоғары болғанда, яғни белгілі бір тұлға емес, заң билік құрған кезде ғана қол жеткізе аламыз. Осы идея «заң үстемдігі» (немесе құқық билігі) ұғымы арқылы көрініс табады. Ешбір тұлға (кім болғанына қарамастан) заңнан жоғары бола алмайды және барлық адамдар бір ережеге бағынады дегенді білдіреді [2,].

Адам өмірі қоғамда қалыптасқан заңдарға тәуелді. Қоршаған орта мен қоғамдық өмірге араласа отырып, әрбір адамның азаматтық қасиеттері қалыптасады:

әр-түрлі жағдайларға байланысты заңдық шараларды меңгереді;  
заңдар мен ережелерді танысып, біледі;  
заңдар мен ережелерді өз өмірінде қолданады.

Адам өмір сүруге қажетті заңдар мен ережелерді білумен қатар; өзіне қатысты заңдар мен ережелер шеңберінен шықпауы керек: тәртіп пен құқық ережелерін сақтау [3].

Құқықтық мәдениетті меңгерудің үш жолы бар:

❖ **белгілі әрекет барысында** (адам) басқа адамдармен іс-әрекетке түсе отырып, іс-шаралар мен тәртіп ерекшеліктерін үйренеді;

❖ **қалыптасқан жолы:** әр-түрлі жағдайлардағы шараларды бағдарлай отырып, қажетті тәртіп ережелерін меңгереді;

❖ **ұтымды жолы:** адам құқықтық құндылықтарды басқа адамдармен әңгімелесу барысында, кітаптар, информациялық құралдар арқылы біліп, түсінеді.

**Құқықтық сана** адамның жеке басының қалыптасуында ерекше орын алады және үш компоненттен тұрады:

интеллектуалдық (танымдық),

бағалау (эмоционалдық),

тәртіп мөлшері (еріктік-эмоциялық).

**Танымдық компонент**- құқықтық білім мен іскерлік жиынтығымен сипатталады.

**Эмоционалдық** - құқық мөлшерін бағалау (жағымды, немқұрайлы, жағымсыз).

**Тәртіптік**- құқықтық тәртіпті сақтауға, орындауға қарым-қатынасы- тәртіп бұзушылыққа шыдамсыздығы.

Адамның құқықтық сана-сезімінің қалыптасуына көптеген факторлар әсер етеді, әсіресе балалық және мектептегі шақтары. Баланың адамгершілік-құқықтық сезімдерінің қалыптасуында әке-шешесі ерекше орын алады. Сондай-ақ, микроортасы, мектеп жасына келгенде-мектептегі оқу-тәрбие жұмысын, ережелер мен тәртіпті орындау маңызды [4].

Қазіргі кезде саяси және әлеуметтік – экономикалық жағдайлардың өзгеруі, жеткіншектердің арасында жүріп жатқан әлеуметтік дифференциация өсіп келе жатқан ұрпаққа жағымсыз әсерін тигізуде. Әрбір жаңа ұрпақ өзіндік өзгешеліктерімен ерекшеленеді, себебі олар қалыптасқан әлеуметтік шарттарда қалыптасады. Саяси әлеуметтік дағдарыстар, қарым – қатынас саласындағы үлкен негативті ақпарат жүйесі баланың субмәдениетін, адамдар арасындағы коммуникативті байланысын шектейді. Жеткіншектердің әрекет қылықтарының арасында үлкендерге деген қатынастарында туындайтын «демонстративті нигилизм» (ашық түрде жалпы қабылданғанды мойындамау) ұлғаюда, көбінесе агрессивтіліктің және қорлықтың жаңа формалары көрініс алуда [6].

Құқықтық сананың қалыптасуында ақаулардың пайда болуы көптеген факторларға байланысты, әсіресе жеке басының қалыптасуында болған әр-түрлі тежеулер. Балалар мен жеткіншектердің моральдық дағдарысқа ұшырауы қылмыстық тәртіптің қалыптасуына әкеп соғады. Бұл жолдың мынандай кезеңдері бар:

❖ ата-аналарымен конфликті жағдайларының тууы;

❖ мектептегі сәтсіздіктер, қиыншылықтар;

❖ моральдық дағдарыстағы құрбыларымен қарым-қатынасы, олардың ықпалы.

Аталған факторлардың ішінде ерекше орын алатыны - жанұядағы қарым-қатынас, микроклимат. Адамгершілік-құқықтық тәртіптің бұзылуы жанұя жағдайларына байланысты төмендегідей жіктеледі:

❖ ата-аналары сөз түрінде және істері арқылы балаларын қоғамға қарсы аморальдық тәртіпке баулуы, үйретуі, үгіттеуі.

❖ ата-аналары сөз түрінде қоғамдық-моральдық тәртіпті қолданғанмен, өз істерінде карама-қайшы қылықтарды істеуі (екі жүзді болып тәрбиеленуі).

❖ ата-аналары сөздерінде және істері арқылы адамгершілік- құқықтық нормаларды толық жақтайды, бірақ балаларымен эмоционалдық қарым-қатынастары селқос.

❖ бала тәрбиелеуде дұрыс тәлім-тәрбие бермеу, тәрбие әдістерін дұрыс қолданбау.

Жағымсыз жанұялардың бірнеше түрлері бар: [5]

1. **криминогендік жанұя** – жанұя мүшелерінің қылмыстық әрекетпен айналысуы;
2. алкогольдік және жыныстық тәртіпсіздік сипат алған- **аморальдық жанұя**;
3. үнемі конфликтілі қарым-қатынастағы **проблемалық жанұя**;
4. **толымсыз жанұя** - әкесінің не анасының болмауы;
5. тәрбие әдістерін дұрыс пайдаланбайтын **жалған жағымды жанұя**, әке-шешесінің тым қатал болуы, баланы ұрып-соғу, жәбірлеу.

Құқықтық қорғау ғылымының негізгі міндеті-құқықтық тәртіптің сақталуы мен орындалудың әлеуметтік механизмнің жүзеге асырылуына құқықтық және әлеуметтік көптеген факторлардың бір-біріне ықпалы зор.

Құқықтық нормалардың тиімді шарттары мынандай топтарға бөлінеді:

❖ **макроәлеуметтік шарттар**- қоғамдағы әлеуметтік-экономикалық нақтылы мүмкіншіліктер, құқықтық жүйе, әлеуметтік институттар, қоғамдық пікір, құқық дәрежесі және т.б.

❖ **микроәлеуметтік шарттар**- әр-түрлі формальды және формальды емес топтар, еңбек ұжымдары.

❖ құқықты жүзеге асырудағы **жеке адамның өзіндік шаралары**.

Адамдардың құқықтық нормаларды сақтауға байланысты тәртіптері де сай болады:

- ❖ конформистік тәртіп- құқықтық нормаға бағынатын адам.
- ❖ **нонконформистік (девианттық) тәртіп** - құқықтық нормадан ауытқушылық жасайтын адам.

**Конформистік тәртіптің түрлері:**

1. **легалистік тәртіп**- соқрагтық позиция деп аталады:- құқықтық нормаларды құрметтеу.

2. **оппортунистік немесе инструментальдық тәртіп**- жеке адамның пайдасын құптайтын құқықтық нормаларды жақтау.

3. **құқықтық нормаларды сақтауға қысым жасау**, бақылау: құқықты тәртібін-мотивін қалыптастыруға ықпал ету.

Құқықтық сана мен құқықтық мәдениеттің ірге тасы ең алдымен жанұя – отбасында қаланып, мектеп, ұжым, әлеуметтік ортада жалғасады. Құқықтық сауатты адамдар ешқашан қылмыстық әрекетке бармайды. Қоғамда қалыптасқан қолайсыз жағдайларды айналып өтеді. Құқықтық сананы қалыптастыру дегеніміз – құқықтық мәдениетті, адамгершілігі жоғары, қоғамда қалыптасқан заң ережелерін сыйлайтын, жауапкершілігі мол жеке адамды тәрбиелеу. Барлық адамдар бірдей құқықтар мен мүмкіндіктерге ие қоғамда өмір сүреміз. Біздің іс - әрекетіміз әртүрлі себептермен (қалауымыздан тыс) басқа адамдарға әсер етеді. Адамның ар – ожданы өмірдегі ең жоғарғы құндылық. Адам құқығы жеке тұлғаның ар – ожданын жоғары қойып, оны қорғауға қызмет етеді. Әр адам өзі өмір сүрген ортадағы қоғамның мүшесі. Әр елдің өз адамдарына арналған Ата Заңы – Конституциясы болады. Мемлекетіміздің ең қымбат қазынасы – адам және адамның өмірі, құқықтары мен бостандықтары деген қастерлі сөздерді Ата Заңымыздың 1 - ші бабынан табамыз.

Сондықтан заң психологиясын оқытуда құқықтық сана мәселесіне көңіл бөле отырып, болашақ мамандардың креативтілігін, белсенділігін, үздіксіз ізденісін, жан – жақтылығын, ұйымдастыру қабілетін шыңдауды талап етеміз.

**Әдебиеттер:**

1. Н. Назарбаев. Инновациялармен оқу-білімді жетілдіру арқылы білім экономикасы // Шәкәрім-2006, №4(04),3-10 б.

2. **Азаматтылық және басқаруға қатысу**. – XXI ғасыр қоғамындағы сіздің рөліңіз. I бөлім. Мұғалімдерге арналған әдістемелік құрал: IFES,2006-284 б.

3. Еникеев М.И. «Основы общей и юридической психологии» М., 1997.

4. Коновалова В.Е. «Правовая психология» Харьков, 1997.

5. Васильев В.Л. «Юридическая психология» М., 1998.

6. Фалькович Т.А., Толстоухова Н.С., Высоцкая Н.В. Подростки XXI века. Психолого – педагогическая работа в кризисных ситуациях. – М.,: ВАКО, 2007. – 256с.

### **Резюме**

В статье рассмотрены проблемы изучения и формирования правовой культуры и правового сознания в юридической психологии.

Влияние семьи и социума являются основными факторами содержания правовых знаний и навыков в данном разделе психологии.

### **Resume**

The article deals with the problems of studying and formation of legal culture and legal consciousness in juridical psychology.

The influence of the family and social society are the main factors of maintenance of legal Knowledge and habits at a given part of psychology.

**УДК: 316.34**

**Г.К. Байзакова**  
**(г. Астана, Республика Казахстан)**

## **ДИАЛОГ РУССКОЙ И КАЗАХСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТЕЙ В ПОЭЗИИ**

Культура - одно из фундаментальных понятий социально-гуманитарного познания. Это слово стало употребляться в качестве научного термина со второй половины XVIII в. «века Просвещения». Первоначальное определение культуры в научной литературе принадлежит Э.Тайлору, который понимал культуру как комплекс, включающий знания, верования, искусства, законы, мораль, обычаи и другие способности и привычки, обретенные человеком как членом общества. Известно, что человек только тогда становится человеком, когда он с детства усваивает язык и вместе с ним культуру своего народа. Все тонкости культуры народа отражаются в его языке, который специфичен и уникален, так как по-разному фиксирует в себе мир и человека в нем. Но до сих пор в мировой культурологической мысли нет не только единого понимания культуры, но и общего взгляда на пути ее изучения.

Язык связан с культурой, так как зарождается благодаря культурному развитию этноса, совершенствуется параллельно с ней, и культура находит свое выражение в языке. Человек, появляясь на свет, воспитывается в духе национальной культуры своих родителей, он воспринимает язык и вместе с ним культуру своего народа. «Все тонкости культуры народа отражаются в его языке, который специфичен и уникален, так как по-разному фиксирует в себе мир и человека в нем»(1).

Язык служит средством накопления, хранения и передачи из поколения в поколение культурно-значимой информации. В некоторых единицах эта информация для современного носителя языка имплицитна, скрыта вековыми трансформациями, может быть извлечена лишь опосредованно путем лингвокультурологического анализа. «Язык - составная часть культуры и ее орудие, это действительность нашего духа, лик культуры; он выражает в обнаженном виде специфические черты национальной ментальности» (1).

Соотношения языка, культуры и этноса – это междисциплинарная проблема, решение которой возможно только усилиями нескольких наук - от философии и социологии до этнолингвистики и лингвокультурологии. Если этнолингвистика обращается к исторически значимым данным и обнаруживает исторические факты того или иного этноса в языке, а социоллингвистика рассматривает материалы современного состояния языка, то лингвокультурология исследует и исторические, и современные языковые факты сквозь

призму духовной культуры народа. Цель этнолингвистики, с точки зрения Н.И.Толстого, историческая ретроспектива, т.е. выявление народных стереотипов, раскрытие фольклорной картины мира народа [2].

Язык представляет собой главную форму выражения и существования национальной культуры. Национальный характер культуры предполагает взаимодействие языков и культур разных народов, их взаимное обогащение до целостного «фундаментального основания» - мировой культуры, достижения всего человечества. Культура как творение народа является единством национального (специфического) и общего (интернационального) [4].

Тип отношения человека к миру (к природе, животным, самому себе) формируется с помощью языковой картины мира. Каждый конкретный язык заключает в себе национальную, своеобразную систему, которая определяет мировоззрение носителей данного языка и формирует их картину мира. Национальная картина мира представляет собой выражение ментальности народа.

Ментальность воплощается прежде всего в национальной культуре, включающей национальные традиции, язык, историю, литературу. Экономические, культурные и научные контакты стран и их народов делают актуальными темы, связанные с исследованием межкультурных коммуникаций, соотношения языков и культур, изучением языковой личности.

Ментальность образ мышления, общая духовная настроенность человека, коллектива. «Ментальность - это некое свойство традиционного этнического сознания особым образом отражать (и выражать своим поведением) определенную национальную картину мира. Этническая картина мира, в свою очередь, - представления человека, сформировавшиеся на основании культурно-ценностных доминант. Эти представления отчасти осознаваемые, отчасти бессознательные. В целом этническая картина мира есть проявление защитной функции в ее психологическом аспекте» (2).

Ментальность - это особенности индивидуального и общественного сознания людей, их жизненные позиции, культуры, модели поведения, обусловленные социальной средой, национальными традициями и т.д.

Ментальность проявляется, прежде всего, в языке какой-либо нации, произведениях искусства. Каждый вид искусства обладает своими художественными средствами, своими возможностями в отражении различных сторон человеческого бытия, в воздействии на внутренний мир человека.

Как особое целостное явление духовного творчества искусство выступает наряду с другими сферами созидательной деятельности людей одной из основных реалий жизни.

Мир воспринимается и находит воплощение в образах. При этом каждый писатель выражает окружающую действительность под углом своего мировоззрения, с точки зрения национальной ментальности. Чужая культура воспринимается как «отклонение от норм», при этом нормами считаются образы своей культуры, и чужая культура постигается путем приведения чужих образов к образам своей культуры [5].

Русская и казахская культуры испокон веков были тесно взаимосвязаны, так как территориально граничили друг с другом. «История – это нравственный и философский опыт народа. В истории - истоки и этапы становления и развития национальной культуры, начало тех добрых человеческих качеств, которые слагают нынешний народный характер.

Отрицая историю – мы лишаемся значительной доли того культурного багажа, который нам необходим сегодня» (6).

Эти отношения проявлялись в культуре, которая изменялась под влиянием другой культуры. Яркие поэты, представители славянской и тюркской культуры – Роберт Рождественский и Олжас Сулейменов. Обращение к творчеству казахстанского поэта О.Сулейменова обосновано тем, что он является маргинальной личностью, т.е. избрал в себя культуру и традиции русского и казахского народов; основная черта его поэзии - взгляд в прошлое, его осмысление и воссоздание; насыщенность творчества образами,

свойственными мировоззрению кочевников.

Леонид Мартынов, с детства знакомый с казахской землей, написал о поэте такие слова: «О.Сулейменов, казахский поэт, творящий на русском языке, целиком остается поэтом казахским, родным сыном этого прекрасного гордого народа, исстари сочетавшего свои надежды и чаяния с надеждами и чаяниями народа русского. Явление Олжаса Сулейменова живо воплощает все эти связи – житейские, географические, политические, этические, эстетические» (6). В поэзии лучше всего проявляется ментальность народа и индивидуальная языковая личность поэта, его особый взгляд на мир. Поэт, изображая различные события, предметы, различных людей в настоящем, прошедшем и будущем со своей не сдвигаемой, фиксированной точки зрения, проявляет стремление каждый раз после изображения тех или иных фактов или явлений возвращаться к «себе». «Национальный стереотип мироощущения выступает в русскоязычной поэзии О.Сулейменова непринужденно, без натяжек и громоздких построений рассудочной стилизации... Степень духовной зрелости позволяет поэту увидеть в воссозданной картине мира родство идеала национальной культуры с идеалом культуры общечеловеческой» (6).

Один из основных образов его творчества - это образ степи. Степь, дорога - неотъемлемые, важные составляющие жизни кочевого народа.

*...Степные дороги -*

*летописные строки.*

*Я умею читать эти тропы.*

*Караваны тянулись,*

*траву приминали таборы,*

*миновали кочевья,*

*оставив на глинах*

*метафоры... (4).*

Степь - бесконечное, огромное пространство, которое существовало веками и оставило память о многочисленных прошедших здесь когда-то племенах и народах. Каждый из них оставил свою частичку, свой след на лице матери-степи. Они приносят нам отголоски из таинственного прошлого, напоминают о себе снова и снова. Поэт чувствует их сердцем, душой и воплощает в своих стихотворениях. В его произведениях оживают герои древних времен и обретают такую энергию, предстают перед нами настоящими людьми со своими переживаниями и чувствами, своим мировоззрением.

*Под круглой плоскостью степи*

*углами дыбятся породы...*

*Далекое уводит нас.*

*Все близкое*

*кругло, как воздух...*

*...Над вдохновенными горами*

*унылый круг луны потух... (5).*

В этом стихотворении: круглая плоскость степи, взор отрывается от земли и перед нами возникает вид с неба. Степь, земля вырастает и превращается в полукруг, круг. А круг, как известно, извечный образ для кочевников, у них все движется по кругу. Круг - это идеальная форма в ментальности казахов. Космос в степи представлен в форме полукруга, свода юрты.

Степь - символ свободы, простора, бесконечности, спокойного раздумья, созерцания окружающего мира, природы. Наши предки издавна жили в гармонии с природой, составляли с ней единое целое, следовали ее законам.

О.Сулейменов понимает это, вероятно, поэтому его произведения являются

выражением национальной ментальности, они пронизаны историей народа, идеей народного духа.

Но в творчестве О.Сулейменова можно увидеть не только образы ментальности казахов, но и черты, присущие русскому народу. В его стихотворениях взаимодействуют признаки и того, и другого мировоззрения, так как поэт испытывает влияние традиций русской литературы, оставаясь представителем своей нации.

Например, в стихотворении «Русь Врубеля» автор смотрит на мир сквозь призму искусства Врубеля. Здесь чувствуется размах широкой русской души:

*...край росистых лесов  
и глазастых коней,  
россыпь рубленных сел  
и россыпь камней.*

*Росомашьи размашистые расстояния. (5).*

Это и необъятность, ширина пространства России. Поэт стремиться охватить все, объять неизмеримое: и «глубокость осени, и русое небо, и морозы, и странные взгляды Марусь», саму жизнь: «и выдох сквозь зубы, и радость, и грусть». Александр Врубель в своих полотнах передает таинственность, мерцание, загадочность русских ночей. Все дышит мифичностью, сказочностью, чудом. Например: «Демон» - перед нами предстает скорбящий, отрешенный от мира дух зла, или «Русский богатырь» - с могучим телосложением на крепком богатырском коне, но с доброй душой и открытым лицом. Так и у О.Сулейменова насыщенность цветовой гаммы: «брусничные ночи», «русое небо», но у него рядом с русскими ивами появляется образ «раскосого месяца», месяц, луна – это принадлежность восточных традиций в этом произведении, связанном с Россией.

Итак, на примере этого стихотворения можно увидеть, что автор проникся внутренним мироощущением, ментальностью кочевника, смог взглянуть на мир его глазами.

Для поэзии 60-х характерно обращение к истории. В русской культуре идея «панмонголизма» развивается очень давно, например, стихотворение А.Блока «Скифы» или труды историка Л.Н. Гумилева. Поэтому автор тоже обращается к этой проблеме.

В стихотворении «О дорогах» Р.Рождественского, как и произведениях других поэтов данного периода, наиболее хорошо раскрыт образ дороги. Мотив дороги – самый главный в представлении тюркских народов.

*...Дороги мертвые,  
  холодные,  
Дороги длинные и страшные,  
Забывшие надежды радужные,  
Засыпаны и захоронены...  
...Дороги грезят,  
опечалены  
несбыточностью этих снов...  
...Дороги длинные, протяжные,  
засыпаны и захоронены... (7).*

Здесь дорога сравнивается с человеческой жизнью, с судьбою. Олицетворение, вечность и память. Дорога, путь – символ движения, постоянного поиска, это сама жизнь.

Итак, из всего вышесказанного можно сделать вывод о том, что поэт Р. Рождественский в своем творчестве применяет образы, характерные казахской ментальности, философии и психологии.

На примере произведений этих поэтов можно увидеть, что представители русской и казахской ментальностей в своем творчестве выражают воздействие, влияние культур соседних народов. Никакая великая культура не может существовать без открытости, обращенности к другим культурам, к общечеловеческому наследию. Но «материю

воплощения, язык выражения, актуальные темы и задачи культура получает только из национальной почвы» (3).

#### *Использованные источники:*

- 1) Гвоздева А.А. Языковая картина мира: лингвокультурологические и гендерные особенности. – АДК.- Тамбовский ГТУ.- 2003.- 154.
- 2) Гуревич А.Я. Проблема ментальностей в современной историкографии // Кн.: Всеобщая история: Дискуссии, новые подходы. Вып.1, М., 1989, с.75-89.
- 3) Мельникова А.А. Язык и национальный характер. Взаимосвязь структуры языка и ментальности. – СПб., 2003.- 319 с.
- 4) Сулейменов О.О. Аргмаки. Стихи. - Семей, 2001 -176 с.
- 5) Сулейменов О.О. Трансформация огня. - Алматы, 1983 - 238 с.
- 6) Толмачев Г. Повесть об Олжасе. – Алматы, 1997 – 168 с.
- 7) Хрестоматия по русской литературе XX века. Под ред. Прониной Е.П. – Москва, 1995 – 360 с.

**УДК: 392.8**

**Б.В. Меняев**  
(г. Элиста, Республика Калмыкия)

### **ПОУЧИТЕЛЬНЫЕ ПРИТЧИ ИЗ «СКАЗАНИЯ НЕКТАРНОГО УЧЕНИЯ»**

Среди образцов буддийской литературы, переведенных калмыцкими священнослужителями с тибетского языка, наиболее популярными в народной среде были поучительные притчи, джатаки и авадамы. На примере поведения героев этих произведений проповедовались ценности и нормы морально-этического характера: любовь, милосердие и сострадание, которые в реальной жизни должны были проявлять последователи Учения Будды. Это привлекало внимание и завоевывало симпатии верующих. Со временем эти заимствованные сюжеты адаптировались к своей культурной среде, дополнялись и подвергались переработке, а затем уже стали восприниматься как свои собственные, созданные в своей среде [1].

Произведения такого жанра занимают особое место в литературе монгольских народов. Одним из таких образцов является письменный памятник калмыцкой литературы «Сказание нектарного учения» («Аршаани номин тууджи»). Произведение представляет собой сборник, состоящий из поучительных притч, джатак, басен и легенд. Сочинение написано на «ясном письме». Списки этого сборника хранятся в рукописных хранилищах Санкт-Петербурга [2]. В свое время монгольский ученый Д. Ёндон высказал мнение о том, что «Сказание нектарного учения» не является переводом какого-то конкретного тибетского или монгольского произведения, а представляет собой литературный памятник, составленный ойратскими книжниками [3].

Произведения такого жанра были предназначены, главным образом, для распространения буддийского учения среди простого народа. Принципы буддийской философии изложены простым и доходчивым языком, понятным любому приверженцу буддизма. Всего в сборнике 63 рассказа, отличающиеся увлекательностью и простотой изложения. Каждый рассказ из сборника – это законченное короткое повествование, построенное по следующему принципу: притча начинается с акцента на тот или иной аспект Учения Будды. Для того чтобы верующим была понятна суть проповеди, Будда сопровождает ее притчей или рассказом джатаки об одном из своих прошлых рождений.

Например, рассказ № 10 повествует о черепахе, которая приносит себя в жертву муравьям, ради их спасения. Давным-давно жила в воде черепаха. Однажды, когда она лежала на берегу, ее увидел один муравей. Он созвал своих собратьев, и они стали есть

черепахе. Она же не могла сдвинуться с места из жалости к голодным муравьям. Черепаха подумала про себя следующее: «Если бы я была в воде, они (муравьи) не смогли бы мне навредить. Вместо того, чтобы живые существа погибли, пусть лучше я погибну», подумав так, она решила терпеть боль для того, чтобы накормить своим телом муравьев, и произнесла следующее благопожелание: «Этим корнем добродетели я уничтожу все невежество мира, и под моим совершенным руководством все живые существа да преисполнятся благоденствия. Когда я стану Буддой пусть они [живые существа] наслаждаются целебным напитком моего Учения». В конце повествования выясняется, что той черепахой в прошлой жизни был, некто иной, как сам Будда Шакьямуни, а десятью тысячами муравьями были десять тысяч тенгриев.

В памятнике встречаются притчи, в которых говорится о почитании Будды, буддийских монахов и вообще, о пользе следованию Учению Будды. Проповедуется полное отрешение от материального мира и посвящение себя полностью Учению. В рассказе № 17 говорится о богатом домохозяине по имени Куода и его сыне, которые отказались от земных благ и приняли монашеский сан. Однажды Куода захотел испить мед, собранный пчелами и разрушил пчелиный улей. Когда он уже собирался это сделать, то подумал, что его богатства могут иссякнуть, как этот пчелиный улей. И он преисполнился желанием постичь Учение Будды. Когда он пришел домой, то его сын разъяснял ему суть Учения Будды. Выслушав сына, он вместе с ним отправился в город, где пребывал Будда. После проповеди Будды Куода и его сын оставили земные дела и стали на путь просветления.

Согласно буддийскому учению, животные тоже могут переродиться в небожителей и людей. Например, в рассказе № 12 говорится об одном попугае, который стал небожителем. Однажды царь по имени Дюрсютю Зюрекен пожелал встретиться с Буддой. Будда направился к нему. В дороге ему встретился попугай, который был преисполнен веры в него. Когда Будда проповедовал учение царю, попугай летал по дворцу и слушал то, о чем, говорил Будда. Попугай в прошлой жизни был тойном (буддийским монахом), который нарушил некоторые монашеские обеты и переродился в птицу. После смерти попугай стал небожителем. В конце притчи Будда говорит о том, что все кто практикует Учение, должны тремя вратами (телом, речью и умом) прилежать в Учении Будды.

Одним из главных условий духовного совершенства в буддизме является практика шести парамит, в том числе парамиту подношения. Так, в рассказе № 20 говорится об одном брахмане, который преподнес Будде материю для монашеской одежды. Когда ученики спросили Будду о причине такого поступка брахмана, он ответил, что во времена Чидагчи Гэгэна, жил один брахман по имени Ганая. Когда Чидагчи Гэгэн пребывал в созерцании, у него на одежде появилась прореха. Тогда этот брахман преподнес ему маленький кусочек ткани на заплатку. Результат того поступка – эта дорогая ткань. «Тем брахманом был я», – сказал Будда.

Есть в памятнике и притча, повествующая о пользе принятия Прибежища в Трех Драгоценностях буддизма. Например, в рассказе № 8 говорится об индийских купцах, которые потерялись в пустыне. У них закончились запасы еды и питья. Они страдали от зноя. Некоторые плакали, некоторые молились небесам. Среди них был один человек, который искал прибежища у Будды. Он научил всех произносить слова молитвы Прибежища. Вдруг подул прохладный ветер, собрались тучи, и пошел дождь. Благодаря этому люди спаслись.

Во всех притчах присутствует мысль о почитании Будды, Учения и Общины, т.е. Трех Драгоценностей буддизма. В них говорится об Учении Будды как об исключительном пути к спасению, как о главном рецепте от пороков материального мира. Таким образом, литературный памятник «Сказание нектарного учения» был создан для проповеди буддизма среди широких слоев населения.

#### Литература

1. Орлова К.В. К вопросу о сюжетах «Книги притч» («Улигерун ном») // Проблемы монгольской филологии. – Элиста, 1988.

2. Сазыкин А.Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения АН СССР. Т.1. – М., «Наука», 1988.

3. Эндон Д. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литературы. – М., «Наука», 1989. – С.62.

УДК: 316.334.52.

Е.А.Тюгашев  
(г. Новосибирск, Российская Федерация)

## АРХЕТИПЫ МИРОВОСПРИЯТИЯ В ЭТНОМИФОЛОГИИ ЧУВАШЕЙ: СИСТЕМНО-ГЕНЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Религиозно-мифологические представления чувашей обычно характеризуются в двух несоизмеримых ракурсах. Во-первых, в этих представлениях обнаруживаются константы мировосприятия, присутствующие в известных мифологиях других народов мира. Во-вторых, наряду с универсалиями религиозно-мифологических культур предлагается конкретно-эмпирическая характеристика локальных персонажей<sup>1</sup>. Решение этих задач представляется достаточным для религиоведения. С точки же зрения этносоциологии, полученные данные имеют ценность в контексте исследования религиозно-мифологических предпосылок регуляции повседневного поведения представителей этноса. Следовательно, результаты религиоведческого анализа духовной жизни чувашей могут быть рассмотрены в контексте системно-генетической детерминации архетипов массового сознания, действующих и в условиях современного общества. Наибольший интерес в связи с этим представляет как выявление архетипов этнокультуры, так и кросскультурное сопоставление этих архетипов с универсалиями известных мифологий.

В 1995 г. чувашский писатель М.Н. Юхма опубликовал книгу «Древние чувашские боги и герои (Легенды и мифы древней Чувашии)»<sup>2</sup> [далее — постраничные ссылки на указанное издание]. Эта книга представляет собой литературно-художественную реконструкцию религиозно-мифологических представлений чувашского народа. Сказания о жизни и богов и героев отразили чувства и переживания чувашей, что позволяет составить представление о людях, выступающих персонажами чувашских легенд и мифов. Произведение М.Н. Юхмы вполне может рассматриваться, на наш взгляд, как один из источников информации о менталитете чувашского народа.

Каким же образом можно выявить основные параметры ментальности чувашей? Опираясь на какие сведения, приводимые М.Н. Юхмой, можно реконструировать чувашскую картину мира? Решение поставленной задачи возможно двумя взаимодополнительными способами.

Во-первых, характеризуя поведение древних чувашей, писатель нередко дает не только повторяющиеся, но и обобщенные оценки. Также неоднократно фиксируются конкретные мотивы и обстоятельства, выступающие предпосылками разворачивающихся событий. Указанная повторяемость и дает основания для выдвижения предположений о возможных параметрах ментальности чувашей.

Во-вторых, выдвинутые предположения представляется возможным верифицировать параллельным анализом жизненного контекста мира богов. Хорошо известно, что прецеденты из жизни богов и героев, запечатленные в мифах и легендах, транслируемые из поколения в поколение, становились архетипами, моделировавшими повседневное поведение людей. Опосредствующим звеном в инвестировании религиозно-мифологических моделей в жизненную практику выступала литература.

Факт взаимозависимости, рефлексивной взаимосвязи массового и специализированного уровней религиозно-мифологического сознания находит в нем собственное, специфическое отражение. Это относится, прежде всего, к принципу

«теоморфности» человека (и человечества). Так, великий бог чувашей Тангар, согласно мифу «Появление людей», лепил первого человека из глины по своему образу и подобию [с. 82]. М.Н. Юхма также указывает: «Великий Тангар решил сделать так, чтобы люди могли жить самостоятельно, без его помощи. Он хотел, чтобы люди, подобные лицом и нравом на него, жили безбедно, в сытости и довольствии» [с. 89].

Итак, не исключено, что люди подобны верховному богу чувашей не только лицом, но и нравом. Но мир чувашских богов разнообразен и включает около 200 персонажей. Первочеловек-мужчина рассматривается как подобный Тангару. Первая женщина не подобна богам, а сама является богиней. Женщина-праматерь человечества Сывлам — дочь Ирхи Шузьм (Утренней Зари), одной из жен бывшего владыки вселенной Хевель.

Столь высокое, небесное происхождение женщины у чувашей заслуживает отдельного обсуждения в рамках гендерного измерения чувашской ментальности. Здесь же только отметим, что и по отношению к Сывлам указывается ее подобие Тангару: «И осталась Сывлам жить на земле, стала женою человека. Их полюбил великий Тангар, потому что они были лицом и нравом похожи на него, властителя вселенной» [с. 83]. В дальнейших повествованиях Тангар говорит о людях как о «себеподобных».

Можно также предполагать, что характеристики нрава Тангара соотносимы с характером чувашей. Каков Тангар — таковы и чуваша. Но, по-видимому, следует помнить и о родителях Сывлам — Хевель и Ирхи Шузьм. Последняя, в свою очередь, дочь Амы — единого начала вселенной. Весь пантеон богов, за исключением Хая и Хевель, происходит от Амы. Таким образом, матрилинейно чуваша являются родственниками своих богов. Следовательно, путем анализа повествований о духовной жизни чувашского пантеона могут быть косвенным образом выявлены этнопсихологические константы в мировосприятии чувашей.

Что же можно узнать о ментальности чувашей из мифов и легенд, рассказанных М.Н. Юхмой. Обратимся к первому мифу — мифу о мифах. Во введении к своему собранию М.Н. Юхма следующим образом излагает версию о происхождении сказок и мифов, легенд и преданий: «Это было очень давно. Обиделся на людей верховный бог Тангар — владыка всей вселенной. На этот раз не за то, что слишком возгордились они, люди, им порожденные. Да, да, это тоже бывало с ними. И посылал тогда Тангар на них своих детей, превращая их в злых зверей. И они быстро расправлялись с людьми, уничтожая гордых и непокорных...» [с. 5].

Уже из первых строк повествования, следуя вышеизложенным принципам, мы можем сделать определенные предположения о некоторых параметрах мировосприятия чувашей. Это: обидчивость, периодическая горделивость, непокорность, склонность немедленно прибегать к силе.

Оказывается, нетрудно обидеть даже владыку вселенной. Предположение об обидчивости как наиболее типичной черте чувашского характера подтверждается следующими фрагментами:

- «Обиделась на него великая Юраду — богиня любви, красоты и верности, за то, что он обманул ее...» [с. 28].

- «Поэтому не знает Киреметь ни любви, ни верности. Все существо его в жестокости, вся жизнь проходит в обиде на людей и отмщении» [с. 28].

- «Обидно стало Суйгану за то, что его все обижают, никого из небожителей он не может по-настоящему обмануть» [с. 55].

- «Обиделась Ийе, что не полюбил ее бог Шыври...» [с. 76].

- «...Она (прожорливая старуха Вубар — Е. Т.), как и Ийе, убежала из своего селения в отчаянии и в обиде на богов. Да и как не обижаться было ей на богов» [с. 76].

- «Но Тюбе обиделся. Ему показалось, что женщина специально засунула ему в пасть грязное белье» [с. 85].

- «— Ах, боги обидели? — переспросил Хевель. — Кого только они уж не обижали!..» [с. 188].

- «Все-таки трудно еще жилось людям на земле. Их обижали дикие звери...» [с. 99].
- «Но не обиделась лягушка на неразумных людей...» [с. 60].
- «— Не я виновата! — крикнула обиженно свинья» [с. 89] и др.

Друг на друга обижаются боги. Друг на друга обижаются люди. Друг на друга обижаются боги и люди. И обижаются в мифологии чувашей даже животные.

Акцент на чувстве обиды (или состоянии обиженности) характерен для персонажей чувашской мифологии и существенно отличает ее от мифологий других народов. Например, в древнегреческой мифологии наиболее часто встречается описание чувства гнева, а греческие боги выглядят излишне гневливыми. В мифах ненцев верховный бог Нум только «сердится», когда что-нибудь оказывается не так. Не исключено, что в мифологическом сознании фиксируется базисное и характерное для конкретного этноса переживание мира.

В психологии чувство обиды описывается как болезненное переживание человека (обиженного), связанное с его игнорированием или отвержением партнерами по общению. Это переживание всегда связано с неоправданными ожиданиями, напряженно-болезненным отношением к себе и оценке себя, которое порождает острую и ненасыщаемую потребность в признании и уважении. Обидчивый человек ощущает свою «недооцененность», непризнанность своих достоинств. Считается, что в состоянии обиды человек не стремится разрешить спорную ситуацию с позиции силы, а только демонстрирует свою «обиженность».

Обиженность, таким образом, психологи сегодня не связывают с ситуациями, которые сопровождаются насилием. Подобные ситуации фиксирует и М.Н. Юхма. Так, в описываемом мифе люди следующим образом обидели Тангара: «Нет, они стали забывать древние добрые обычаи, завещанные Тангаром. А это приводило к тому, что люди перестали почитать своих предков. И завертелась карусель: дети не слушались родителей, а те, в свою очередь, перестали заботиться о них...» [с. 5]. Как мы видим, люди просто проявили неуважение к обычаям, установленным Тангаром.

Обращение к власти широко представлено в чувашской мифологии. Это если и не абсолютная, то важнейшая инструментальная ценность. Так, первый владыка вселенной Хевель «горько переживал он в своих золотых чертогах утрату власти» [с. 13]. Улыбка Тангара появляется, когда он «видит, что во вселенной все нормально, никто не собирается оспаривать его власть, ничто не угрожает ему...» [с. 19].

Борьба за абсолютную и единоличную власть является центральным мотивом чувашской мифологии. Ставший властелином вселенной Тангар добился абсолютной власти самостоятельно, благодаря собственной мощи, тогда как Зевс, например, удерживал власть только благодаря чьей-либо поддержке.

В подчиненных более всего ценится покорность. Своей дочери Сехметь, превращаемой в львицу, Тангар наказывает: «находи непокорных, злых, возомнивших себя выше богов, убивай...» [с. 25]. Тангар также озабочен, тем «все ли боги, подчиненные ему, справно служат ему» [с. 19]. Порядок соблюдается даже в мелочах: «— Эй, смотритель Сюттенче, куда бежишь? — окликнул его Суйган. — Да вот одно облако без очереди прошлось по Сюттенче, — озабоченно ответил Хунхасьси. — Надо его догнать и наказать за самовольство и нарушение порядка» [с. 25].

Несмотря скрупулезный контроль, порядок, тем не менее, постоянно нарушается. Беспорядок постоянно образуется в домах богов. «Не любят небожители, когда в их домах нечисто, когда не прибраны постели, в комнатах валяется мусор. В их блестящих дворцах всегда чистота и кажется, что она царствует здесь над всеми», — рассказывает миф «Бог чистоты — Юларан-паларан» [с. 61]. Но научил небожителей чистоте именно бог Юларан-паларан: «До сих пор бывало так? Соберутся небожители на пир богов и оставляют после себя остатки пищи, кучу мусора. Но когда Юларан-паларан научил их чистоте и опрятности, они стали тут же убирать за собой все то, что оставалось после пира» [с. 61]. По повелению Тангара Юларан-паларан научил чистоте и опрятности людей, которые, благодаря этому, перестали болеть.

Источником беспорядка служат постоянные флуктуации, самопроизвольно возникающие случайности. В картине мира чувашей мир есть не царство необходимости, а царство случайности. Мифы и легенды переполнены констатациями того, что как-то случилось:

- «Случилось так, что великая вселенная была подчинена Хевелю. Как это случилось? Когда это случилось? Почему это случилось? Всего этого никто не знает» [с. 11].

- «А стала Килежю богиней мира и добрососедства, можно сказать, случайно» [с. 40].

- «Случилось так, что два властелина, живущие в одной степи, возненавидели друг друга» [с. 40].

- «Все случилось неожиданно. Спустилась как-то с неба Сюлан — земеедева-богиня» [с. 51].

- «Но как-то случилось так, что Перегетя не оказалось рядом» [с. 60].

- «Но тут случилось то, что изменило всю его жизнь» [с. 71].

- «Случилось так, что в это время умер царь Чувашии...» [с. 206].

В результате мир выглядит нагромождением случайностей. О Хайпюрень, сестре Тангара, дарующей жизнь, говорится: «...С Пюлехсе иногда они читают ее записи, и хохочут, видя как много несуразностей во вселенной. На то они и женщины, им смеяться положено» [с. 33].

Даже некоторое разнообразие в самой вселенной, ее дифференциации возникают случайно. Об Аме говорится: «Случилось так, что она отделила от себя Хай — жизнь и материю. Вот почему ее называют Праматерью всего живого, всей природы» [с. 9]. Далее: «Прошли годы. Случилось так, что Хай прошел через Ама, как рыба через воду» [с. 11].

Во вселенной чувашей правит случай. По отношению к ней нельзя сказать, как в отношении космоса древних греков, что властвует рок над смертными и над богами, и что никому не уйти от велений неумолимого рока. Примером, подтверждающим это, может быть охотник Пика — первый человек, «победивший злую судьбу, волю богов, и нашедшим счастье наперекор их предсказаниям» [с. 177]. Во вселенной чувашей все переменчиво: мало ли что может случиться? Переменчива и воля Тангара, часто менявшего гнев на милость.

Фактор случайности, неопределенности существенным образом ограничивает силу и власть. Неопределенна Сюттенче — великая непостижимая вселенная, о происхождении которой никто не знает [с. 9]. Неопределенна Ама, которая есть и нет, везде и нигде, вне времени и вне вечности, конечна и бесконечна, осязаема и неосязаема, видима и невидима, понимаема и непонимаема [с. 10–11].

Фундаментальная неопределенность сущего обуславливает его непознаваемость во многих его проявлениях. «Что-то непонятное творится в мире», — пробормотал как-то Тангар [с. 196]. Непонятны Тангару люди: «— О, смертные люди! Сколько веков я пытаюсь понять вас, рожденных моим желанием, но все еще вы для меня являетесь загадкой... Я — владыка вселенной, и я бессилён понять вас» [с. 174]. Загадочны женщины: «Чем же покоряли дочери земных людей небожителей-богов? Может своей красотой? А может, и не только красотой, нам этого уже не понять» [с. 71].

В непостижимости — особая сила. Ама говорит первому владыке вселенной Хевелю: «Захочу — я тебя увижу. Захочу — я тебя услышу. — А я? — Ты не думай обо мне. Для тебя я есть и нет. Если надо, я приду к тебе. — Как все это понимать? — Меня понимать не надо» [с. 11]. Ама недоступна и в этом ее особая сила. Недаром она отказывается помочь Хевелю вернуть власть над вселенной [с. 18].

Ама предупреждает Тангара об ограниченности и временности его абсолютной власти. И дело не только в ее материнском отношении к Тангару: «Ведь боги — мои дети» [с. 18]. Хотя последнее обстоятельство тоже иллюстрирует ограниченность власти силы.

Так, о Касьхи-Шузъм говорится: «Но что не сделает любовь матери к своим детям!» [с. 18]. Любовь в чувашской мифологии воспринимается как космическая сила более

мощная, чем физическое насилие. «— Любовь, — пели юные богини. — Она сильнее даже владыки Сюттенче, она покоряет всех, делает добрым самого злого, сильным — самого слабого, слабым — самого сильного» [с. 19]. Тангар это признает: «Любовь неподвластна даже мне, владыке вселенной» [с. 65]. И это очевидно всем: «Разве может Тангар отказать той, которая владела его сердцем и любовью» [с. 6].

Любови подвластно все, но она никому неподвластна. Недаром Хевель восклицает: «За любовь не наказывают!» [с. 83]. Власть любви в чувашском космосе тотальна, в отличие, например, от древнегреческого космоса, в котором любви неподвластны Афина, Артемида. Представление о всесии любви нашло отражение и в чувашской поэзии. М.Н. Юхма как эпиграф к легенде «Айсуй и ее сын Асмук» приводит строки стихотворения Эмине, чувашской поэтессы первой половины XIX в.: «О, человек, покорись своей любви! Она сильнее воли великих богов...» [с. 165].

Вследствие царящей любовной неразберихи среди богов возникает даже своеобразный матримониальный кризис, о котором Тангар говорит Киреметю, просившему бессмертия для своего сына от смертной женщины: «Нынче мода пошла среди небожителей брать себе в жены смертных девушек. И вот на тебе результат, свои богини остаются без мужей, а смертные женщины занимают ложе, подобающее только им, подле бессмертных небожителей...» [с. 156].

В картине мира чувашей любовь выступает в роли своеобразного философского камня. Соответственно, все отношения, даже властно-служебные, генерируются в качестве надстройки. А в основе всего происходящего, особенно в мире богов, находятся отношения «любит – не любит», «пожалует – невзлюбит» и пр. Примером может послужить отношение самого Тангара к людям, которые постоянно доставляли ему неприятности и хлопоты: «И все-таки, несмотря на такие казусы, великий Тангар продолжал любить людей. Он продолжал трудиться, чтобы облегчить теперь уже их жизнь на земле» [с. 95]. Возникающая на основе любви сеть отношений создает в мире случайностей своеобразную канву необходимости: «Каждый любит свободу, а любовь — пленение» [с. 20].

Ключевую роль в стохастике чувашского космоса играет неопределенность в соотношении Сюттенче и Амы, также неопределенных в себе. В данном соотношении неопределенностей есть нечто, именуемое «черными облаками». «Но мудрая Ама предсказала гибель и своему могущественному сыну Тангару, — гласит миф «Воцарение Тангара». — Она знала, что погибнет Тангар от своего гнева, когда вселенную окутают черные облака, непослушные ни ей, ни бессмертным богам. Поэтому Тангар повелел бывшему владыке вселенной каждое утро выходить из своих чертогов и обходить вселенную, освещая все углы, чтобы черные облака, непослушные его власти, не притаились где-то, готовясь внезапно окутать мир» [с. 16]. Мифические «черные облака» таят угрозу для владыки вселенной. Поэтому ему тревожно на душе: «...Тангар торопит Хевеля быстрее осмотреть всю вселенную, чтобы успокоить себя и не волноваться... И так — каждый день, каждый месяц...» [с. 17].

Типичным мотивом чувашских мифов и легенд является горделивость людей. Например, Сехметь в ответ на замечание Пинеслу говорит: «— Возгордилась ты, смертная, от славы. Гордость заслонила твой разум: Ты обидела великую богиню, дочь владыки вселенной. И будешь за это наказана...» [с. 144].

В мифологической картине мира чувашей присутствует и темпоральное измерение. Мстя за забвение его заветов, Тангар отнимает у людей память, прошлое. Но без прошлого нет будущего [с. 6]. После уговоров супруги владыка вселенной возвращает прошлое, но только в виде мифов, легенд, сказок, преданий и песен. «Люди жаждут узнать то, что было в древние времена» [с. 6]. И «так прошлое опять переходит вместе с людьми в будущее» [с. 6].

Прошлое, таким образом, если и существует для чувашей, то только в памяти мудрецов и в специализированных знаковых системах социальной памяти. Будущее для основной массы, соответственно, тоже не существует. «Очень жалел сейчас Хевель, что

тогда, увлекшись своими красавицами женами, не думал о будущем, но делать уже было нечего, прошлое не вернешь», — говорит миф о первом владыке вселенной [с. 13]. Когда же Тангар спрашивал Силюка, нужен ли ему хлеб, то о его реакции миф сообщает: «— Нет, не нужен! — крикнул тот, нисколько не раздумывая о будущем» [с. 92].

Чуваши живут в настоящем. Налично только настоящее. Примечателен следующий диалог Амы и ее первых детей: «— Кто мы? — спросили они у матери. — Вы это — я и не я, — ответила Ама. — Вы — точка отправления будущего. — Что ждет нас в этом будущем? — спросили те. — Посмотрите друг на друга, — ответила им Ама. — И вы сами ответите на этот вопрос. Дети Ама стали рассматривать друг друга» [с. 11]. Единственное, что, пожалуй, они увидели, так это различие между ними. «У каждого своя дорога», — сказали Касьхи-Шузъм и Ирхи-Шузъм [с. 11]. Наличное различие в настоящем было просто экстраполировано в будущее.

Дискретность, фрагментарность доступного прошлого определяет недальновидность богов и людей, чье поведение непоследовательно, иррационально. Тангар неоднократно отменяет свои решения [с. 6, 48–49, 112, 192, 196], хотя в отдельных случаях признает это невозможным [с. 88, 92]. Также неоднократно фиксируется ситуация, когда персонаж (чаще всего описывается Тангар) импульсивно хотел что-нибудь сделать, но потом отказывается от этой мысли [с. 81–82, 83, 99, 106, 107, 148, 169, 192]. О подобном типе поведения говорит великая богиня златовласая Пюлехсе, жена Тангара, увещающая его словами: «Люди же как дети неразумные: то им давай, то у них отнимай» [с. 6].

Вместе с тем отдельным персонажам мифологии, начиная с Амы, удается прогнозирование будущего, но к их мнению мало кто прислушивается. По-видимому, это обусловлено тем, что в чувашском мировосприятии доминирует пессимистический оттенок видения будущего. Когда владыка Сюттенче Хевель решил взять себе в жены сестер Касьхи-Шузъм и Ирхи-Шузъм, Луна сказала ему: «— Не делай этого. Эти браки принесут всей вселенной несчастье» [с. 11]. Хевель, как рассказывает миф, был ослеплен красотой молодых жен и не внял ее настойчивым предупреждениям. Потом он уже признавал: «Я вижу, сбываются предсказания мудрой Уайх, твоей сестры, но уже ничего не могу изменить» [с. 13].

Пребывание исключительно в настоящем становится одной из причин неразумия, недостаточной проницательности персонажей чувашской мифологии. Так, Хевель довольно легкомысленно обещает Аме: «— Это уже прошлое. — Пршшлое, но не забытое. — Когда я верну себе былую власть, то больше не повторится такая ошибка» [с. 18–19]. «— Я до самого последнего дня лелеял их, помогал им во всем, учил ремеслам, но они оказались лживы, коварны, жестоки», — горько жалуется на людей Тангар [с. 25]. Как рассказывает миф, хлопоты Тангара и других богов с человеком только начались [с. 85]. Потом «не только Тюбе, но и многие живые существа, обитающие на Сьер-Земле, вольно или невольно претерпели из-за человека разные хлопоты и несчастья» [с. 87].

В мифах и легендах подчеркивается неразумие, глупость людей, то, что они легко поддаются обману. Справедливости ради, следует отметить не только мудрость некоторых богов и героев, но и то, что обыкновенные люди оказываются сметливыми, способными своевременно исправить свои ошибки. Так, догадавшись, что своей гордостью они обидели богов, они успевают принести жертвы и вернуть их благорасположение.

По своим нравам и образу жизни люди в чувашской мифологии напоминают описываемое в «Трудах и днях» Гесиодом поколение людей серебряного века. Напомним описание этого поколения:

«После того поколение другое, уж много познано,  
Из серебра сотворили великие боги Олимпа.  
Было не слаже оно с золотым ни обличьем, ни мыслью.  
Сотню годов возрастал человек неразумным ребенком,  
Дома близ матери доброй забавами детскими тешась.  
А, наконец, возмужавши и зрелости полной достигнув,

Жили лишь малое время, на беды себя обрекая  
Собственной глупостью: ибо от гордости дикой не в силах  
Были они воздержаться, бессмертным служить не желали,  
Не приносили и жертв на святых алтарях олимпийцам,  
Как по обычаю людям положено. Их под землю  
Зевс-громовец сокрыл, негодуя, что почестей люди  
Не воздавали блаженным богам, на Олимпе живущим.  
После того как земля поколенье и это покрыла,  
Дали им люди название подземных смертных блаженных,  
Хоть и на месте втором, но в почете у смертных и эти».

Первые чуваша также жили на земле блаженно [с. 125]. Затем они стали вести себя неразумно, горделиво, не принося вовремя жертвы. После порчи людей Тангар поступает более мягко, нежели Зевс. Тангар рассеивает людей, предопределяет им различные жребии, раздаёт 77 языков и назначает поддерживающие порядок земные власти. С тех пор, как предполагается, поведение людей было введено в определенные границы, но по своим нравам они практически не изменились. Чуваша, согласно литературно-мифологической реконструкции М.Н. Юхмы, так и остались людьми «вечно серебряного» века.

На основании проведенного анализа можно выдвинуть ряд предположений в отношении характерных особенностей мировосприятия чувашей, возможно, проявляющихся в массовом сознании и поведении. Это прежде всего: высокий, сакральный статус женщины; всемогущая полая любви; приоритет настоящего времени; горделивость и завышенная самооценка, самодостаточность; непрерывная борьба за власть; обидчивость; господство случайности в мироздании; иррациональность, непоследовательность мышления и поведения; загадочность и непостижимость мира; пессимизм; сметливость.

Насколько соответствуют эти гипотетические характеристики этнопсихологии и массовому социальному поведению чувашей, можно установить в конкретных этносоциальных исследованиях. Решение этой задачи позволит применительно к чувашам и другим народам Внутренней Евразии<sup>3</sup> перекинуть «мостик» от этнографического анализа традиционной духовной культуры к сценарному прогнозированию этносоциального развития.

1. См., например: Матвеев Г.М. Мифоязыческая картина мира этноса (на примере чувашской мифологии и язычества): Автореф. Дис.... д-ра филос. н. Чебоксары, 2007.

2. Юхма М.Н. Древние чувашские боги и герои (Легенды и мифы древней Чувашии). Чебоксары, 1995.

3. Опыт такого анализа применительно к ненцам Ямала ми.: Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Современное состояние традиционной культуры самоиндийского и финно-угорского населения Ямало-Ненецкого автономного округа (Этносоциальный аспект). Новосибирск – Салехард, 2007. С.121-179.

## ҰЛТТЫҚ МЕМЛЕКЕТТІҢ ДАМУЫНДАҒЫ ЭТНОӘЛЕУМЕТТІК ҚҰНДЫЛЫҚТАР МЕН ӘЛЕМДІК ЖАҒАНДАНУ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Кез-келген халықтың іргелі, ұлтты ұлт етіп ұстайтын саяси, рухани, діни дәстүрлері, ділі, тілі болады. Уақыт пен заман сынынан өзгеріске ұшырамай, басқа ұлтқа жұтылмай, бұрынғы ұлттық мемлекеттікті, ұлттық сана мен ұлттық идеяны аман алып шығатын да осылар. Бұлар болмаса ұлттың жоғалғаны. Атамыз тарих беттерін ақтарсақ бұндай жағдайлардың болғандығына да көз жеткіземіз.

1926 жылы өткен бүкілодақтық санақтың қорытындысында Кеңес империясында 194 ұлт пен халықтың өкілдері тұратыны анықталған-ды... 1974 жылғы санақтың қорытындысында ойламаған жерден әлгі үлкен санның тең жартысы жоқ болып шыға келгені. Сонда ол 194 емес 101 болды... бір қоғамда, бір заманда, бір идеологияның салдарынан жоғалып кеткен 93 халық (ұлт) қана қалды. (1.) Бұндай империалистік саясаттан бастау алған отаршылдық жүйе нәтижесінде ХХ ғасыр басында отарлар Азияның бүкіл территориясының 56,6 %-н, халқының 47%-н құрады.

1910 жылы шілде айының 13-і күні ағылшын парламентінде тәжірбиелі депутат Артур Джемс Балфаур мынадай сұмдық мәлімдеме жасады: «Англия Мысырдың өздігінен өкімет құрып, өзін-өзі басқара алмайтынын жақсы білді. Сондықтан Англия Мысырды басып алды. Ағылшындар Мысырды өздері үшін емес, мысырлықтар үшін басып алды». Балфаурдың түсінігінше, Ұлыбритания ол елді мысырлықтардың жағдайын түзету үшін басып алған көрінеді және төрт мың жылдық тарихы бар, мемлекеттік дәстүрі қалыптасқан, әлемдік өркениеттің ең көне ошақтарының бірі болған Мысыр өзін-өзі басқара алмайды-мыс. Балфаур өзінің осы астамшыл пікірін айтқан кезінде жер шарының 85% отаршылдықтың қамытын киін үлгерген екен.

Басқыншылық, отарлау нәтижесінде ұлт егемендігінен айырылып, халықтың еркін ойлау, еркін сана түсініктері жұтыла бастайды. Уақыт өте келе ұлттың өзі де жоқ болады. Отаршылдық және отаршылдықтан кейінгі дәуірдің үлкен теоретигі, ғалым Френсис Фанон «Жер шарының бақытсыз тұрғындары» деген еңбегінде: «Колонизация, яғни отаршылдық тек қана отарланған елдің әскери күшін құртып қана қоймайды, сонымен қатар, ол елдің мәдени қазынасын тонайды», - деп атап көрсетеді. Сонда кешегі ұлттық дәстүрге, мәдениетке, өнерге толы «қазан», бүгін бос қазан болып шыға келгені... Ұлттық рұхты құрайтын компоненттердің бірі әлсіресе, ол ұлттық рұхты белгілі деңгейде әлсіретеді. Ал олардың барлығы бірдей жойылса, ұлттық рух та жойылмақ. Ұлттық рухтан айырылған халық ел болудан қалып, жігерсіз, еріксіз тобырға айналмақ. Басқаның құрығына мойынсұнып, оның жетегінде кете бермек. Сондықтан халқымыздың ұлы перзенттері тарихтың түрлі алмағайып кезеңдерінде биік рухты ұрпақ тәрбиелеуге мән берген. Осы ұрпақтар ұлттық рухтың тегігін ұстап халықты алдыға бастаған. Өз дәстүрлерімен тәрбиеленген ұлтының біртуар азаматтары әрбір елде өз ұлтшыл батырлары бар. *(Мына жерде ұлтшыл дегеніміз халқын жақсы көретін, соған адал қызмет етуге белін бекем бұған адамды осылай атаған. «Истинный национализм, - писал И.А. Ильин, - есть национализм духовный, который идет не только от инстинкта национального самосохранения, но от духа и любит не просто «радное», «свое», - но радное- великое и свое- священное». Неистинный национализм есть шовинизм)*[3]. Осы дәстүрлер сол ұлттың ерекше дарынды адамдарын әкеледі. Мәселен, М. Ганди көне Үндістанның рухани дәстүрлеріне сүйене отырып, саяси-әскери күшке күш қолданбай қарсы шығу ағымын дүниеге әкелді. Сол арқылы үнді халқының саяси дәстүрін байыта түсті. Түркілердің Мұстафа Кемалы (кемализм) түркі халқының кең демалуына қол жеткізді, Қазақстанды айтатын болсақ- Алашшыл зиялыларымыздың ұлттық идеясы қазіргі Қазақстанның егемендігіне жеткізген идея болатын.

Азаттық алған, яғни постколониализм дәуірін бастан кешіп отырған елдің алғашқы мақсаты халықты құлдық психологиядан арылтып ұлттық сананы қалыптастыру дилемасы тұрады. Ұлттық сананың құлдырауының негізгі сипатын айтсақ олар: тілінің бүлінуі, өздерінің маргиналдануы мен потологияға ұшырауы және құлдық психология кебін киюі деп тізбектеуге болады. Отаршылдар елден кетсе де, олардан қалған көлеңке ретінде мәдени ошақтар, дәстүрлер, әдеттері қалады. Ұлттың ұлттық көрсеткіші-тіл. АҚШ-тың Браун университетінің профессоры Алака Холданның айтуынша уақыттар бойы қалыптасып, отарлаған елдің тілі отарланған елде сіңісіп кетеді.

Бүгінгі таңда буыны қатып, бұғанасы беки қоймаған дамушы елдер, не болмаса енді ғана тәуелсіздігін жариялап, жаңа бір алмағайып дәуірге аяқ басқалы тұрғанда, мемлекет ұлттық діл мен тіл мәселесімен ақырындап шешуге енді кірісе бастағанда алдынан ешкімді кешпейтін жаһанданудың қауіпті жақтары тұрды. Жаһандану туралы айта отырып, еуроцентризм мәселесіне соқпай өтуге болмайды. Шындығында да қазіргі ХХІ ғасырдың заманында глобализация әлем елдерінің алдында үлкен қауіп болып тұр[2]. Жаһандану бастауды Батыстан алады (европа). Себебі біріншіден-бұрынғы негізгі отарлаушы елдер қатарында европа елдері, екіншіден-қазір дамыған алпауыт елдері де батыс европа елдері. «ХХІ ғасырдың» музыкасы, киноиндустриясы, телеарналары, техникасы т.б. бәрі батыстан басталып әлем халықтарының санасын жаулау арқылы этностардың тарихи қылыптасқан мәдениеті мен психологиясын өзгертуде. Оның заңды жалғасы еуроцентризм болып табылады. Дүниежүзілік өркениеттің тетігін ХV ғасырға дейін Азияның қолында болса, одан кейін европа елдерінің қолына өткені тарихтан мәлім. Одан бері жарты мың жыл өтіп Европа Азияны басып, жаншып, сүйреп те келеді. Қазір кез - келген жөн-жосығы түзу мемлекеттің бәрі ғасырлар бойы жинақталған саяси-рухани дәстүрлерін, тәжірбиелерін қуатты күйінде сақтауға тырысып отыр. Оның үстіне бүгінгі геосаяси тартыста алпауыт елдер есебін түгендеуге көшті. Шет жеңдерін түгендеп, шеткі территориялардың мәселесін шешіп, айқындап, мультикультурализмге жол бермеу барысын бағып отыр.

Егер ұлттық бір серпіліс жасалмаса, жақындап келе жатқан жаһандану дәуірінде ұлттың ұлт болып қалуы екіталай. Қазақстан жаһандану қауіпінен толық құтыла алмайтыны белгілі. Бірақ оның ықпалының қазақ халқын «жұтып қою» (мемлекетіміздің Қазақстан деген аты болып, қазақ халқы затынан айырылуы) қауіпі бар. Неге десеніз, әлемдік адамзат құндылығы деген желеумен жүргізілетін рационалдық даму интеграциясы космополитизмге әкеледі. Космополитизмнің ұлттық құндылықтарды жойып, халықты жер бетінен мәңгі жоқ етуді көздейтінін ұғыну қиын емес[4]. Космополитизм (*грек. Kosmopolites*)- әр ұлттың төл мәдениетін дамытудан гөрі жаһандану процесі арқылы бүкіләлемдік бірегей мәдениет қалыптастыруды артық көретін шектеулі дүниетанымдық бағыт деп Ұлттық энциклопедияда жазылған [5]. Яғни, қай жерде өмір сүруге ыңғайлы болса, сол жер өзіне Отан болғаны.

Бұндай ірі ұлттық мәселелер тек қана Қазақстанның алдында ғана тұрған жоқ, бүкіләлемдік мемлекеттердің де алдыңғы қатарлы мәселесі. Жаһандану үрдісінің ықпалына қарсы тығырықтан шығудың жолын Жапония, Малайзия, Туркия, Қытай сияқты экономикалық дамуды өзінің ұлттық мәдениетімен және халқының табиғи қалыптасқан психологиялық ерекшелігімен тығыз байланыста жүргізуінен іздестіруіміз керек сияқты. Ұлтқа, ұлт тағдырына қатысты мәселелер мемлекетіміздің кезек күттірмейтін мәселелер қатарына жатқызуымыз керек. Бұл мәселеге салғырт қарауымыз дұрыс емес екенін өмірдің өзі қазірдің өзінде дәлелдей бастады.

#### **Пайдаланған әдебиеттер тізімі:**

1. Қадыр Мырзалиев, «Жазмыш», «Қазғұрт» баспасы, 2001 ж.
2. К. Нұрпейіс, Қ. Жүкеш. Еуроцентризм, жаһандану және ұлттық рух хақында \ \ Қазақ тарихы. 2.2005.
3. Ғарифолла Есім. Қазақ ұлтшылдығы \ \ Егемен Қазақстан. 31 қаңтар 2007ж.
4. Болат Дүйсембі. Ұлттық дамудың тиімді жолдары қандай? \ \ Қазақ әдебиеті. 22.02.2008. № 8.
5. «Қазақстан» Ұлттық энциклопедиясы, 4-том, 2002 ж.

## ПРОБЛЕМЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Любые процессы в обществе – это результат и реализация конкретно-исторических способностей этого общества (или субъектов общества). В первую очередь это способность обращения накопленного богатства культуры во всеобщую форму, т.е. в культурную основу массовой деятельности.

Смена формационной парадигмы исследования общества, предложенной К. Марксом, на цивилизационную заставляет нас задумываться о самоопределении казахстанского общества на фоне возрастающего процесса глобализации, с одной стороны, и возрастающей роли Запада, с другой. Трудность проблемы кроется и в ограниченности сложившихся современных представлений о цивилизации. Поэтому в первую очередь мы обращаемся к накопленным культурологическим знаниям. Каждую цивилизацию можно рассматривать как социокультурный фокус глобального исторического процесса и как особую форму самовоспроизводства человечества, находящуюся по своим масштабам и значению между глобальным всемирно-историческим процессом и отдельными, относительно самостоятельными обществами, взятыми в их историческом ракурсе. Цивилизация может возникнуть, воспроизводить себя лишь на основе некоторой исторически сложившейся культуры как взаимопереход культуры и цивилизации. Без цивилизации невозможно функционирование культуры. Однако преувеличение роли культуры приводит к исчезновению цивилизации.

Создающими проблемное поле являются и такие события, как духовные перемены и распад. «Социологи иногда признавали черты распада, когда писали об «упадке» и «смертельной болезни» Запада. В большинстве обществ, принадлежащих сфере нашей культуры, мы действительно становимся очевидцами симптомов упадка: ослабления социальных связей, снижения воли защищать отечество с оружием в руках, нежелания иметь детей, скептицизма и тому подобного. Следовательно, *наряду с переменой в духовной ситуации и в основном воззрении, можно заметить признаки социального распада*» [3. 45]. Связь этих двух фундаментально независимых процессов настолько велика, что порой затрудняет попытку установить, что является последствием распада, а что - духовной переменой.

Цивилизация - главная форма человеческой организации пространства и времени, выражающаяся качественными началами, лежащими в особенностях духовной природы народов, составляющих самобытный культурно-исторический тип. Каждая цивилизация представляет собой замкнутую духовную общность, существующую одновременно в прошлом и настоящем и обращенную в будущее, обладающую совокупностью признаков, позволяющих классифицировать ее по определенным критериям. Цивилизация не равнозначна понятию культура (хотя они нередко ошибочно отождествляются). Так, последняя представляет только конкретный результат развития внутренних духовных ценностей цивилизации, имея строгое ограничение во времени и пространстве, то есть выступает в контексте своей эпохи.

Разделение человечества на цивилизации имеет не меньшее значение, чем разделение на расы. Принадлежность к определенной цивилизации отражает исторически сложившийся духовный тип, психологический стереотип, закрепившийся в определенной национальной общности, а также - следствие особых исторических и географических

условий жизни и генетических мутаций. Если принадлежность к расе выражалась в цвете кожи, строении волос и ряде других внешних признаков, то принадлежность к цивилизации выражалась, прежде всего, во внутренних, духовных, психических и психологических признаках, самодовлеющих духовных установках.

Говоря о природе цивилизаций, Данилевский приходит к следующим выводам:

всякое племя или семейство народов, характеризуемое отдельным языком или группой языков, близких между собой, составляет самобытный культурно-исторический тип, если оно по своим духовным задаткам способно к историческому развитию;

чтобы цивилизация, свойственная самобытному культурно- историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходима политическая независимость ее народов;

- начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых ему предшествовавших или современных цивилизаций;

- цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, только тогда достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию или политическую систему государства.

Более сложной проблемой сегодня является не раскрытие природы цивилизации, а классификация и география цивилизаций. Эта сложность обусловлена переменами в идентификации народов и символах этой идентификации. И что бы там ни говорили, культура играет не последнюю роль в решении данной проблемы. Культура является одновременно и объединяющей и разъединяющей силой. «Люди, разделенные идеологией, но объединенные культурой, объединяются, как это сделали две Германии, и начинают делать две Кореи и несколько Китаев. Общества, объединенные идеологией, но в силу исторических обстоятельств разделенные культурами, распадаются, как это случилось с Советским Союзом, Югославией и Боснией» [4. 25].

Результатом подобного распада являются новые национальные государства. В национальном государстве на первый план выходит *нация*. **Нация** - исторически возникшая социально экономическая и духовная общность людей, характеризуемая общностью территории, языка, экономических связей, психологического склада населения, культуры и самосознания. Название нации вынесли в название вновь образованных государств – Чехия, Казахстан, Киргизия, Таджикистан, Туркмения и т.п.

Но, кроме государственности, в современном многополярном мире возникает необходимость и цивилизационной идентичности. В конце концов, если мы возьмем историю человечества – это история цивилизаций, а не отдельных государств. Невозможно вообразить себе развитие человечества в отрыве от цивилизаций. В течение всей истории цивилизации представляли для людей наивысший уровень идентификации.

Цивилизованное общество оседлое, городское и грамотное. Ключевым принципом цивилизации как системы является *принцип социального порядка*. Главное ее требование к собственным подсистемам и элементам – подчиняться существующим нормам и законам, следовать заданным образцам и поведенческим стереотипам.

Цивилизационной системе необходимо педантичное воспроизведение наличного порядка, для того чтобы успешно выполнять свою репродуктивную функцию. С этой целью создается целый ряд социальных институтов, не допускающих беспорядка, и в первую очередь система государственной власти с ее политико-правовой инфраструктурой, на это же направлена деятельность традиционных регулятивных средств: обычаев, традиций, моральных норм и т. д. (краткий словарь-Философия права).

По Броделю, цивилизация – это «район, культурное пространство, собрание культурных характеристик и феноменов» [5. 186]. Валлерстайн определяет ее как «уникальную комбинацию традиций, общественных структур и культуры, которая формирует ту или иную историческую целостность и которая сосуществует с другими

подобными феноменами» [5. 132]. Даусон считает цивилизацию продуктом «особого оригинального процесса культурного творчества определенного народа» [5. 187].

Разделение человечества на цивилизации имеет не меньшее значение, чем разделение на расы. Если расы представляют собой исторически сложившиеся разновидности человека, имеющие ряд наследственных внешних физических особенностей, которые образовались под действием географических условий и были закреплены в результате изоляции различных человеческих групп друг от друга, то принадлежность к определенной цивилизации отражала исторически сложившийся духовный тип, психологический стереотип, закрепившийся в определенной национальной общности, а также — следствие особых исторических и географических условий жизни и генетических мутаций. Если принадлежность к расе выражалась в цвете кожи, строении волос и ряде других внешних признаков, то принадлежность к цивилизации выражалась, прежде всего, во внутренних, духовных, психических и психологических признаках, самодовлеющих духовных установках.

Конечно же, существует определенная корреляция между разделением людей по культурным признакам и их разделением на расы по физическим признакам. И все же нельзя ставить знак равенства между цивилизациями и расами. Люди одной и той же расы могут быть разделены на разные цивилизации.

Когда речь идет о таком понятии, как «казахстанская цивилизация», точкой отсчета для ее определения хотелось бы взять слова Даусона. «Современный Казахстан, осмысливая свои цивилизационные основы, стремится к совершенствованию своей правовой системы и строительству правового государства, подчеркивая огромную роль институтов гражданского общества». Ведь не зря выше было отмечено, что ключевым принципом цивилизации как системы является принцип социального порядка.

В современном Казахстане четко вырисовывается тенденция к урбанизации населения. Люди переезжают из сельской местности в города, отрываются от своих корней, идут на новую работу или не работают. В городе они взаимодействуют с огромным количеством незнакомцев и подвергаются новым моделям отношений. Им нужны новые источники идентичности, новые формы стабильного общества и новые моральные устои, которые дали бы им чувство смысла и цели. Что касается деревни, то урбанизированные средства массовой информации проникают туда, начинают и там нарушать сложившиеся устои сельской жизни. Почти вековое пребывание Казахстана в составе Советского Союза оставили свой след в культурном, политическом, экономическом развитии нашего народа и выработали определенную модель его существования. Последние десять лет стремительных социальных перемен установившиеся идентичности разрушились, происходит переоценка «я» и создаются новые идентичности. Это проблема народа, пытающегося построить национальное государство, каковым является Казахстан. А это очень важно, так как когда мы говорим о «цивилизациях», то подразумеваем одну из общепризнанных на сегодня классификаций и одну из групп в ней. Но когда речь идет о «цивилизации», то мы конкретизируем «российская» или «казахстанская». А чтобы говорить в таком ключе, необходимо как минимум, чтобы эта «цивилизация» для начала сложилась как *национальное государство*. То есть необходимым (но не достаточным) условием права называться цивилизации является политическая независимость и суверенитет.

Еще один момент, на котором хотелось бы остановиться, — это вопрос о необходимости доказывать «самобытность казахстанской цивилизации», уникальность культуры — это то, что часто любят обсуждать в СМИ. Самобытность цивилизации в доказательствах не нуждается. Потому что любая цивилизация самобытна точно так же, как неповторима и уникальна любая культура, как неповторим и уникален в его индивидуальности каждый человек.

На наш взгляд, вопрос «самобытности цивилизации» должен быть заменен вопросом «особенности характеров своих духовных ценностей». Мы видим, что именно с этой точки

зрения Запад отличается от прочих цивилизаций. Среди них наиболее яркими являются западное христианство, плюрализм, индивидуализм и верховенство закона, что и позволило Западу создать современный мир. Европа, как говорил Артур М. Шлезингер-младший, является «источником – уникальным источником представлений об индивидуальной свободе, политической демократии, господстве закона, правах человека и свободы в культуре...» [4.513].

По Мелко, цивилизации «имеют некоторую степень интеграции. Их части определяются отношениями между ними и к ним в целом. Если цивилизация состоит из стран, у этих стран будут более тесные взаимоотношения, чем у государств, не принадлежащих к этой цивилизации. Они могут часто сражаться и будут чаще вести дипломатические переговоры. Они будут иметь большую степень экономической взаимозависимости. Эстетические и философские течения будут в таком случае взаимопроникающими» [5. 202]. Вот здесь и возникает необходимость для Казахстана определить ту «группу стран», с которой будут более тесные взаимоотношения. И мы не имеем в виду политические предпочтения. Здесь больше определяющими началами будет духовность, язык, культура, религия. То есть на этом уровне решается проблема идентичности, соотнесенности себя с той группой стран, в составе которой мы можем быть «цивилизационной группой».

В истории изучения общества было немало попыток классифицировать, идентифицировать цивилизации. В разное время выделяли разное количество цивилизаций – и более 30, и 24, и 9 основных цивилизаций. У цивилизаций нет четко определенных границ и точного начала и конца. Люди могут идентифицировать себя по-разному и делают это. В результате состав и форма цивилизаций меняется со временем. Культуры народов взаимодействуют и накладываются друг на друга. Степень, с которой культуры цивилизаций разнятся или похожи друг на друга, так же сильно варьируется. Цивилизации, таким образом, являются многосторонними целостностями, и все же реальны, несмотря на то, что границы между ними редко бывают четкими.

И здесь, в поиске ответа на вопрос о цивилизационной идентичности вообще, ситуация осложняется полипарадигмальностью многих гуманитарных наук. Поэтому хотелось бы вернуться к проблеме определения «цивилизации» (хотя прекрасно понимаем, что дать правильное определение очень сложно). По Адамсу У. «цивилизацию создает уровень развития общества, для которого характерны наличие развитой технологии, хозяйственной специализации, производство предметов роскоши, торговля на дальние расстояния, централизованное управление экономикой, социальная стратификация, города или крупные административные центры, развитые правовые институты, постоянные армии, военные ведомства, специализация вооружений, государственная форма правления, религия олимпийского или монотеистического типа, кодифицированная история, монументальная архитектура и искусство». Такое определение, на наш взгляд, дает больше возможности говорить о «российской цивилизации», «казахстанской цивилизации», «германской цивилизации» и так далее в подобном ключе. Появление и развитие таких цивилизаций возможно в условиях культурной и политической независимости и представляет собой полное развитие творческого потенциала и реализацию идей справедливости, свободы, мудрости, общественного и индивидуального благополучия.

Мы видим, что в академической науке понятие «цивилизация» стало все шире использоваться при формулировании общих культурно-исторических принципов и законов устройства и развития такой сложной структуры, как человеческое общество. Современную эпоху можно охарактеризовать как время, в котором глобальная политика формируется культурными и цивилизационными течениями.

1. Цивилизации. Вып.5. Проблемы глобалистики и глобальной истории. М., 2002
2. Библер В.С. На гранях логики культуры. М., 1997
3. Бохеньский Ю. Духовная ситуация времени//Вопросы философии №5.,2005
4. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М. 2003
5. Тойнби А. Учение об истории. М. 2007

УДК: 316.42

А.В.Косов  
(г. Калуга, Российская Федерация)

## МИФОСОЗНАНИЕ И САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА В ЭТНОКУЛЬТУРЕ

Мифосознание - способ аксиологической интерпретации мира (социально-природной среды), главная задача которой - позитивное самоопределение человека. Особенности мифосознания обусловлены процессами становления вербально-понятийного мышления, причем, мифосознание возникает на той стадии развития человека, когда вербальная речь еще не является ведущим способом общения, а мышление опирается на эмоционально-иконические образы бессознательно переживаемого единства мира. Поэтому мифосознание - аксиологическая, эмоционально-ценностная картина мира, способ ценностной рефлексии, выявления и утверждения своей ценности.

Логика мифоописаний определяется: социальной логикой и характером социальных отношений; логикой отношений реальных явлений, связанных с эмоциональными рефлексиями; логикой воображения (аксиологикой) ассоциативных связей в соответствии с аксиологическими же требованиями; логикой материала, знаковой системы, оформляющей миф. Обозначим вслед за В.М. Пивовевым [22, с. 18], что структура мифосознания включает в себя эмоциональную рефлексия, обобщенные эмоциональные оценки; символы узловых пунктов отношений человека со средой, мифоописания, мифологические сюжеты и мотивы. Так как миф создается воображением, то в нем скрыты истины, невыразимые обычным способом - мыслью-словом. Именно воображение создает мир символов и символических существ, не подчиняющийся в формальной логике (останавливается время, сокращается пространство, прерывается причинно-следственная связь, правда, при этом ничто не исчезает полностью) и спасающий сознание от неопределенности, определяя логику мифомышления. Массовое социальное поведение, подразумевающее необходимость вычленения ориентиров-ценностей для индивида и для массы - плодотворная почва для мифотворчества. Мифы как моделированная реальность, в зависимости от культуральных особенностей среды, выполняют (более или менее эффективно) свою основную функцию – формируют социальную картину мира для своего носителя и потребителя. Таким образом, мифотворчество - закономерно, подвластно действию определенных социальных законов и управляемо.

Мифосознание - одна из наиболее распространенных форм обыденного сознания, когда различия между мифологическим и символическим уровнем обыденного сознания определяются особенностями знакового опосредствования, доминирующими на этих уровнях. Практика (универсальное соотношение человека с окружающим миром) отличается всеобщностью и непосредственностью - одновременно субъективна и объективна, обуславливая инварианты поведения и стереотипы в сознательном отображении реальности. Разнообразие условий и форм взаимодействия человека с миром проявляется в действенности и активности фантазии, причем это запечатлено в мифосознании с обуславливанием единства всех мифов и разнообразия конкретного воплощения этого единства. Еще К. Леви-Строс [16-17] предпринимал попытку постичь

такую конкретику в рамках структуралистского подхода к мифу (рассматривая первобытное мышление как иную форму, иной стратегический уровень познания, для которого характерна диалектичность, оперирование бинарными оппозициями [17, с. 152-164]. В этой связи, особенно интересна именно попытка объяснения сути мифа через бинарные оппозиции (вопрос о самой действительности обладает универсальными свойствами, закономерности ее отображения в человеческом сознании также универсальны, но противоречивы в принципе и бинарные оппозиции в объяснении мифа - частное проявление этой противоречивости) и аналогии с языком (миф передается языковыми средствами), распространяемой, по сути, на весьма ограниченную общую область языка и мифа с другими явлениями сознания и практики. Реконструкция возникновения мифомышления (при всей осознаваемой относительности, мифомышление предполагает и мифологический образ действий человека в мифологическом мире) - необходимая ступень гносеологического анализа эволюции сознания, т.к. миф, является, прежде всего, первичной формой сознания, отделившегося от практики.

Единство мифосознания выражается, прежде всего, в самом наличии этапа мифосознания в истории всех народов, повторяемости сюжетов, подобии мифических персонажей, единстве ценностных и познавательных моментов внутренней «поэтики мифа», ведь каждая из этих сторон мифосознания может быть объяснена, преимущественно, единством изначальных характеристик человека и универсальным содержанием первых этапов его социальной эволюции.

Обуховым А.С. [9, с. 133-136] выявлены следующие психологические особенности личности в контексте традиционной культуры: 1. Специфика ценностных ориентаций, превалирование «МЫ» над индивидуальным «Я», позволяющее личности быть более устойчивой, выражены мифологические представления о мире и взаимодействии с ним. 2. Стабильность существования личности обеспечивается традиционной зависимостью от природной, предметной, социальной и ценностно-символической среды, притом, что исторические события и изменения в укладе жизни повлияли на самосознание человека и его взаимосвязи с указанными средами. 3. Самосознание трех поколений сохраняет в себе тенденции традиционности; имя сохраняет свою традиционную значимость, создавая единое культурное пространство через отражение в себе межпоколенных связей по родовой линии; психологическое время личности определяется традиционными временными циклами, религиозными и мифологическими представлениями, притом что противопоставление «МЫ»-«ОНИ» выступает в качестве системообразующего во взаимоотношениях по принципу «свой»-«чужой». 4. Межпоколенные различия связаны с социально-историческими событиями и процессами, отразившимися во всех реалиях бытия. 5. Притом, что наблюдается постепенное развитие индивидуального рефлексивного сознания, выступающего следствием процесса изменения трансляции культурных традиций, общие тенденции воспроизведения традиционной личности сохраняются. Таким образом, вслед за Обуховым А.С., можно сделать вывод о том, что уменьшение значимости для сознания человека традиционной культуры, определенных реалий пространства и интенсивности их использования, лишает мифосознание адекватной модели поведения, приводя к дестабилизации личности в целом. Следовательно, мифосознание является основой для других видов сознания, сохраняясь в практически неизменном (во всяком случае, человек в течение своей жизни почти не замечает этих трансформаций, а другие люди, поколения живут уже в других мифах и также не замечают изменений в них) виде с древнейших времен, одновременно сохраняя и национальную ментальность.

«Ментальность – философско-психологическая категория, характеризующая своеобразное миропонимание, присущее крупным человеческим объединениям: этносам, территориальным и местным общностям, социальным, профессиональным группам и даже отдельным коллективам. Менталитет - тот же образ мира, но в сознании отдельного индивида - члена конкретной группы» [15, с. 576-579]. Так как каждый индивид

представляет собой продукт социализации в конкретной среде, то генезис менталитета следует рассматривать в рамках самобытной культуры, т.к. он порождается ею. Как и культуре, менталитету присущ изоморфизм, он представляет собой некую обобщенную характеристику людей, живущих в конкретной культуре. Складываясь и вырабатываясь исторически, менталитет в каждый конкретный отрезок истории представляет собой: а) совокупность социально-психологических качеств и черт; б) сумму детерминируемых ими поведенческих реакций, совместно выступающих как специфическая целостность, проявляющаяся во всех жизни и деятельности общности и каждого ее члена.

Но культура детерминирует врожденную способность к мыслительной деятельности по двум направлениям: как путем своеобразной организации самого процесса мышления, так и путем создания своеобразной структуры освоения навыков и знаний - через систему восприятия основополагающих ценностей. Менталитет - социальный продукт, базирующийся на мыслительных особенностях биологического индивида, но возникающий под воздействием общественных атрибутов, безраздельно господствующих в группе [15, с. 576-577]. Каждый индивид - всегда носитель какого-то менталитета (этнического, сословного, социального). В детстве ребенок бессознательно воспринимает устоявшуюся внешнюю действительность, в молодом возрасте начинается трансляция индивидуально адаптированных им распространенных в группе способов восприятия мира. По мере накопления «мудрости» у индивида происходят адаптационные изменения менталитета (вследствие подстройки к новым условиям бытия) и сознательная ревизия собственного отношения к реакции на наступившие перемены. Так генезис менталитета сопровождается изменениями индивидуальными для отдельных членов и суммарно-эволюционными для всей группы, в основе своей оставаясь духовно-нравственным монолитом для его носителей. Из диалектической изменчивости вытекает интегральная сложносоставная структура менталитета, она и позволяет многогранно идентифицировать его носителей. Для выяснения состава этой категории, в качестве отправной точки, оттолкнемся от высказанной многими исследователями идеи о сочетании в менталитете статической и динамической частей, имея ввиду устойчивое ядро (определенные духовные ценности и их приоритетный порядок, влияющие на своеобразные мироощущения, самобытность жизненных практик и повседневных идеологий, а также первичные «смыслы», «образы», «образцы» - базисные элементы культуры, формирующие константные модели духовной жизни (переживание, мобилизацию этих смыслов) и этнокультурные архетипы) и изменчивую периферию, которую создают временные, новообразовавшиеся или привнесенные из иных культур ценности, встроенные в традиционно устоявшийся порядок, ценностные ориентации, предпочтения, установки, ожидания, настроения, верования, интеллектуальная мода, духовные потребности, представления, нравы и мораль.

По мнению Курсиковой А.Я. [15, с. 577-578] необходимо рассматривать «менталитет» через призму стереотипов, притом не в виде случайного набора, а в виде системы стереотипов взаимосвязанной с какой-то внутренней проранжированной структурой. Речь идет о стереотипах охватывающих все виды человеческой деятельности, присутствующих во всех сферах жизни, детерминирующих ее. Функция защиты групповых ценностей неизбежно требует от индивида пусть периодического, даже импульсивного, но необходимого обращения к сознательной вербальной форме трансляции ценностей своей группы. На этом базируется функция самоидентификации и межгрупповой дифференциации, т.е. оценочного, на уровне принятых в группе понятий и шаблонов, сравнение своего и чужого сообщества». Именно стереотипы являются главнейшими составными элементами менталитета, обуславливая его как основной этнодифференцирующий признак (носитель и транслятор группового своеобразия) эволюционизированные стереотипы детерминируют менталитет.

Менталитет «подстраивает» под себя абсолютно все богатство духовной сферы, способы и стили проявления эмоций, приоритетные ценностные установки, морально-

нравственные нормы, восприятие и отношение к юридическим законам в личной жизни и воздействие государственных институтов на личную жизнь вообще. Менталитет – всеобъемлющая, наиболее показательная этнодифференцирующая характеристика индивида. Многими исследователями отмечалось достаточная степень близость. Обыденного мышления современного человека, по своим структурным и содержательным особенностям мифологическому, притом, что рациональные знания и научные сведения в обыденной жизни людей организованы во многом как мифы, существуют, скорее как убеждения, но не как знания. Близким понятию «обыденного сознания» является понятие менталитета, часто рассматриваемого как «некая интегральная характеристика людей, живущих в конкретной культуре, которая позволяет описать своеобразие видения этими людьми окружающего мира и объяснить специфику их реагирования на него» [10, с. 164-169]. Весьма распространенным на уровне научного и обыденного знания является понятие национального менталитета, сходным с которым по смыслу, (по мнению Е.В. Улыбиной [27]), является термин «народный менталитет» - «реально функционирующее сознание, не опредмеченное в трактатах, в литературных и философских произведениях» [23, с. 66].

Менталитет включает в себя совокупность принятых и, в основном, одобряемых обществом взглядов, мнений, стереотипов, форм и способов поведения. Понятие менталитета уже понятия общественного сознания, т.к. характеризуя специфику, содержательную сторону сознания относительно общественного сознания других групп людей, «войдя в структуру индивидуального сознания, он с большим трудом оказывается доступен рефлексии. Обыденное сознание проходит мимо феноменов менталитета, не замечая их...» [30, с. 370]. А.В. Петровский менталитет рассматривает как форму интеграции сознательного и бессознательного в структуре личности, как уровень, связывающий индивида с социумом разной степени общности, при этом общечеловеческое начало, противопоставляясь специфическим особенностям менталитета, служит основой преодоления косности, свойственной менталитету. Вместе с тем, менталитет не определяет фатально систему ценностей индивида. А.В. Петровский указывает, что «менталитет общности и сознание индивида, члена этого общества, создают единство, но не тождество» [30, с. 370]. По мнению Е.В. Улыбиной [27], особенности обыденного сознания, через которые социальный менталитет становится принадлежностью сознания личности, как раз и позволяют субъекту не совпадать полностью с принятыми в обществе установками, расшатывать их и делать пригодными для жизни.

Обобщая результаты исследования российской ментальности К.А. Абульханова-Славская отмечает, что ее первой характеристикой оказалось «преобладание морального сознания - моральных представлений над политическими и правовыми (но нельзя сказать, что и над экономическими). Это не представления о добре и зле, ... а, прежде всего, чувство ответственности и совесть» [1, с. 23]. В российском менталитете моральные представления, преобладающие над правовыми, приобретают специфический «конвенциональный» характер, основываясь на некотором условном соглашении типа «ты - мне, я – тебе» [1, с. 23].

В качестве одной из важнейших характеристик российской ментальности К.А. Абульханова-Славская называет неразрывную связь представлений о «Я» с представлениями об обществе. Так, Г.Э. Белицкой были получены данные о том, что исходным параметром оценки себя в отечественной ментальности является параметр «Я-общество», «Я-социум», а не обычный параметр «Я – другой» [4]. По мнению К.А. Абульхановой [1, с. 23] «в отечественном фактически тотемном самосознании, государство предстало как некий гобсоновский «Левиафан», с которым каждый оказался связан лично, непосредственно и нерасторжимо».

И.Г. Дубов, отмечает, что «осознаваемые элементы менталитета тесно связаны с областью бессознательного (а может быть, и базируются на ней), понимаемого как коллективное бессознательное» [11, с. 21]. Таким образом, идя от первопричины

(психофизических свойств материи и психофизиологии человека), можно определять специфику явления: а) как таковую, сущностную, б) в пределах конкретной культуры, в) в отношении конкретных социально-бытовых, ментальных проявлений. И.С. Вдовин [6, с. 265] и его коллеги актуальными сочли именно последние позиции. Очевидно, что личность будет проявлять свои сущностные начала, специфические способности в сферах практики, организованной в ритуальную деятельность, и ментальности, оформленной в мировоззренческую систему [28, с. 101].

Исследование различных сторон отечественной ментальности в кросс-культурном и динамическом аспекте проводилось в лаборатории К.А. Абульхановой-Славской, предметом специального изучения В.В. Знаковым [12-14] были представления о правде и лжи, репрезентации интеллектуальности (Н.Л. Смирнова [24-25]), представления о порядочности, счастье (И.А. Джидарьян [9, с. 13-25]), осознаваемых и неосознаваемых аспектах жизненного пути личности (Т.Н. Березина [5]). Березина Т.Н. [5, с. 313-323] рассматривает соотношение осознаваемых и неосознаваемых аспектов жизненного пути личности, и анализ экспериментального материала позволяет автору сделать вывод о том, что сознательное и неосознаваемое отражение человеком собственного прошлого, настоящего и будущего существенно различаются. На сознательном уровне человек ориентируется преимущественно на бытующие в обществе, социально принятые ориентиры, а на более глубоком - на более экзистенциальные и физиологические события. Российскому обществу сегодня, как никогда, нужна общая идеологическая платформа, выстроенная на фундаменте российской ментальности, понимаемой как духовно-психологический способ мировосприятия и освоения окружающей действительности. При этом необходимо учитывать, что российской ментальности и сегодня свойственны идеи общинности, справедливости, патриотичности, прагматического, а ориентированного на идеальные цели, образ жизни. Российский менталитет имеет методолого-мировоззренческий фундамент исследования, притом, что часто рассматривается как обновленная идея евразийства, синтеза полярных ценностных ориентаций.

Так, по мнению Ю.Н. Голицына [7, с. 43] идее «прогресса» как стяжательства, русская духовная экономическая культура противопоставляет идею преображения жизни через преодоление греховной основы человека путем самоотверженного подвижнического труда. Труд в православной этике русского человека является безусловной добродетелью, исполнение которой - высшее жизненное наслаждение, посредством чего человек приближается к Богу, преодолевая свою греховную основу. Анализируя характер великороссов академик В. Безобразов выделял следующие его черты: 1) чувство меры; 2) практический расчет; 3) самообладание в сложных жизненных ситуациях; 4) трезвость характера, не позволяющая увлекаться чувствами и страстями, удаляющими его от поставленной задачи; 5) сила воли [9].

Так как под качественной характеристикой образа понимается свойство, присущее образу, определяющее его видовое отличие от других объектов психического мира, то этнические представления (и стереотипы) - феномены образного отражения, рассматриваемые непосредственно через относящиеся к ним перцептивные категории. Эмоционально окрашивается, выраженное в образной форме, психологическое отношение к субъективному знанию о народе, причем образ своего народа имеет более выраженную «эмоциональную окраску». В результате образ своего народа становится более сложно структурированным, а некоторые его компоненты не осознаются – сознательной же актуализации подлежит лишь «потребностный» для ситуации ряд образов.

Кроме того, складывалась весьма противоречивая картина: кристальная честность, взаимное доверие, ответственность, инициативность, цепкий ум и знание, стремление к культурным достижениям, проявление национального соседствования с «негативными» проявлениями черт российского характера: мечтательность, максимализм и радикализм, отсутствие размеренности в работе, отсутствие и невозможность надежных прогнозов, комплекс неполноценности, уравнительность, государственный патернализм, терпение,

расточительство и пьянство, отсутствие законопослушности.

Однако, при всей противоречивости русского характера природа и история сформировали его самодостаточным и сбалансированным. Многие можно объяснить тем, что роль русского человека в системе экономических отношений во все периоды истории России сводилась к тому, что он был данником, тягловой силой, маленьким винтиком огромной государственной машины, притом фактически никогда не был хозяином. Логическим следствием российской истории стало закрепощение личности, ее постоянное подавление, холопское подчинение власти, формирование «рабского» менталитета – депрессивной личности.

Ядро национального менталитета образуют этнокультурные архетипы, в этнокультурных архетипах сконцентрирован коллективный опыт народа, их актуализация включает этот опыт в новый социально-исторический контекст. Этнокультурные архетипы выражают народные чаяния, мечты, идеалы и цели, а мобилизация патриотического сознания предполагает активное осмысление российских этнокультурных архетипов, являясь значительным условием сохранения самобытности и целостности национальной культуры. Система ценностей и норм российского менталитета предопределяет характер поведения людей, задавая определенные мотивационные требования субъектам деятельности, являющихся одновременно субъектами ментальности. Главное при этом, чтобы коренные ценности и смыслы, присущие менталитету субъекта духовно-практических преобразований и выступающие средством его самоидентификации, средством его самодеятельности, не «изымались» насильственно из духовных структур, тем самым не дезориентировали его.

Таким образом, для контрастной картины современного состояния российской ментальности становятся типичны негативизм оценок, недоверие к институтам власти, снижение порога нравственных оценок и т.п. При этом для российского менталитета исторически свойственно доминирование духовных ценностных ориентаций над материальными, общественных над частно-индивидуалистическими. Национально-государственная идеология должна базироваться на системообразующих ценностях российского менталитета – нравственной духовности, патриотизме, коллективизме и т.д. Легитимизация как вид социального принуждения ценностей прагматизма на практике и в идеологической интерпретации определяет сегодня специфику содержания и структуры российского менталитета: нарушение его внутренней целостности (переход коренных, свойственных для россиян ценностей в «латентное» состояние, на глубинные уровни массового сознания) и пр.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Абульханова-Славская К.А. Российский менталитет: кросс-культурный и типологический подход // Российский менталитет: вопросы психологической теории и практики. - М.: ИП РАН, 1997, - С. 23.
2. Ахромович В. Школа молитвы // Наука и религия. - 1991. - № 10. - С. 24-27.
3. Бахтияров О. Повстанец. // Родина 2003, № 4. – С. 21-24.
4. Белицкая Г.Э. Типология проблемности социального мышления. Автореф. дисс. к. психол. н. - М., 1991.
5. Березина Т.Н. Жизненный путь личности: осознаваемые и неосознаваемые аспекты // Российский менталитет. - М: РАН, 1997. - С:313-323.
6. Вдовин И.С. Заключение.// Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX - начала XX века). – Л., 1981. - С. 265.
7. Голицын Ю.Н. Предпринимательство и русский характер // Русский предприниматель. 2001. - № 11. – С. 43.
8. Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. - М., 1910.
9. Джидарьян И.А. Представления о счастье в русском менталитете. // Психологический журнал. - 1997. -№ 3. - С. 13-25.
10. Дубов И.Г. Изучение менталитета россиян. // Ежегодник РПО: Мат-лы 3-го Всеросс. съезда психологов: в 8-ми тт. – СПб.: СПбГУ, 2003. – Т. 3. - С. 164-169.

11. Дубов И.Г. Феномен менталитета // Вопросы психологии. - 1993. - № 5. - С. 21.
12. Знаков В.В. Неправда, ложь и обман как проблемы психологии понимания. // Вопросы психологии. - 1993. - № 2. - С.9-16.
13. Знаков В.В. Половые различия в понимании неправды, лжи и обмана. // Психологический журнал. - 1997. - № 1. - С. 38-49.
14. Знаков В.В. Правда и ложь в сознании русского народа и современной психологии понимания. – М.: ИП РАН, 1993.
15. Курсикова Я.А. Менталитет как многогранная психологическая характеристика индивида. // Ежегодник РПО: Мат. 3-го Всеросс. съезда психологов. В 8-ми тт. - С.-Пб.: С.-ПбГУ, 2003. – Т. 4. – С. 576-579.
16. Леви-Стросс К. Структурная антропология. - М.: Наука, 1985.
17. Леви-Стросс К. Структура мифов. // Вопросы философии. - 1970. - № 7. - С. 152-164.
18. Мещерякова Э.И. Персональный миф и психологическое консультирование. – Томск: ТГУ, 2001. – 178 с.
19. Мухелишвили Н.Л. Психология отношения к нумеральному (личностные предпосылки религиозного опыта). Дисс ...д. психол. н. - М., 1993.
20. Налимов В.В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. - М.: Прометей, 1989. - 286 с.
21. Обухов А.С. Личность в контексте традиционной культуры. // Ежегодник РПО: Мат-лы 3-го Всеросс. съезда психологов: в 8-ми тт. – СПб.: СПбГУ, 2003. – Т. 6. - С. 133-136.
22. Пивоев В.М. Мифосознание как способ освоения мира. - Петрозаводск, 1991. - С. 18.
23. Попова И.М. Социальные представления в обыденном сознании. // Социологические исследования. - 1991. - № 11. - С. 66.
24. Смирнова Н.Л. Психологические особенности русской волшебной сказки // Российский менталитет: вопросы психологической теории и практики. - М.: ИП РАН. – 1997. - С. 281-312.
25. Смирнова Н.Л. Социальные репрезентации интеллектуальности (на примере российской выборки) // Психологический журнал. - 1994. - № 6. - С. 51-60.
26. Токарев С.А. Ранние формы религии. - М., 1990.
27. Улыбина Е.В. Обыденное сознание: структура и функции. - Ставрополь: СГУ, 1998. - 208 с.
28. Харитонов В.И. Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик. // Этнографическое обозрение. - 2004. - № 2. - С. 101.
29. Элиаде М. Космос и история. - М., 1987. – С. 29.
30. Ярошевский М.Г., Петровский А.В. История и теория психологии. – 1993. - Т.2. - С. 370.

УДК: 316.752

**Н.С.Чернякова**  
(г. Санкт-Петербург, Российская Федерация)

## **ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВАНИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

Одно из противоречий современного поликультурного общества состоит в том, что интенсивные межкультурные взаимодействия и интеграция различных субъектов культуры в рамках новых социокультурных общностей сопровождаются не менее интенсивной самоидентификацией всех взаимодействующих субъектов в качестве автономных, самодостаточных и уникальных.

Это противоречие выражает сущность нормально развивающейся поликультурности в той мере, в какой поликультурность общества как целостной системы отношений и форм совместной деятельности людей является функцией именно множественности субъектов культуры, реально существующих в данном обществе и осуществляющих устойчивый обмен деятельностью между собою. В конечном счете, существование поликультурности возможно лишь при наличии реальной множественности субъектов

культуры, осознающих и поддерживающих свою самоидентичность, или идентичность самому себе. Многообразие проявлений культуры субъекта любого уровня организации: общества, этноса, социальной группы или отдельного индивида, – не может перейти границу самоидентичности субъекта культуры, ибо, утрачивая свою идентичность, данный субъект превращается в иного.

Вот почему вполне оправдана озабоченность субъектов культуры сохранением и упрочением своей идентичности. И тем более оправдана, что самоидентификация представителей молодого поколения в условиях неизбежной глобализации и унификации всех аспектов жизнедеятельности, в агрессивной среде общества потребления слишком часто превращается из формы становления самосознания и механизма интериоризации норм и образцов культуротворческой деятельности предков в наиболее эффективное средство достижения сиюминутного материального благополучия. Подобная самоидентификация практически уничтожает саму возможность превращения молодежи в носителей культуры старшего поколения и разрушает тем самым автономию и самоидентичность той культуры, субъектом которой старшее поколение является.

Вместе с тем, необходимо учитывать, что самоидентификация в качестве уникальных и автономных субъектов культуры может стать непреодолимым препятствием на пути межкультурного диалога, который возможен лишь тогда, когда различные субъекты идентифицируют других в качестве себе подобных субъектов, а самих себя – в качестве подобных другим.

Все действительные противоречия и трудности межкультурного диалога возникают и существуют не столько потому, что другие не признают нашей идентичности (этнической, профессиональной, религиозной и проч.), сколько потому, что другие не идентифицируют нас в качестве себе подобных существ. Происходит это потому, что реальность социокультурных различий между отдельными индивидами, социальными группами и сообществами абсолютно очевидна на уровне здравого смысла и не требует для своего обнаружения никаких специальных средств и методов. Напротив, общие, а тем более – универсальные черты человеческого способа жизнедеятельности скрыты под напластованиями всевозможных различий и не являются объектом непосредственного восприятия.

Каждый социальный институт формирует идентичность ограниченного типа, поскольку превращает социальное существо из представителя человеческого рода в представителя вполне конкретной социальной общности: семьи, этноса, класса, профессиональной группы и т.д. – и требует интериоризации основных особенностей и образцов поведения различных, но отнюдь не универсальных субъектов культуры. При этом культивирование любых различий если и не уничтожает, то делает практически невидимой общность культур, а следовательно, препятствует установлению диалогических, партнерских отношений между ними. Напротив, потребность в общении и совместной жизнедеятельности становится основой для самоидентификации различных субъектов культуры в качестве представителей единой, общечеловеческой культуры, которая выступает как момент тождества автономных идентичностей и осознается ими как метаидентичность.

Важнейшую роль в формировании метаидентичности играет постижение универсального ценностно-смыслового содержания человеческой культуры.

Несмотря на то, что термин «ценность» встречается сегодня едва ли не в каждом тексте о культуре, нельзя не видеть, что общим итогом более чем столетнего развития аксиологии стало существенное удаление смысла термина «ценность» от тех фундаментальных проблем человеческого бытия, осмысление которых и породило когда-то неокантианское учение о ценностях.

Формально-логическая некорректность таких трактовок, при которых к «ценностям» причисляются и полезные вещи, и конечные цели, и нормы, и стандарты, и вообще – любые явления материальной и духовной культуры, не дает возможности анализировать

с помощью подобного «понятия» ту реальность, онтологический статус которой связан с логикой самообоснования сознающего-себя-бытия. Расширение объема понятия «ценность» путем низведения сущности ценностей до уровня значимых явлений не может привести к решению проблем, относящихся к сущности духовной деятельности человека.

*Специфика ценностного отношения* человека к миру состоит в том, что оно есть отношение *смыслополагания*, или смыслотворчества, результатом которого является установление тех *предельных, конечных оснований*, по которым производится оценка всех явлений культуры. Вступая в ценностное отношение с миром, человек осознает предельные основания своей деятельности, устанавливает границы социокультурного мира, его *конечные смысловые координаты*, для отображения которых и вводится категория «ценность».

Онтологический статус ценностей определяется тем, что они являются моментами логики самообоснования человеческого духа (разума) как особой реальности, отличающей человека от животного. Быть ценностью может лишь то, что является элементом смыслового пространства культуры, то, что воплощает в себе конечные цели-смыслы человеческой жизнедеятельности. Отсюда следует, что иметь значение, выступать в качестве цели деятельности и быть ценностью – это в принципе не одно и то же.

То, что ценности «значат», имеют значение для человека, не подлежит сомнению. Понимание этой сущностной черты ценностей объединяет все аксиологические концепции, даже в том случае, если эти концепции по-разному трактуют способ связи ценности со значимостью. Однако, отождествление понятий «ценность» и «значимость», глубоко укорененное в обыденном сознании, является источником многих проблем в аксиологии, ибо уводит познание в сторону от понимания того специфического рода сущностей, каковыми являются ценности.

Ценности представляют собою особый род значимостей именно потому, что удовлетворяют фундаментальную потребность сознающего-себя-бытия в осмысленности существования, или обоснованности целей деятельности. Никакое иное материальное или духовное явление, кроме того, которое и отражается в понятии «ценность», не может удовлетворить этой насущной и глубочайшей потребности человека как сознающего-себя-бытия. Только сознательно положенные самим субъектом конечные цели становятся элементами смыслового пространства человеческого бытия, или фундаментальными ценностями.

Если сами ценности и могут рассматриваться как результаты оценки по значимости, то объектами оценки в этом случае выступают только и исключительно конечные основания оценочных суждений. А эти основания устанавливаются субъектом социокультурной деятельности в результате *свободного полагания смысла*. В качестве конечных оснований человеческой деятельности ценности не могут быть обоснованы никакими иными, более высокими или фундаментальными целями, ибо являются в рамках культуры такими конечными и самодовлеющими целями, относительно которых вопросы «Для чего?» или «Зачем?» могут иметь лишь один ответ: «Для того, чтобы быть человеком, а не животным».

Если мы рассматриваем ценности как конечные цели-смыслы человеческой деятельности, как моменты логики самообоснования сознающего-себя-бытия в качестве субъекта социокультурной деятельности, то для нас оказывается бессмысленным их деление на положительные и отрицательные, материальные и духовные, на «ценности-цели» и «ценности-средства».

Каждая из ценностей есть самоцель и не может быть средством достижения чего бы то ни было, кроме самой себя. Если ценности и можно отождествить с целями, то лишь – с конечными, т.е. такими, которые являются целями «самими по себе», несут в себе собственное обоснование и именно поэтому становятся основаниями для выбора любой другой цели. Иначе говоря, ценности – это не просто цели (предпочитаемые объекты или образы желаемых результатов), а те *основания*, которые делают возможным выбор

цели.

Введение таких дополнительных определений, как *внутренние, высшие, базовые, фундаментальные, основные* и т.п. для *Истины, Добра и Красоты* лишь подчеркивает их исключительность и свидетельствует о возможности вывести все иные «ценности» из трех фундаментальных, не поддающихся, в свою очередь, сведению к чему-либо иному или друг к другу. В конечном счете, именно устойчивая культурно-историческая традиция, наделяющая Добро, Красоту и Истину *особым статусом* в структуре духовного мира человека, подвела философов в XIX веке к идее существования особых феноменов, получивших наименование «ценности».

Вопрос о том, почему существует только три ценности, подобен вопросу о том, почему физический макромир трехмерен. Ответ на оба вопроса может быть только таким: и физический, и социокультурный миры таковы, каковы они есть, даже если мы не знаем, почему они именно таковы. Существенно то, что сам факт трехмерности этих миров можно считать установленным.

В отношении социокультурного мира этот факт означает, что, во-первых, ценностно-смысловое содержание любого социокультурного явления определяется по формам воплощения в нем Истины, Добра и Красоты и что, во-вторых, в любом социокультурном явлении эти формы являются неразрывно связанными, но различными измерениями ценностного содержания. Определяя ценностное содержание каждого отдельного явления по трем ценностным основаниям одновременно, мы получаем «объемную» информацию, не сводимую ни к одному из ценностных оснований в отдельности.

Ценности – это универсалии человеческого существования, в которых выражается социальная сущность человека и у которых нет альтернативы в рамках социокультурного мира. Свобода ценностного самоопределения ограничена самой спецификой социокультурной формы существования, неотъемлемым элементом которой ценности являются. Человек просто перестает быть человеком, «не выбрав» ценности в качестве конечных целей-смыслов своего бытия, ибо принадлежность каждого конкретного индивида к социокультурному миру определяется не фактом рождения от человеческих существ, а мерой усвоения именно социокультурной, а не биологической формы существования. В этом смысле – ценности не могут быть объектом выбора. И если Сартр был прав, говоря, что ценность есть смысл, который мы выбираем, то прав лишь в той мере, в какой «выбор ценности» есть выбор самого себя в качестве человека, а не животного. Если этот «главный выбор» сделан, все остальные результаты человеческой деятельности, в том числе – и объекты выбора, осуществляемого в процессе оценки по ценностному основанию, располагаются в границах культурного мира и выступают не чем иным, как формами воплощения ценностей.

Многообразие человеческой жизни обусловлено в том числе и тем, что ценности обладают неисчерпаемым запасом форм воплощения и что среди этих форм не существует абсолютно высших или абсолютно низших. Даже познание сущности Истины, Добра и Красоты не влечет за собою познания всех возможных или всех реально осуществленных форм их воплощения и не дает однозначных критериев для непосредственного усмотрения *степени воплощенности* той или иной ценности в конкретном явлении или поступке.

Собственно, *порядок, последовательность, способ воплощения ценностей*, характеризующий жизнедеятельность индивида, социальной группы, этноса или общества в целом, и образует то, что можно именовать *ценностной ориентацией* субъекта культуры. Ценностная ориентация указывает как на явления, которые рассматриваются субъектом той или иной культуры как реальные формы воплощения Истины, Добра и Красоты, так и на санкционированные в рамках данной культуры способы достижения ценностно-содержательных результатов.

Если мы рассмотрим культуру такого субъекта, как этнос, то увидим, что те параметры, которые именуются *этническими константами*, обнаруживаются именно в способе реализации ценностной регуляции и специфических для каждого конкретного

этноса формах воплощения ценностей. Этнические константы выступают тем дифференцирующим признаком, который характеризует устойчивые, повторяющиеся, передаваемые из поколения в поколение как на уровне бессознательно воспроизводимой этнокультурной парадигмы, так и на уровне осознанных идеологических установок формы воплощения ценностей в жизнедеятельности конкретного этноса. Именно этнические константы определяют способ реализации ценностной регуляции, или реальную конфигурацию воплощения ценностей, которая может именоваться ценностной ориентацией этноса и которая неотделима от жизнедеятельности этого этноса в той же мере, что и этнические константы.

Соотношение между ценностными ориентациями и этническими константами подчиняется закономерностям соотношения содержания и формы: этнические константы образуют внутреннюю форму ценностной ориентации и определяют «естественные границы» ее изменчивости. Изменения ценностной ориентации этноса не могут переходить границ, положенных спецификой этнических констант данного этноса, а принципиальное изменение ценностной ориентации может означать лишь коренное изменение этнических констант, что равнозначно уничтожению этноса как такового. Отсюда следует как невозможность «ценностной нейтральности» этнических констант, так и невозможность для любого этноса принять любую ценностную ориентацию. Напротив, самоидентичность этноса как субъекта культуры и социокультурное единство внутриэтнических групп определяются именно спецификой этнических констант, явленных в ценностных ориентациях данного этноса.

*Идеал* – это образ такого результата социокультурной деятельности, ценностное содержание которого оценивается в рамках той или иной культуры как наивысшее. Идеалы входят в сферу сущего именно как идеалы, как должное и не теряют своей идеальности при осуществлении, так как само это осуществление не ведет к уничтожению идеальной формы существования идеала, но состоит лишь в преобразовании сущего (как материального, так и идеального) на основе идеального прообраза, т.е. в соответствии с идеалом.

Трехмерный мир культуры бесконечно многообразен как в своих ценностных проявлениях, так и в тех параметрах, которые не требуют от человека ежеминутных оценок по конечным основаниям.

Существенное различие между ценностными и любыми иными оценками состоит в том, что *оценки по ценностным основаниям* выявляют соответствие или несоответствие оцениваемого явления основным параметрам социокультурного мира, в то время как оценки по всем иным основаниям устанавливают соответствие или несоответствие явления тем или иным частным образцам и стандартам культуры.

В качестве конечных целей-смыслов культуры, ценности обладают бесконечной информационной емкостью, избыточной по отношению к каждой конкретной жизненной ситуации, поступку или произведению человеческой деятельности и несоизмеримой с сиюминутными деяниями человека по масштабу.

Перечисление, классификация, ранжирование, систематизация и проч. и т.п. всего того, что становится объектом оценочного отношения, не влияет на число самих ценностей, которые остаются теми основаниями, по которым производится оценка и выявляется ценностное содержание *любых* явлений действительности.

Это значит, что ни экономические или политические институты, ни системы идей или технические достижения, ни поступки людей или исторические события не являются «ценностями» сами по себе, но обладают ценностным содержанием в той мере, в какой являются формами воплощения человеческой ориентации на конечные цели-смыслы культуры, которые единственно и достойны имени «ценности».

Возможность практически бесконечного многообразия конкретно-исторических интерпретаций и форм воплощения ценностей обеспечивает единство человеческого рода и преемственность в развитии культуры. Ценностный императив, требуя ориентации

социокультурной деятельности человека на Истину, Добро и Красоту, не предопределяет ни культурно-исторических идеалов воплощения ценностей, ни конкретных образцов или стандартов человеческой деятельности.

Бытие в качестве человека не предопределяет любви исключительно к классической музыке или восточной поэзии, не ограничивает человека в выборе научного направления или религиозного верования, не толкает на жертвы во имя коллективизации или во славу свободного предпринимательства. Все это и еще многое другое определяется индивидуальными особенностями, вкусами, историческими условиями, экономической необходимостью и прочими факторами.

«Пробный камень» ценностной ориентированности – это не само по себе содержание предпочитаемого явления, к какой бы сфере социокультурной или природной реальности это явление ни относилось, а факт признания Истины, Добра и Красоты высшими смыслами человеческого существования и отношение к ним как к тому желаемому и чтимому, что должно воплощаться во всех продуктах культуры, в той мере, в какой они произведены человеком как субъектом сознательной, целесообразной, социально регулируемой деятельности, а не близким родственником приматов.

Принципиальная неиерархичность как самих ценностей, так и форм их воплощения обусловлена самоотжественностью смыслополагающей деятельности в любом из конкретных воплощений конечного смысла. Единство сущности смыслополагания делает ценности равнозначными, равноценными; равновеликими и не противоречащими друг другу.

Реальные конфликты между людьми и социальными группами происходят отнюдь не потому, что они обладают различными системами ценностей, а потому, что люди либо (1) пытаются навязать свое собственное понимание ценностей и способов их воплощения всем остальным, либо (2) не придают реального значения ценностям, руководствуясь лишь экономическими интересами, политическими амбициями и чувством национальной нетерпимости.

В первом случае, если что-то и объединяет противостоящие друг другу социальные силы, так это искренняя вера в существование именно единых для всех людей ценностей и твердая уверенность представителей каждой из противоборствующих сторон в том, что только их собственный образ жизни и мышления является подлинно истинным, прекрасным и нравственным. Именно эта вера в существование единых для всех ценностей побуждает людей к спорам и реальной борьбе с оппонентами, питает их надежды на переубеждение всех остальных и на возможность достижения того, чтобы все люди любили и ненавидели то же самое, что любят и ненавидят они сами. Что касается второго случая, то он является следствием бессознательного усвоения социокультурной формы существования, но остается, по существу, не более чем имитацией этой формы, наполненной реально не ценностным, а природно-биологическим содержанием.

Нет и не может быть никакой социальной опасности в существовании конфликтующих ценностных ориентаций до тех пор, пока за носителями каждой из них признается право выдвигать и отстаивать собственное понимание сущности и способов воплощения Истины, Добра и Красоты, даже если другие люди считают это понимание ошибочным. Но исключительно опасно культивировать брутальность, прорывающуюся сквозь социокультурные запреты, под именем «другая система ценностей».

Сам факт наличия не просто различных, а именно конфликтующих ценностных ориентаций свидетельствует о том, что ценностная регуляция прямо противоположна простой оценке в соответствии с теми или иными стандартами предпочтений или вкусами. О вкусах действительно не спорят, а если спорят, то не о вкусах, а о том, что вкусы определяет, что выходит за узкие рамки любых стандартов и образцов, что не может быть «своим» или «чужим», «нашим» или «вашим», «моим» или «твоим».

Носители конфликтующих ценностных ориентаций ведут спор об общезначимом, общечеловеческом, универсальном, ибо то, что не является таковым, ценностью быть не может.

*Секрет ценностной регуляции* человеческой деятельности в том и состоит, что, подобно генетическому коду, она *всегда объединяет*, связывает людей и человеческие общности, задает фундаментальные основы единства Человеческого Рода как явления социокультурного, а не природно-биологического. Именно поэтому ценности всегда имеют большее значение, чем все то, что может разделять людей на группы, классы, нации и проч.

Ориентация на ценности обеспечивает преемственность в развитии культуры и саму *возможность диалога* различных культур в историческом пространстве и времени, поскольку мы только тогда и можем вести диалог, когда осознаем свою принадлежность к единому, хотя и бесконечно многообразному, культурно-историческому миру. Именно единая, общечеловеческая ценностная основа культуры дает представителям различных социальных групп и носителям различных культурных традиций надежду на взаимопонимание при любых, сколь угодно существенных, различиях в понимании способов и форм воплощения ценностей.

Однако любые дискуссии о путях, способах или формах воплощения ценностей, о социокультурной значимости различных явлений возможны только до тех пор, пока люди остаются в границах ценностно ориентированного культурного мира, пока они признают наличие в этом мире трех координат – Истины, Добра и Красоты. За пределами этого мира – царство Природы, в котором нет ценностных ориентиров. Поэтому *«презумпция социальности»*, которая должна соблюдаться во взаимоотношениях между людьми, не устраняет возможности «выпадения» как отдельных индивидов, так и отдельных социальных групп из культурного мира в тот момент, когда они утрачивают представление о ценностях как смысловых ориентирах собственно человеческого, а не животного существования.

УДК: 316.37

Г.Г.Салихов  
(г.Уфа, Республика Башкортостан)

## ИДЕНТИФИКАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА: ЦЕННОСТИ, ОРИЕНТАЦИИ, УСТАНОВКИ

К одним из напряженных зон недовольства, протестов и конфликтов в обществе, наряду с социальными, политическими, относится национально-государственная идентификация и интеграция. Но данный вид национальных идентификаций и конфликтов нельзя смешивать с этническими или межэтническими проявлениями. Согласно исследователям, фактор общенациональной интеграции – как политической и экономической, так и моральной сплоченности и идентификации, важной для существования государства, становится болезненно важным в ситуации кризиса государственных образований имперского типа. [1, с.501]. О национальном комплексе, или национально-государственной идентификации говорят как о некоторой системе взаимосвязанных ценностей и установок, ожиданий и символов, поведенческих и эмоциональных стандартов, принимающих большей частью населения, принадлежащего к разным группам.

Элементами национального комплекса и идентификации могут служить общие ориентации по отношению к внешнему миру, к собственной истории, традиции, культуре, этническим анклавам, языку. Все это относится к субъектности национального комплекса, как самовоспроизводящая группа. «Ослабление роли традиций, социальных связей и

обычаев способствует мобильности людей в географическом, духовном и эмоциональном смысле». [2, с.14]. При всех существующих социально-статусных, этнических, конфессиональных различиях, даже в эпоху развития мировых наднациональных связей и признании прав человека как личности, национальная общность продолжает оставаться одной из осей человеческого самоопределения. Ни либеральная концепция примата личности, ни идея наднациональной солидарности, ни дипломатические конструкции мирового сообщества, никакие другие модернизационные модели современности не преодолевают рамки национальной общности, кажущиеся иррациональной с позиций глобализации. Даже объединенная Европа, являющаяся примером современной наднациональной интеграции, продолжает оставаться регионом, разделенным на национальные государства. [1, с.502].

Обращение к феномену национального комплекса в исследовании проблемы идентификации человека в эпоху глобализации относится к ряду важных компонентов, он служит одним из средств ослабления внутренних конфликтов и протестов и их трансформации во внешние проявления. При этом допустимо, что комплекс национальной идентификации может поддерживаться как внутренними, так и внешними факторами. Поэтому, не зря, в большинстве случаев, «предметом Госпрограммы является совокупность политико-правовых, социально-экономических, этнокультурных, экологических, демографических и иных проблем, решение которых призвано обеспечить условия для свободного социального и национально-культурного развития..., укрепления у них национального самосознания, осознания принадлежности к ... этносу». [3, с.27].

Известно, что в ситуации слабости внутренних связей возрастает роль внешнего самоутверждения. Апелляция к внешней угрозе способно национальный комплекс перевести в область возбуждения, усилить идентификацию. Обращение к этому средству может происходить как со стороны властных структур, так и массового сознания. Доводами могут служить апелляции к обидам со стороны различных внешних сил, традиционно объединенных определенными символами. Но линии подобных апелляций не всегда находят пересечения в исследованиях авторов. Согласно концепции национальной идентичности, существующей в литературе, самоопределение нации не исчерпывается поиском общего языка, фольклора или кровного родства. Это может быть связанная система идей и чувств, иррациональные категории национального единства, «врожденные представления» или же это бессознательные стереотипы мировосприятия, присущие членам этнической общности. [4, с.7]. Понятие национальной идентичности сводится чаще к самоидентификации отдельных индивидов, поэтому «извне», по отношению к личности, «разработать» какую-либо идентичность невозможно. Отсюда тупиковость, отмечаемая отдельными авторами, различных попыток путем академических усилий создать некую национальную идею, применительно к определенным этносам. [5, с.107–108].

Но человек одновременно является членом пересекающихся групп и обладателем множества самоидентификаций. Для идентификации человека, индивида, личности и интересующей группы могут быть использованы различные признаки по основным занятиям, роду занятости, должности или иной иерархии. В рыночных условиях складывается конструируемое окружение, где изменения происходят быстро и постоянно. [6, с.346]. Чем сильнее отношения, связывающие социокультурные элементы общества и более функциональны их взаимодействия, прочны идентификационные нормативы, тем устойчивее и жизнеспособнее социум.

Между тем, в ходе глобализационных процессов происходит маргинализация человека и социальных групп, что ведет к углублению дезинтеграции и даже де-идентификации в обществе. В этих условиях трансформации социальной структуры особой проблемой становится процесс социальных отношений человека, самоидентификация индивидов с социальными общностями, этносом. Классовая идентификация, которая культивировалась в доглобализационный период в сознании и поведении человека, уступает место

индивидуальной, внутригрупповой идентификации, присущей эпохе современности. Тогда, социальная стратификация может быть определена субъективно, с оценкой отдельных социальных ролей со стороны индивида. Как отмечает Т.Г. Мухтаров: «Маргинализация происходит всегда, когда человек отрывается от своего социального статуса и/или своих этнических корней (манкурт). Молодое поколение, рожденное и воспитанное вне своей этнической культурной среды должно адаптироваться к другой среде, в ином случае оно деградирует. При этом для родителей этого поколения новая среда не является родной, их адаптация основывается во многом на механическом переносе прошлого ... и ценностей на существующие условия, поэтому их влияние на своих детей ограничено». [7, с.11]. Все это рассматривается в анализе различных видов социальной идентификации человека – социально-групповой, социально-слоевой.

Действительно, объективные процессы социального развития в эпоху глобализации изменили характер идентификации человека. Неоднородность социально-квалифицированного состава людей по-разному сказывается на направлениях идентификации. «...Эрозия функции защиты граждан принизила авторитет государства и лишила граждан причины отождествлять себя с государством, одновременно подталкивая людей к субнациональным и транснациональным группам». [4, с.42]. Осознание ролевых интересов и позиций человека находится в зависимости от масштаба власти, привилегий, денег, возможностей распоряжаться собственностью и управлять экономикой. Явление, при котором люди затрудняются определить свой статус и идентифицировать себя с окружающими, возможно, говорит о маргинализации сознания определенных групп населения. [8, с.51].

В реальной жизни слоевая самоидентификация человека со средним уровнем составляет достаточный процент. На второе место относится процент соотношения человека к слоям между средним и низшим, далее к низшему сословию и внеслоевой группе. Со слоями выше среднего уровня может идентифицировать себя небольшое число индивидов. В то же время отмечают, что социальные притязания человека направлены на идентификацию к высшей иерархии. «Поддержание самоидентификации, включающей сильные элементы мотивации, особенно важно для слабых обществ, которые не могут обеспечить своим членам навязываемые мировыми СМИ уровень жизни и стандарты потребления и нуждаются в нематериальных мотивациях для сохранения капитала и интеллекта». [9, с.751]. Национальной идентичности пришлось уступить место идентичностям групповым и религиозным. Люди стремятся объединиться с теми, с кем схожи, и делят нечто общее, будь то расовая принадлежность, религия, традиции, мифы, происхождение или история. [4, с.37].

При всем этом, следует отметить, что в рамках перемен эпохи глобализации происходит поляризация сознания населения, оказывающая существенное влияние на их идентификацию. С одной стороны идет формирование группы, ориентированной на социальную элитарность, культуру, другой – на социальные низы общества, субкультуру. Подобная «социокультурная идентичность в частности, трактуется как совокупность представлений человека о себе и своем положении в обществе, а также связанных с этими представлениями чувств, оценок и намерений, которые формируются на основании отождествления себя с определенными культурными моделями и ролевыми функциями, с социальными институтами и отношениями. Понятие социокультурной идентичности синтезирует культурные модели и их проекцию в социальные отношения». [10, с.107].

Проблема самоидентификации человека в эпоху глобализации имеет свою существенную сторону, связанную с типами идентификационного поведения социальных групп в различных социальных связях – семьей, коллегами, друзьями, родственниками. Выделяют четыре направления или типа идентичности: профессионально-групповая, общественно-политическая, конфессионально-этническая, семейно-родственная. Каждое из направлений может различаться по степени интенсивности выражения своего признака – низкая, средняя, высшая. Обезличенный индивид. При этом, как отмечает А.А. Зиновьев:

«Отдельно взятый человек вообще не представляет никакого интереса для других, ибо это есть пустая абстракция. Человек есть нечто лишь как частичка социального механизма. Степень его интересности есть лишь степень интересности роли этой частички в механизме». [11, с.40].

Самая высокая степень интенсивности, согласно литературе, присуща семейно-родственной идентичности, далее идет конфессионально-этническая, профессионально-групповая и общественно-политическая. Дифференцируют отношение человека к тем или иным видам идентичностей различные факторы, например, принадлежность к определенному сектору в экономике, социальный статус, материальное положение, возраст. Наблюдается многообразие и многопрофильность проблемы социальной идентификации личности, ее механизмов, направлений, видов. [8, с.53].

Чтобы идентифицировать себя, людям нужны другие. Потребность индивидов в самоуважении ведет к убеждению, что группа, к которой они принадлежат, лучше остальных. Это ощущение зависит от переменчивого благополучия, причем в степени, зависящей от конкретной групповой идентичности. Признание различий не ведет к вражде, все это требует дифференциации. Идентичность приводит сравнения, выявления признаков, по которым группы отличаются друг от друга. Сравнение порождает оценку: чьи признаки лучше или хуже. Если наоборот, то «групповой эгоизм ведет к логическому выводу: все «наши» намного лучше». [4, с.57].

Если идентификация в условиях глобализации связана с уровнем и типом социально-экономической дифференциацией в обществе, с системой социальной реальности эпохи, включая обладание собственностью. Тогда, «тем самым собственность оказывается основанием самоидентификации индивида, отношения между людьми принимают характер обладания, что приводит к превращению людей в вещи». [12, с.26]. Все это сопровождается формированием новой массовой личности, становлением общества массы. В постановке подобной проблемы идентификации человека в условиях глобализации следует исходить из того, что процесс членения общества по социально-имущественным признакам является одним из оснований социального структурирования и социальной стратификации.

Немаловажное значение для идентификации человека имеют отношения между властью, классами и социальными слоями общества – с другой. Но, как отмечают иногда авторы, «существование классов вообще не зависит от существования индивидов, включаемых в них». [13, с.49]. Несмотря на это, определение исследуемой проблемы как зависимости идентификации человека от социально-экономической дифференциации в стране, может предполагать формулировку исходной исследовательской гипотезы.

Скажем, изменения в социально-экономическом статусе человека отражаются в его отношении к политической власти и социальной политике, влияют на состояние его идентификации. С ростом социальной дифференциации потенциально возрастают различного рода противостояния, а это, в свою очередь, заново создает проблемы идентификации. Возможные при этом условия возникновения социальных конфликтов могут определяться не только социально-экономической дифференциацией, но и социально-культурной ориентацией различных групп населения. [8, с.65].

Исследование должно предполагать также философский анализ того, насколько устойчива возникшая социально-экономическая идентификация и дифференциация, на фоне которой происходит становление современного человека. В этих целях можно признать, что социально-экономический статус слабо влияет на отношение человека к правительству, проводимым реформам. В эпоху глобализационных перемен происходит замена одних экономически благополучных имеющих достаточный доход групп другими. В таких случаях рассматриваются проблемы, в которых социально-профессиональные или социально-территориальные группы, характеризующиеся определенным типом изменений социально-экономического положения и доходов, проявляют соответствующие отношения к реалиям бытия.

Отметим некоторую деталь при этом, что «средства массовой информации используют несколько уловок, чтобы показать, что богатство глобально, а бедность ограничена и локальна. Устойчиво распространяется мысль, что каждый сам несет ответственность за свою судьбу, у всех равные возможности и, если они не использованы, если на чью-то долю выпала тяжелая судьба, бедность, голод и прочие несчастья, – то это только результат отсутствия подобающих механизмов или отсутствие собственной доброй воли и решительности. Не трудно здесь усмотреть предельное упрощение проблемы выбора и идентификации личности или группы в современном крайне сложном мире». [14, с.238]. В данном случае, авторами предполагается, что условия возникновения социальных и политических конфликтов могут не всегда определяться только лишь процессом социально-экономической дифференциации, они связаны по существу и социально-культурной ориентацией человека, его идентификацией.

Скажем, что принадлежность человека к определенной социальной группе не является достаточным условием для его идентификации, формирования позитивного или отрицательного отношения к социальным реалиям. Сложившееся обстоятельство, когда часть социальных групп в ходе глобализационных процессов оказывается в затруднительном социальном и экономическом положении, еще не способствует возникновению конфликтов, оказывающих влияние на идентификацию. Но в то же время, согласно литературе, принадлежность социального индивида к социальной группе с большими доходами не всегда может являться условием его лояльного отношения к реалиям жизни. [8, с.66].

На решение проблемы идентификации, формирование позитивного отношения к новым реалиям немалое влияние оказывают ожидания человека на будущее и оценка проводимых реформ. Показателем, не обуславливающим поддержку социальных изменений, является социально-экономический статус. Таким образом, на идентификацию и позитивное восприятие человеком происходящих изменений влияют и субъективные показатели. «Социальное чувство, таким образом, основано на изменении первоначально враждебных чувств в связь положительного направления, носящую характер идентификации». [15, с.817].

Но подобная картина в дальнейшем развитии глобализационных процессов со временем может претерпевать и изменения. Одним из факторов в идентификации человека эпохи глобализации, согласно исследователям, становится социальный статус. Ожидания на будущее в материальном благосостоянии и оценка проводимых реформ могут оказывать уже относительно меньшее влияние на его самоидентификацию. Условием возникновения социальных затруднений, которые выражаются в некотором противостоянии на различных уровнях, нередко служит субъективное восприятие реалий, представленное в ожиданиях и оценках самого человека, его статуса, а не объективные факторы.

Как отмечает Ю.Н. Дорожкин: «...Проанализировав тенденции, сформировавшиеся в национально-культурной политике региона в последние годы, можно сделать следующий вывод: в целом национально-культурная политика в Республике Башкортостан позитивна и направлена на максимальное удовлетворение этнокультурных потребностей народов республики, сохранение и обогащение многонациональной культуры, укрепление межнационального согласия и этнокультурной стабильности в регионе. Однако существуют проблемы, требующие своевременного и адекватного решения с участием федеральных, региональных, местных органов власти и гражданского общества». [16, с.301]. Что касается России в целом, то к началу века отмечалось изменение национально-государственных рамок идентификации. В связи с этим, возможность приобретения нового понятия будет восприниматься как нечто спасательное после периода замешательства и пертурбаций. [1, с.447]. Тенденция самоутверждения новой идентичности, равно как и социальное содержание этого признака получает достаточное основание в начале XXI века. Вместе с тем, именно Россия является способным совершить невиданный технологический, социальный и духовный рывок в качественно иное будущее.[17].

Как пишет Хантингтон, нации и государства должны определить свою национальную идентичность. Всякая нация и национальное государство должны установить для себя, с помощью каких символов они хотели бы выразить свои представления о себе как таковых на индивидуальном и коллективном уровне. Все нации обладают набором стержневых символических элементов, которые служат их гражданам своеобразными критериями истины. Эти символы поощряют лояльность, конкретизируют чувства собственного достоинства и самоуважения, а также создают этическую основу для общественного участия в национальной программе, политике, в функционировании социальных и экономических институтов. [4, с.5]. Разрушение прежних рамок и стереотипов сознания, к которому ведет глобализация при неразвитости структур личностного самоопределения, приводит к возрастанию функций национальной идентичности, включая языковой, исторический, мифологический, этнический.

В связи с этим, «в том, что российская государственная идентичность должна утверждаться, согласны специалисты разных научных школ и направлений. Они расходятся в стратегии и способах ее формирования. Это предмет специального и историографического анализа». [18, с.359]. В условиях доминирующей в массовом сознании негативной и критической составляющей, к которому приводит процесс глобализации, востребованным становится позитив, набор признаков пригодных для составления опорной конструкции в структуре общества. В этом свете наблюдается динамика комплекса самоутверждения нации. В отдельных случаях, его обратной стороной может явиться переживание собственной униженности, которое вполне возможно в эпоху глобализации. К тому же, привлекающим к себе интерес фактором некоторой идентификации человека в современных условиях является его отношение к религии и даже некоторая религиозность.

В рамках обсуждения воздействий глобализации на идентичность нередко поднимаются дискуссии о средствах массовой информации в реализации задач глобализации через навязывание западной культуры, ведущее к потере местных национальных идентичностей. Если сослаться на А.Н Чумакова, то он склонен считать, что «после того как в 1991 г. появилась всемирная информационная паутина – компьютерная сеть Интернет, мир окончательно замкнулся информационно». [19, с.266]. К некоторым заблуждениям группового реализма относят жесткое требование о наличии общего всеобъемлющего мировоззрения, складывающегося под влиянием средств массовой информации. Но демократическому обществу следует исходить из существования различных форм и уровней идентичности, которые должны обладать такой же презумпцией равенства, как и традиционно признаваемые культурные парадигмы и традиции. [20, с.ХХІІІ].

Считается, что проблема идентичности более исследована на уровне вхождения обществ в сообщества менее масштабные, чем в глобальное, например, Европейское сообщество. При этом возникает плюралистическая многоуровневая идентичность. Согласно авторам, как и в случае с европейской интеграцией, в условиях глобализации сохраняются территориальные и культурные границы стран, историческая память отдельных обществ, появляется возможность человеку жить, работать за пределами одной страны, возрастает общность культурных стандартов, складывается возможность стать членом объединенной мировой системы, растет взаимозависимость человечества. [21, с.343–344].

1. Левада Ю. От мнений к пониманию. Социологические очерки. 1993–2000. – М.: Московская школа политических исследований, 2003. – 576 с.
2. Бандурин В.В., Раич Б.Г., Чатич М. Глобализация мировой экономики и Россия. – М.: Буквица, 1999. – 279 с.
3. Киекбаев М. Дж., Шакиров Р.Р. О государственной программе «Башкиры Российской Федерации» // Россия и Башкортостан в условиях глобальных трансформаций: Матер. Республ. шк.-сем. Молод. уч. – Уфа, 2006. – С. 25–31.
4. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон; Пер. с англ. А. Башкирова. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Транзиткнига», 2004. – 635 с.
5. Поварницын Б.И. Опыт советской этнополитики и российская национальная идентичность // Нац. политика и культура в соврем. условиях: Матер. конф. (7 декабря 2006г.). – Уфа: Гилем, 2006. – Ч. 1. – С. 107–112.
6. Заславская Т.И. Социетальная трансформация российского общества: Деятельностно-структурная концепция. – М.: Дело, 2002. – 568.
7. Мухтаров Т.Г. Башкирская молодежь в современном городе: этническая социализация (анализ результ. этносоц. опроса). – Уфа: РУНМЦ, 2002. – 64 с.
8. Социальное расслоение и социальная мобильность / Отв. ред. д. филос. н., проф. З.Т. Голинова. – М.: Наука, 1999. – 191 с.
9. Делягин М.Г. Мировой кризис: Общая теория глобализации: Курс лекций. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: ИНФРА-М, 2003. – 768 с.
10. Абдрахманов Д.М. свобода личности в условиях глобализации. Монография. – Уфа: РИО РУНМЦ МО РБ, 2006. – 168 с.
11. Зиновьев А.А. Глобальный человек. – М.: Алгоритм, 2006. – 448 с.
12. Подзигун И.М. Глобализация и глобальные проблемы: филос.-методолог. анализ. Дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.08, 09.00.11. – М.: РГБ, 2003. – 384 с.
13. Зиновьев А.А. Фактор понимания. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. – 528 с.
14. Сильвестров С. Глобальная модернизация: последствия для человека и общества // Общество и экономика. – 2000. № 5–6. – С. 223 – 240.
15. Фрейд З. Я и Оно: Сочинения. – М.; Харьков: «Фолио», 1998. – 1040 с.
16. Дорожкин Ю.Н. Тенденции государственной политики в сфере сохранения и обогащения многонациональной культуры народов Республики Башкортостан // Приоритетные направл. соц.-экон. Развиг. РБ: Матер. Всерос. конф. (Уфа, 18 ноября 2005 г.)– Уфа: Гилем, 2006. – С. 296–301.
17. Попов И. Американские концепции «обезглавливания» противника. Осёл, нагруженный золотом, как и тысячи лет назад, способен брать крепости // Независимое военное обозрение. 2004. № 10.
18. Дробижина Л.М. Социальные проблемы межнациональных отношений в постсоветской России. – М.: Центр общечеловеч. ценностей, 2003. – 376 с.
19. Чумаков А.Н. Глобализация. Контурь целостного мира: монография. – М.: ТК Велби, Изд-во Проспект. 2005. – 432 с.
20. Бенхабиб Сейла. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / Пер. с англ. ... В.И. Иноземцева – М.: Логос, 2003. – 350 с.
21. Федотова Н.Н. Идентичность // ГЛОБАЛИСТИКА: Международный междисциплинарный энциклопедич. словарь / Гл. ред.: И.И. Мазур, А.Н. Чумаков. – М.–СПб.–Н.-Й.: ИЦ «ЕЛЕМА», ИД «Питер», 2006. – 1160 с.

## ОСОБЕННОСТИ ЭТНИЧЕСКОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ В АССОЦИАТИВНОМ ПОВЕДЕНИИ НОСИТЕЛЕЙ РАЗНЫХ ЯЗЫКОВ

Многоязычие в процессах социального взаимодействия в полиэтнической среде является самым «рельефным» проявлением языкового поведения, фактором, который определяет структуру, частоту, плотность межличностных и межкультурных контактов и одним из «социолингвистических объектов, позволяющим не только давать описания и объяснения, но и строить удовлетворительные прогнозы и модели будущего оптимального развития социума» [2: 187].

В предпринятом нами исследовании психологической структуры значения слова ассоциативный портрет (образ) разновозрастного носителя того или иного языка представляет собой некоторую исходную точку отсчета, которая дает возможность условного отграничения своих от чужих, приписывая и тем и другим соответствующие характеристики.

О том, что ассоциативный образ является базовым элементом, влияющим на конфигурацию этнической идентичности, свидетельствуют и наблюдения Л.Л.Аюповой (см. рассуждения о языковой компетенции и ценностных ориентациях носителей языков в условиях полилингвизма в монографии [1]). Есть основания полагать, что этнопсихологическая, а точнее этнопсихосоциолингвистическая маргинальность, проявляющаяся в сильной или слабой степени, оказывается сугубо деструктивной, если она оказывается в поле устойчивой рефлексии, предопределяемой, в свою очередь, личностными особенностями носителя языка. Поскольку личностные особенности – это не только и не столько ассоциативные характеристики, а их образ, совмещенный с экстралингвистическими состояниями носителя того/иного языка/культуры, то личностные особенности оказываются – и в немалой степени – ничем иным, как ассоциативным образом, существенно влияющим на конфигурацию этнопсихолингвистической маргинальности. Иными словами, ассоциативные портреты («свои» или «чужие»? условное разграничение, введенное в [10]) являются величинами, с неизбежностью влияющими на характер оценки той/иной личностью своего и чужого речевого/неречевого статуса. Кроме того, они дают возможность судить о структуре языкового/речевого сознания.

Безусловно, вопросы формирования тактики такого описания обусловлены и одновременно осложнены неомогенностью той вербальной и невербальной среды, в которой находится носитель того или иного языка/культуры. Так, некоторые исследователи речевого онтогенеза считают, что доминантный язык связан, как правило, с репертуаром социально-психологических ролей билингва: при реализации двуязычных ролей матричный язык все чаще начинает совпадать с доминантным, т.е. в полиязычном социуме кодовое переключение – явление часто встречаемое. Поскольку количество одноязычных ролей и их объем постоянно возрастает, совпадение доминантного и матричного языков становится характерной чертой детского билингвизма. Однако в привычной для него дву-/трехязычной среде формы этого взаимодействия разнообразны, они определяются уровнем его грамматической компетенций в недоминантном языке: на тех участках, где для формирования грамматически правильной структуры его знаний достаточно, он использует в качестве матричного языка и недоминантный язык. Чем менее сбалансировано двуязычие индивида, тем реже недоминантный язык будет играть роль матричного в

высказываниях. На этапах ослабления или стадии утраты билингвальности недоминантный (неродной, чаще второй, или межнационального общения) язык полностью перестает играть эту роль, а переключения сводятся к использованию лишь содержательных морфем контактирующего (гостевого) языка. Поэтому пиджинизированные переключения кодов на раннем этапе речевого онтогенеза являются одним из средств решения проблемы речевого дефицита. Их направленность такая же, как и у заимствований – от Я2 до Я1 (корень Я2 + флексия Я1: *девочкалар*, *игрушкалар* и т.п.). Случаи калькирования в материалах ассоциативных экспериментов мы рассматриваем как подобные направления почти всех пиджинизированных переключений в лексиконе детей-билингвов – от второго к первому языку. При последовательном билингвизме калькированию могут подвергаться структуры и первого, а пиджинизации – структуры второго языка. Вероятно, для детей-билингвов калькирование является одним из видов спонтанного перевода и служит для заполнения лакун в обоих языках.

Этапы убывания билингвальности характеризуются постепенной утратой усвоенного языкового материала на недоминантном языке. Спорной до сих пор остается проблема порядка этого убывания. С учетом характера усвоения детьми второго (русского – для башкир/татар; башкирского/татарского для некоторых русских детей) языка в условиях естественного дву-/трехязычного окружения мы склонны разделять мнение Р.Якобсона о том, что усвоенное раньше и использованное в речи дольше, сохранилось прочнее. Большинство детей-испытуемых усваивали два языка почти одновременно, поэтому убывание билингвальности некоторых из них началось рано, в период дифференциации языков. Отметим, что последнее проявилось в наших наблюдениях и результатах эксперимента довольно противоречиво: с одной стороны, отмечался положительный сдвиг в развитии метакоммуникативных способностей, с другой – разграничение языков по степени востребованности в коммуникации. Недоминантный язык в таких случаях почти полностью вытесняется доминантным языком общения и переходит на уровень пассивного хранения. Снижение билингвальности за счет забывания родного (башкирского/татарского) языка наблюдается при смене ситуации на монолингвальную и потере мотивации использовать родной язык.

Рассматриваемая ситуация осложняется еще и тем, что билингвальная среда является в основном искомой, желаемой, а не реальной средой, состоящей из смешанной речи (в нашем случае – русской, башкирской и татарской). Именно она оказывается средством удовлетворения возникающих в процессе интраэтнического и интерэтнического общения коммуникативных запросов, распадаясь на спонтанное разноязычие и неспонтанное разноязычие сигнализирующего и игрового типов. Эти типы разноязычия обусловлены некими факторами (назовем их условно *пусковыми*), под которыми мы понимаем предрасположенность носителей языка (в частности, испытуемых) реагировать тем или иным образом в зависимости от того, как он оценивает билингвальные словесные знаки: им или безразлична форма, которую они выбирают из двух - трех альтернатив, или они оказывают предпочтение той или иной форме.

При сопоставлении данных ассоциативных экспериментов русского, татарского, башкирского, наблюдений за речью казахов обращает на себя внимание следующий факт. Среди реакций на слова-стимулы ГОВОРИТЬ, ДУМАТЬ, ЛЮБИТЬ мы встречаем ассоциаты, персонифицирующие субъектов. Примечательно проявление среди них в речи, в частности, русских детей социально и ситуативно обусловленных регионализмов типа *нэнэй* (тат. бабушка), *олэсэй*, *картый* (баш. бабушка), *картатай*, *олатай*, *бабай* (баш. дедушка), *апай* (тат./баш. обращение к старшей по возрасту женщине), *ана(мды)* (казах. мать), *бала(ны, -сын)* (казах. мальчик), *бобек* (казах. дитя), *апам* (казах. моя мама), *ата* (казах. отец, дедушка), *ата-анам* (казах. мои родители), *экеңді* (казах. отца), *калындык* (казах. невеста), *шеше(ей)* (казах. – обращение к пожилой женщине; абсолютный синоним *ана* (идеографические синонимы по [8: 29]), то же, что в башк., татарск. *нэнэй*, *олэсэй*) и т.п. В свою очередь, в речи испытуемых башкир и татар наряду с употреблением слов

*эни, эсэй* (мама), часто встречается русское *мама*.

Отмеченное Ч. Фергюсоном на материале шести языков (арабского, маратхи, команчского, нивхского, английского и испанского) явление варьирования некоторой части словаря детской речи включает и факты сходства ряда элементов. Частота встречаемости слов «мама» (*mama, (m)ai, uma, tottu, tata*; по нашим материалам – *эни, эсэй*) и «папа» (*baba, baba, api, da(j), daddy, tata*; *эти, атай*) гораздо большая, чем случайная. Эти реакции иллюстрируют явление «индивидуализации речи» [1: 64] как русскоязычных детей, так и татаро/башкироговорящих детей. Дополним лишь, что интеркультурный характер этноязыкового сознания испытуемых разных возрастных групп отражается в реакциях на общеизвестные реалии, обозначаемые стимулами, и обнаруживает себя в обширных зонах полных или аналоговых совпадений.

Отметим, что в лексическом наполнении ассоциативных полей (АП) указанных глаголов совпадает наличие отдельных высокочастотных ассоциатов не только у русскоговорящих детей младшего школьного возраста, но и респондентов старшего и пожилого возрастов.

Интересными представляются и случаи проявления национально-культурной специфики ассоциатов-обращений и/или названия субъектов. Например, русские дети, как правило, обращаются или называют старших по имени и отчеству – воспитателей, учителей: *Марья Александровна, Альфия Бариевна*. Обращения *тетя* в нашем материале не встретилось. Дети башкиры и татары предпочитают обращаться по формуле «имя + апай/агай» (общепринятое обращение к старшей/старшему по возрасту женщине/мужчине) и в детском саду, и в младших классах школы, в жизни и в быту (такое обращение принято и по отношению к преподавателям студентами филологического факультета башкирской и татарской филологии БашГУ и других факультетов). К экспериментатору обращение было таким же. Эти различия в ответах детей позволяют судить о формировании аксиологических ориентиров в рамках стереотипа, этикета. Сформированность в младшем школьном возрасте поведенческого сценария позволяет детям выбирать формы речевого этикета сообразно не только объективным элементам ситуации, но и национально-культурным формам и особенностям, проявляемым иногда в «формах модификации антропонимов» и обращений к старшим лицам или друзьям-сверстникам [6].

Подобные факты свидетельствуют о стремлении детей к мотивированности и этапе становления этнокультурной личности. Однако этого недостаточно для развития креативного отношения к культуре, в том числе вербальной. По мнению Л.А.Дубровской и И.Г.Овчинниковой, для развития творческого отношения к культуре необходимы варьирование стандартных сценариев и индивидуальная стратегия, что возможно при «общей территории культурного пространства у индивидов одного социума» [7: 79]. Рассмотренные ассоциаты представляют грань довольно сложной, динамичной структуры АП стимулов, связанную со сферой нематериальной культуры. Её специфика обусловлена не только развитием социальных отношений, изменений ценностных ориентаций в развитии социума, а также разницей социальных установок в сопоставляемых культурах. Интерпретация ответов в соответствии с концептуальной схемой, принятой в тюркоязычном, славянском, англоязычном социуме, осуществлялась с ориентацией на стереотипы, правила, этические нормы, идеалы современного общества, хотя мы не отрицаем существование отклонений от этих норм, обусловленных субъективными и объективными факторами.

Своеобразное наполнение имеют реакции детей, идентифицировавших при реагировании на исходный стимул (S) – МЫ ЛСВ<sub>1</sub> – «служит говорящему для обозначения нескольких лиц или многих, включая себя». Дети-башкиры дали такого рода ответы: *миллэт буйынса без татар һәм башкорт* (по национальности мы татары и башкиры), *Карламан ягынан идек* (мы (родом, со стороны) из Карламана); татары – *мы сахаевские*. Реакции, полученные на S-МЫ и Я, представляются своего рода идентификаторами категории этничности, проявляемой на индивидуально-личностном уровне. Степень

выраженности этнического я зависит от того, как человек определяет самого себя, в структуре личностной определенности и в «матрице социальной идентификации», в пределах которой «этнический статус занимает, хоть и существенное, но непостоянное место (эффект ситуативной этничности)» [4: 143] Анализ полученных ассоциатов на обозначенные местоимения показал, что в фиксации личностных характеристик выделяются следующие стратегии: а) эмоционально-оценочные, б) семейно-родственные, в) профессиональные, г) половозрастные, д) этносоциорегиональные характеристики, причем эти результаты были неоднородны в тестируемых языковых группах. Ответы русских на стимул-Я были ориентированы на эмоционально-оценочную стратегию, значительно превышающую ответы башкир и татар. Русские респонденты отвечали для себя на вопрос: «Какой (каков)/какая (какова) я?» Испытуемые башкиры и татары примерно в равных количественных долях дали ответы, ориентированные больше на семейно-родственное окружение, количество их превышает на 9% реакций русских. Показательным в этом отношении является и наполнение ассоциативного поля стимула ЧЕЛОВЕК: башкиры/татары реагировали чаще словами «папа», «мама», «дочь», «сын», «близкий родственник», а русские – «хороший», «умный», «личность».

Профессиональные характеристики в бóльшей степени оказались присущими также группам башкир и татар (разница в количественных показателях примерно 5%). Для них в целом (независимо от возраста) важным является признание в обществе, окружении профессионального статуса опрашиваемых, поскольку это одновременно сопровождается признанием авторитета в социальной группе, а также среди родственников.

Этносоциорегиональные характеристики оказались актуальными для представителей башкирской и татарской национальностей, уступающих по численности русскому этносу. Именно по этой причине информанты башкиры, татары преимущественно детского, школьного, студенческого и пожилого возрастных групп называли себя по признакам этнической и территориальной принадлежности. Сюда же мы отнесли ассоциат, данный ребенком по общности звуковой формы на S – ГОРЬКИЙ (АСЫ) – Ассы – название близлежащей деревни.

Так, моделируя АП исходных слов МЫ и Я, выявляем, что структура этнопсихолингвистического стереотипа стимулов составляют такие компоненты (в порядке убывания по значимости):

а) для башкир и татар – человек, люди, ученик/ученики/школьники, студент/студентка, дочь/сын, родственник, друг/подруга, башкирин(-ка) /татарин(-ка), сосед, близкий, знакомый, личность;

б) для русских – хороший(-ая), умный(-ая), добрый (-ая), ученик/ученики/школьники, студент/студентка, подруга/друг, личность, человек.

Социально-этнический параметр ассоциативного портрета носителя того или иного языка оказался важнее для представителей тюркоязычных групп, чем для русских. Структура этнопсихолингвистического стереотипа башкир, татар на исходное слово Я (МЫ) абсолютно конгруэнтна ответам алтайцев на вопрос «Кто я?» [5: 16]. Целесообразно привести в качестве подтверждения историко-культурной жизнеспособности социально-этнического параметра цитату из работы А.С.Герда «Введение в этнолингвистику»: «Историко-культурные зоны обладают высокой степенью устойчивости... Каждая новая этническая трансформация, каждый новый народ не отвергает существующую культуру, а как бы вписывается, вживается и постепенно вращается в неё. Разные народы приходят и уходят, меняются хозяйственные формы, исчезают археологические культуры и памятники, языки, а историко-культурные зоны остаются и от эпохи к эпохе обретают все большую стабильность и оформленность своего ареала, иногда вплоть до современных политических или административных границ. ...бессмысленными представляются различные чисто эмоциональные споры о первозданной чистоте и неповторимой самобытности того или иного народа или языка. Все такие споры внеисторичны и ненаучны» [3: 126-128].

Как видно из рассмотренных примеров, для носителей исследуемых нами языков характерны типичные модели связей между исходными словами и ассоциатами. При этом лексическое наполнение моделей варьируется: некоторые ассоциации оказались общими для носителей разных языков, некоторые – присущими для носителей только одного языка.

Такие качества, как *нежный* и *ласковый*, закреплены в русском и тюркском языковом сознании только за женщиной (АП на слово МЯГКИЙ), а точнее за её руками и глазами. Сравнивая образы мужчины и женщины можно прийти к выводу, что современные разноязычные информанты (испытуемые младшего дошкольного и школьного возраста, а также студенты) отдают предпочтение внешним, физическим качествам (сила, красота) и значительно меньше – внутренним.

Отметим еще несколько немаловажных для характеристики отдельных фрагментов АП исходных слов факты. Наиболее распространенным и часто употребляемым цветом у русских респондентов является *красный* (встретилось в качестве реакции на разные S – ЦВЕТ, ЦВЕТОК, ЗЕЛЕНЬ). Вторым по употребляемости является *белый* цвет (встретилось в качестве реакции на S-ЦВЕТ, СВЕТЛЫЙ). Практически они равноправны в русском языковом сознании и связаны между собой, ибо в РАС на S-БЕЛЫЙ, КРАСНЫЙ в качестве реакции встречается 7 раз. Уместно было бы вспомнить, что сочетание этих двух цветов – именно как «белое – красное», распространено в русской княжеской геральдике, национальных костюмах (А.Дугин).

Для башкиро- и татароязычных испытуемых на те же исходные слова наиболее частыми ответами были *красный, зеленый, желтый*, реже – *синий, голубой* (в тюркских языках последним двум соответствует одно слово *зэнгэр*). В ассоциатах-цветонаименованиях представлена колоремная характеристика образа, связанная, как мы полагаем, с символическим началом. Как известно, колористическое решение узоров в башкирском и татарском орнаменте представляло собой яркое проявление национальной самобытности. Он всегда был многоцветен, с преобладанием теплых цветов: красного, желтого, зеленого. Сопоставление цветов в орнаменте было контрастным: на красном фоне – зеленый и желтый узор, на черном – красный и желтый [Очерки по культуре народов Башкортостана 1994]. В ответах-цветонаименованиях могут отражаться спектральные характеристики, связанные с образом объекта или явления, который называется словом-стимулом и которые специфичны для каждой этнолингвокультуры. Например, и русско- и тюркоязычные информанты представили спектральные ассоциаты на стимул ЗЕЛЁНЫЙ – *доллар, деньги, зелень*; КРАСНЫЙ спровоцировал появление таких ответов, присущих людям с общей историей, – *революция, Советский союз, советский, флаг, знамя*. В задачи нашего психолингвистического эксперимента не входила верификация действия механизма цвето-звучно-образной символизации, по этой причине колоремно окрашенные реакции рассматриваются нами как имеющие либо индивидуальный, либо этнокультурный характер. Причем отмечается, что синхронически каждый историко-культурный тип (славянский или тюркский) – конгломерат следов различных культур и языков. Сравнение же различных типов позволит со временем построить типологию моделей состояния историко-культурной зоны, неразрывно связанного с ареалом (А.С.Герд).

Вероятно, даже эти немногочисленные примеры свидетельствуют о существовании национальной специфики цветолексемной ассоциативности. Перечисленные цвета составляют, по Р.М.Фрумкиной, «некоторый базовый набор цветообозначений», поскольку их смысл известен всем респондентам [12: 75]. Однако предпочтения того или иного цвета носителями разносистемных языков указывают на так называемые «основные цвета», выполняющих роль «кристаллизующих центров» (Р.М.Фрумкина) при классификации прочих имен цветов. Иначе говоря, мы наблюдаем в «действии» традицию, согласно которой определенные цвета в русском и тюркском культурном обиходе мы называем «базовыми» и «основными». Наконец, ассоциативные реакции – обозначения цветов могут быть результатом действия механизма синестезии как ненамеренного физического опыта межчувственной ассоциации.

Этноцентрическая природа структуры АП позволяет нам вслед за И.А.Приваловой использовать термин «этноязыковое сознание» как культурно обусловленный ин/вариантный образ мира, соотнесенный с особенностями национальной культуры и национальной психологии для обозначения рецепционной деятельности испытуемых, участвующих в эксперименте. Исследователями установлено, что в условиях (как минимум) двуязычной коммуникации (за исключением ситуации диглоссии) становится необходимым «включение информационно-телеологического режима» (Ю.А.Сорокин) работы сознания и механизмов информационного сличения. По-видимому, этноязыковое сознание структурирует субъективные образы объективного мира, используя особый арсенал функциональных единиц, которые находят (возможно, частично) свое отражение в организации АП.

Результаты исследований семантической компетенции говорящих на разных языках в интерпретации лексических единиц русского языка показывают несовпадение следующих параметров: степени активности различных значений многозначного слова, глубины толкования семантики слова, количества и характера связи ассоциаций, что, несомненно, отражается на индивидуальной семантической структуре слова в сознании говорящих, содержании вербализованных оснований АП. Перечисленные параметры, на наш взгляд, успешно могут использоваться в построении «семантического гештальта» (Ю.Н.Караулов), представляющего «одну из структур, с помощью которых можно упорядочить состав ассоциативного поля», и «воплощает тот аспект языкового сознания носителя языка, который связан с отражением окружающей реальности, образов национально-культурного мира, запечатленных в родном языке» [9: 193].

Таким образом, реальное речевое общение, особенности конкретной ситуации эксперимента могут модифицировать инвариантное интенциональное содержание, обуславливая появление вариантов, различающихся и прагматическими оттенками и элементами этнической самоидентификации.

### Литература

1. Аюпова Л.Л. Языковая ситуация: социолингвистический аспект / Аюпова Л.Л. – Уфа: Восточный университет, 2000. – 156 с.
2. Валеева А.Ф. Полилингвизм в процессах социального взаимодействия: многоязычная языковая общность // Язык и общество на пороге нового тысячелетия: итоги и перспективы: Тезисы докладов международной конференции. – М.: Инст-т языкознания РАН, 2001. – С. 185-187.
3. Герд А.С. Введение в этнолингвистику: Курс лекций и хрестоматия / Герд А.С. – 2-е изд., исправл. – СПб.: Изд-во С.-Петербур.ун-та, 2005. – 457 с.
4. Голикова Т.А. Психолингвистическая концепция исследования этнического сознания: Автореф. дис. д-ра филол.н.: 10.02.19 / Инст-т языкознания РАН. – М., 2005(а) – 51 с.
5. Голикова Т.А. Этнопсихолингвистическое исследование языкового сознания (На материале алтайско-русского ассоциативного эксперимента) / Голикова Т.А. – М.: Инст-т языкознания РАН, 2005(б). – 322 с.
6. Доброва Г.Р. Осознание детьми речевой роли говорящего на ранних стадиях речевого онтогенеза / Доброва Г.Р. // Когнитивные аспекты языкового знания-2: Говорящий и Наблюдатель: Межвузовск. Сб-к научн. тр. – Иркутск: ИГЛУ, 1999. – С. 17-25.
7. Дубровская Л.А., Овчинникова М.Г. Вероятностная организация лексикона младшего школьника: словарь субъективных частот / Дубровская Л.А., Овчинникова М.Г. // Тезисы XII международного симпозиума по психолингвистике и теории коммуникации «языковое сознание и образ мира». – М.: Инст-т языкознания РАН, 1997. – С. 57-58.
8. Жанпейсова Н.М. Репрезентация национальных концептосфер в картине мира казахско-русских билингвов: Автореф. дис. д-ра филол.н.: 10.02.19 / Башкирск. гос. ун-т – Уфа, 2006. – 43 с.
9. Караулов Ю.Н. Показатели национального менталитета в АВС / Караулов Ю.Н. // Языковое сознание и образ мира / Сб-к.ст. под ред. Н.В.Уфимцевой. – М.: Инст-т языкознания

РАН, 2000. – С. 191-206.

10. Красных В.В. «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? / Красных В.В. – М.: Гнозис, 2003 – 375 с.

11. Русский ассоциативный словарь (РАС): в 6-ти тт. / Под ред. Ю.Н.Караулова, Ю.А.Сорокина, Е.Ф.Тарасова и др. – М.: «Помовский и партнёры», Институт русского языка РАН, 1994-1998.

12. Фрумкина Р.М. Психолингвистика / Фрумкина Р.М. – М.: Академия, 2001. – 320 с.

**УДК: 316.722**

**Н.А.Минулина**  
(г.Новосибирск, Российская Федерация)

## **ЭТНИЧЕСКАЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ ДЕТЕЙ РАННЕГО ВОЗРАСТА И ТОЛЕРАНТНОЕ КОММУНИКАТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО**

В последние годы вопросам социальной роли образования и национально-этнической проблематики уделяется значительное внимание. Это объясняется их теоретическим и практическим значением, влиянием на разрешение ряда актуальных проблем современного развития России.

Социализирующие функции образования обеспечивают формирование типичных черт базовой и идеальной личности, повышают общественный статус человека, расширяют возможности его профессиональной и социальной адаптации. Успешная реализация социализирующей функции национальной системы образования немыслима без учёта психологических и ценностно-культурных особенностей восприятия и мышления, без этнического своеобразия и национальной специфики. Мышление каждого этноса своеобразно, и игнорировать этот факт в образовательной политике было бы глупо.

Любой этнос сохраняет себя благодаря собственной, этнической системе воспитания, для которой характерны естественность, действенность, непрерывность, раннее начало, полнота педагогического цикла, комбинированность воздействия, индивидуализация, дифференциация [1].

В последнее время в нашем обществе возрастает интерес к истокам народной культуры, к народной педагогике, как источнику развития педагогической мысли, научной теории этнического воспитания – к этнопедагогике. Однако в решении задач этнопедагогизации современной системы воспитания возникает ряд проблем. Одной из актуальных является проблема национальных школ. Именно национальная школа выступает как фактор национального возрождения любого народа [2].

Функционирующая в данный момент система дошкольного образования предоставляет большие возможности использования культурного наследия прошлого в работе с детьми. Содержание некоторых появившихся в последнее время образовательных программ для дошкольных учреждений предусматривает работу по таким направлениям как развитие речи дошкольника с использованием малых форм фольклора, развитие детского изобразительного творчества на примере народного декоративно-прикладного искусства, использование народных игр в физическом воспитании дошкольников, включение произведений народного творчества в музыкальное воспитание детей.

Сложность и многогранность деятельности дошкольных учреждений предъявляет особые требования к уровню профессионализма воспитателя, педагога к наличию у него глубоких знаний и разнообразных умений в различных областях, предполагает высокий уровень его личностного развития.

На педагогах дошкольных учреждений, обладающих специальными научно-педагогическими знаниями и большим опытом, лежит обязанность воспитывать и обучать

детей. Но нельзя при этом принижать роль родителей, от вдумчивости и внимательного отношения которых в значительной степени зависит весь ход физического и духовного развития детей, их будущее.

Обучение и воспитание в национальных образовательно-воспитательных учреждениях будут вестись на основе учёта достижений этнопедагогике, этнических черт характера, национальных и психических особенностей детей с целью ускорения их интеллектуального и социального развития, нравственного совершенствования.

Концепция исходит из основных воспитательных задач, решаемых воспитательными учреждениями на данном этапе развития общества:

- создание благоприятных условий для самореализации личности и разностороннего ее развития;
- стимулирование подрастающего поколения к раскрытию у него своей индивидуальности, самостоятельности, инициативности и творческих способностей;
- воспитание высокообразованных, физически здоровых, нравственно устойчивых, духовно богатых людей, имеющих гражданское сознание, основанное на понимании своей ответственности перед окружающей природой, народом, Отечеством, заботящихся о сохранении и развитии своей национальной культуры, знающих и уважающих культуру других народов.

Основным принципом функционирования системы национального воспитания является движение от «близкого к далёкому» - от основ национальной культуры к культуре народов России и зарубежья. Формирование уважительного отношения к другим культурам, к межэтническому взаимодействию возможно при положительном отношении к родной этнической культуре, знанию её особенностей, отличий от другой.

Учитывая, что в формировании личности человека решающая роль принадлежит воспитанию его в самом раннем детском возрасте, следует подчеркнуть роль семьи и национальной школы развития детей раннего возраста. В развитии ребенка детские учреждения должны создать своеобразную домашнюю или близкую к ней обстановку, обеспечивая некоторую долю непосредственной теплоты и живости семейного воспитания, в особенности его деятельный характер.

Раннее детство - это период начальной социализации ребёнка, приобщения его к миру культуры, общечеловеческих ценностей, время установления начальных отношений с ведущими сферами бытия - миром людей, миром предметов, миром природы и собственным внутренним миром. Неповторимые особенности физического, психического, социально-личностного развития проявляются в своеобразии способов и форм познания и деятельности дошкольника.

Созданное в учреждениях дополнительного образования единое коммуникативное пространство в координатах «педагог – родители – дети», основанное на русской традиционной культуре, позволило:

- выявить генетические особенности детей раннего возраста,
- помочь их этнической самоидентификации,
- проанализировать влияние русской народной культуры на представителей других этносов,
- пронаблюдать непосредственность детского межэтнического общения, тем самым, воспитывая толерантное отношение учащихся друг к другу.

Программа «Развитие детей раннего возраста на основе русской традиционной культуры» является самостоятельной и может быть реализована в образовательных дошкольных, культурных учреждениях, а также в школах традиционной культуры. Она является первым подготовительным звеном для дальнейшего обучения и воспитания в дошкольных учреждениях, кружках.

Реализуемая программа опирается на закономерности, лежащие в основе народного календаря, праздников и обрядов, крестьянского быта, которые в своём единстве и формируют её содержательную и методическую части. Опорными точками программы

являются календарные праздники, к которым предполагается изучить определённые игры, песни, танцы, хороводы, потешки, а также провести прикладные занятия, необходимые для проведения праздников. Вся программа построена в дидактической последовательности и использует воспитательно-развивающий потенциал этнопедагогики с учётом возрастных особенностей.

Под воспитательно-развивающим потенциалом этнопедагогики мы понимаем полифункциональность и многожанровость детского фольклора и фольклора взрослых для детей, использующегося в педагогических целях для детей раннего и младшего дошкольного возраста. Все это было создано народом – педагогом с целью освоения ребенком окружающего мира, а затем его адаптации и этнической социализации в этом мире и обществе.

Раскрывая воспитательно - развивающий потенциал этнопедагогики, мы можем обнаружить чёткую дифференциацию форм воспитания детей младшего возраста:

- Пословицы – для социально-этического;
- Загадки – для умственного;
- Песни – для эстетического, музыкального;
- Сказки – патриотического, гуманистического.

А также для детей раннего возраста:

- Колыбельные – для эстетического и рецептивного воспитания;
- Пестушки – для физического воспитания;
- Потешки – для того и другого;
- Прибаутки – для гуманистического и умственного.

Характерной и, вероятно, одной из самых важных черт традиционного воспитания являлся постоянный контакт взрослого с малышом, особенно в первые месяцы и годы его жизни. Это общение сочетало в себе постепенное, неназойливое обучение простейшим движениям и словам и весёлую игру, беззаботную потеху.

Игра в той или иной форме присутствует в любом этническом воспитании, несколько дифференцируются игровые жанры. Это зависит от природно-климатических и социально-бытовых условий. У детей народов Севера это игры с луком и стрелами, постройка из снега юрт; в дагестанских детях с раннего детства развивают координацию, равновесие, тренируют вестибулярный аппарат. В Сибири очень распространены игры в прятки, их существует множество вариантов, можно предположить, что таким образом дети учились прятаться от реальной опасности (диких животных, набегов кочевников и др.)

Важным моментом является тотемные животные разных этносов, если для народов Севера это олень, для дагестанцев – конь, то ярким сибирским персонажем является, безусловно, медведь. Соответственно это находит свое воплощение в играх, особенно в подвижных, сказках, пословицах и поговорках и других фольклорных жанрах.

Но есть и общие жанры фольклора, присутствующие в традиционной культуре любого этноса, это – колыбельные песни, забавы - потешки с малышом, массаж с приговариваем (пестушка), прибаутки о животных и явлениях природы. Это многоступенчатый процесс воспитания и развития, который должен пройти каждый ребенок. Это логически выстроенный ряд, приводящий к словесным диалоговым играм на развитие коммуникационных способностей ребенка, к поговоркам как констатации фактов, к загадкам, как к описывающим явления и предметы вопросам. Без этого прохождения ребенок не может понять смысл загадок и просто выучивает отгадки, а в старшем дошкольном возрасте он не может найти язык со сверстниками, так как не привык к диалоговому общению, к умению слушать.

Прерванность в передаче национальных культурных ценностей, утрата этнических особенностей семейного воспитания привела нас к тому, что родители разучились общаться с детьми. Они не знают, как их воспитывать и бросаются, как в омут, в различные иностранные методики, которые, как правило, имеют «яркую окраску и глянцевую обложку». Кроме развлечения и вседозволенности, ребенку они ничего не дают, зато потом

очень сложно «перестроить» ребенка, мотивировать его на хорошие поступки, и он выходит из - под родительского, даже опосредованного контроля.

В научно-методической основе программы лежит принцип системного взаимодействия в координатах «педагог – родители – ребёнок». С помощью родителей педагог может вести диагностику развития ребёнка, опосредованно узнавать, что наиболее нравится ребёнку, что он с большей охотой повторяет в домашних условиях. С помощью родителей удастся сделать анализ поведения детей в различных ситуациях, обстановке. А многожанровость и полифункциональность фольклора позволяет педагогу совместно с родителями производить коррекцию поведения детей. Как следствие, в одних вырабатывать усидчивость, в других раскрепощенность, у третьих появляется возможность проявлять себя в коллективе и др. Программа помогает родителям найти подход к детям, сблизить их, установить доверительные отношения, выбрать нужную тактику поведения. Возникает эффект единого коммуникативно-воспитательного пространства.

Технология организации учебного занятия в настоящей программе построена на принципе непосредственного контакта всех членов группы (родителей и детей) и педагога. Родители поют вместе с педагогом, проговаривают тексты игр, награждают детей аплодисментами после каждого игрового блока, эмоционально реагируют на достижения детей, помогают в проведении диагностики и анкетирования. На праздниках родители помогают в постановке сказок, встрече ряженных персонажей, в качестве которых выступают отцы детей, организации праздничного чаепития. Поэтому вовлечённость родителей в решение воспитательно-развивающих задач следует рассматривать в качестве показателя результативности.

Ещё один важный момент, это сотрудничество родителей между собой, сравнение достижений детей, переживание за успехи или промахи не только своих, но и чужих детей (одногоруппников). Обсуждение в неформальной обстановке наиболее удачных или неудачных моментов учебного занятия, советы по воспитанию, грудному вскармливанию, укреплению здоровья, внутрисемейных отношений.

Приведем некоторые данные родительского анкетирования:

В нашей статье затрагивается вопрос об **этнической идентичности**. Мы полагаем, что через процесс инкультурации ребёнок еще в раннем возрасте начинает осознавать свою этническую принадлежность. Это осознание, конечно, имеет довольно примитивную форму и выражается в реакции ребенка на визуальные и звуковые проявления родной традиционной культуры.

По результатам опроса респондентов были выявлены следующие данные. Русскими считают себя от 82 до 100% респондентов, другую этническую принадлежность указывают от 5 до 18% респондентов. Поскольку экспериментальная программа «Развитие детей раннего возраста на основе русской традиционной культуры» использует воспитательно-развивающий потенциал русской культуры, то и большинство респондентов являются русскими (хотя многие считают себя русскими только потому, что живут в России). Интересен тот факт, что занятия посещают представители и других этнических групп, причем восприятие и результативность обучения бывает довольно на высоком уровне. Это можно объяснить более трепетным отношением других этносов к своей культуре и уважительным отношением к русской культуре, сформированном в процессе аккультурации. «Другие национальности» представлены немцами, украинцами, корейцами, бурятами, казахами, таджиками, татарами, евреями, армянами и другими. Либо один из родителей является представителем другого этноса. Мы не можем утверждать, что приведенные данные точны, так как порой сами родители учащихся, отождествляя себя с русскими по тем или иным причинам (стеснительность или непонимание) могут дать не совсем верную информацию. По этнографическим данным в 1989 г. 92% жителей Новосибирской области считают себя русскими, остальные 8% - это представители 90 народностей, 53 из которых имеют свои государственные образования. Наибольшее количество переселенцев - это немцы (61479 чел.), казахи (12000 чел.), армяне (3000 чел.),

2% украинцев, 1% татар и др. Редко можно встретить представителей хантов, манси и шорцев [132]. Тот факт, что современные люди редко заинтересованы своим генеалогическим древом тоже не идет на пользу в определении своей этнической идентичности. Следовательно, приведенные данные относительно и скорее касаются этнического самосознания, чем идентичности

### **Область привлечения внимания ребенка**

От 74 до 92% респондентов отметили «Игру на балалайке» как основную область привлечения внимания ребенка на занятиях. Первая реакция ребенка на её звучание всегда поражает родителей, ребенок «пускается в пляс», сам не понимая почему. Это объясняется воспоминаниями на генном уровне, эмоциональным всплеском, вылеском энергии, с помощью крика, быстрых движений, безудержных эмоций. Яркие образы, рисуемые в воображении детей при подвижных играх, способствуют эмоциональному переживанию и «проживанию» игр. Положительные эмоции, получаемые от её звучания, способствуют легкому узнаванию этого музыкального инструмента и его отличию от других. Родители отмечали, заслышав звучание народной музыки, а балалайки тем более, их дети «пускаются в пляс», улыбаются, вспоминая занятия и людей, с ними связанных. Таким образом, уже в этом возрасте мы наблюдаем формирование адекватной оценки народной культуры, не насмешливое, а восхищенное.

Многие респонденты (от 67 до 94%) считают, что ребенок ходит на занятия из-за педагога. Народный костюм, игра на балалайке, пение – все это составляет яркий образ педагога. Порой у родителей появляется даже ревностное отношение, так как дети в домашних условиях часто прослушивают диск с записью песен и игр с аккомпанементом балалайки, одевшись как педагог, «проводят занятия» с игрушками. Родителям ничего не остается, как самим стать примером для подражания, выучить песни, сшить костюм, а в последнее время родители просят научиться игре на балалайке. Все же родители высоко оценивают компетентность педагога (9-10 баллов по 10-тибалльной шкале), просят дать консультацию по разным вопросам, доверяя его мнению. Таким образом, через ребенка, мы достигаем второй цели программы – приобщение родителей к традиционной народной культуре и этнопедагогическим средствам воспитания.

На каждом занятии обязательно присутствует какая-нибудь «перчаточная» кукла. Через нее легко найти подход к детям, мотивировать на выполнение заданий, провести прикладную часть занятия. Меняя голос в соответствии с образом куклы, педагог делает этот образ более ярким, впечатляющим. При проведении народных праздников, родители с педагогами показывают детям кукольный театр по народным сказкам, которые закрепляются на последующих занятиях. Петрушка выступает в качестве автора в постановке сказок, «разговаривает» с детьми, веселит их своим нелепым видом и тонким голосом. Заинтересованность кукольным театром проявляют от 57 до 79% респондентов.

Формирование дружного родительского коллектива способствует дружбе детей, вниманию их друг к другу, первым привязанностям, общим интересам и от 30 до 79% респондентов считают это немаловажной областью привлечения внимания. Встречаясь на занятиях, дети очень трепетно относятся к своим друзьям, со всей детской непосредственностью выражают свое восхищение детьми другой этнической принадлежности, иногда даже отказываются заниматься, если их друг не пришел. Дети быстро запоминают всех учащихся по именам, с удовольствием воспринимают парные игры и танцы. Во многом все зависит от толерантных взаимоотношений родителей учащихся группы, их сплоченности, заинтересованности процессом воспитания и развития детей. Это является одной из особенностей программы, которую мы описывали выше. Добавим лишь, что примерно в 80% экспериментальных групп удается достигнуть положительного результата, то есть сплоченного дружного коллектива родителей и детей (в 30% группах удается подключить еще и отцов семейств к активному участию в занятиях).

Познание нового, общение, друзья, интерес, игры и участие в них, удовольствие от посещения занятий, близость родителей и возможность принимать участие в процессе

обучения вместе с ними - все перечисленное отметили под параметром «Другое» от 12 до 36% респондентов.

### **Заслуга достигнутых результатов**

Нам очень отраднo, что большинство респондентов (от 39 до 74%) достойно оценивают воспитательно-развивающий потенциал этнопедагогики как необходимый компонент духовного и физического роста детей раннего возраста. Раскрывая все разнообразие жанров русского детского фольклора, мы показываем родителям, насколько все предусмотрено в народной педагогике и вполне применимо в наши дни, адаптировано к современным условиям. Сравнивая достижения своих детей с уровнем развития не посещающих занятия детей родители видят явное превосходство. Кроме того, положительные эмоции детей и родителей, получаемые на занятиях от подлинной народной культуры формируют серьезное к ней отношение.

В параметре «Другое» от 14 до 67% респондентов отмечают, что заслуга достигнутых результатов принадлежит опыту общения с детьми педагога и авторской методике (*заслуга этнопедагогики (выд. нами)*) + и желание и интерес ребёнка; совместной работе педагога и родителей, подаче этих знаний педагогом (*опять же заслуга этнопедагогики (выд. нами)*), всего, с кем и с чем взаимодействует ребёнок. Часть респондентов ответили, что не могут провести градацию. То есть мы видим, что в этом параметре респонденты, сами того не замечая, отмечали превосходство этнокультурного воспитания.

От 5 до 42% респондентов считают, что это заслуга любой новаторской программы, тем самым, остановив свой выбор на студии «Потешки», они считают программу «Развитие детей раннего возраста на основе русской традиционной культуры» не застывшим музейным или книжным экспонатом, а вполне адаптированной и конкурентноспособной новаторской программой.

### **Литература**

1. Виноградов Г.С. Народная педагогика. Иркутск, 1926.
2. Чуриков И.А. Этнопедагогика народа мари: Учебное пособие для вузов. М.: Академический Проект: Трикта, 2005. – 304 с.
3. Минулина Н.А. Как во нашем доме / Учебно-методическое пособие, Изд-во РИФ Новосибирск, 2006 – 160 с.

**УДК: 316.37**

**В.А.Хамутаев**  
(г.Улан-Удэ, Республика Бурятия)

## **НАЦИОНАЛЬНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ В БУРЯТИИ И ИТОГИ 1980-2000-е гг.**

Идея равноправия народов и права их на самоопределение, реформирования национально-государственного устройства России на основе этнофедерализма была сформирована еще до революции 1917 г. и вынашивалась передовой интеллигенцией в разных вариантах. В условиях ленинского этапа национально-государственного строительства (окт. 1917-1924/25 гг.) идея нашла свое определенное воплощение в образовании федеративного социалистического государства, в котором многие народы России осуществили право на самоопределение в разных формах автономий: союзных и автономных республик, автономных областей и округов, национальных районов, коммун, сельсоветов и т.д.<sup>1</sup> В период сталинской узурпации власти происходит постепенная, но последовательная трансформация стратегии и тактики в национальном вопросе, когда федерализм, права на самоопределение народов, их национальных субъектов, превращены в формальность.<sup>2</sup> Жесткая централизация Советского государства, сыграв важную роль

для победы в войне 1941-1945 гг., за несколько десятилетий стала причиной разрастания кризисных явлений во всех сферах общества и государства. Провал соревнования в «холодной войне» с Западом, глубокое отставание в научно-техническом прогрессе и экономическом развитии от капиталистических держав усугубили протестные настроения широких масс населения во всем социалистическом лагере против идеологии и практики коммунизма, «диктата Кремля» и необратимо реанимировали национальный вопрос, право народов на самоопределение своего политического статуса, идею этнофедерализма в СССР.<sup>3</sup> Социетальный кризис, охвативший все сферы общественной жизни огромного многосоставного государства, усугубившийся применением вооруженных сил против национально-демократического движения ряда народов, еще более обострил национальный вопрос в СССР, который стал центральным вопросом дальнейшего существования единого государства.<sup>4</sup>

Но попытка модернизации национально-государственного устройства Советского Союза на основе справедливого решения национального вопроса, разграничения сфер ведения и полномочий центра и национальных субъектов вступила в явное противоречие с реальной национальной политикой правящего режима, декларирующей право республик и народов на самоопределение политического статуса, но карающей всякие политические инициативы самих бенефициантов данного права. В этих условиях распад подобного образования стал объективен и неминуем. ГКЧП лишь поставил точку в агонии нереформирующейся страны. Следует подчеркнуть, что социально-политические обоснования руководства страны, научной общественности реформ национальной политики и национального вопроса между тем были вполне стройны и логичны, отвечали потребностям общества, общечеловеческим устремлениям. Но практика их исполнения (или неисполнения) привела к гибели страны и всей системы социализма.

В 1980-х - первой пол. 1990-х гг., под влиянием происходивших в Восточной Европе, СССР и РСФСР (РФ) процессов модернизации общества, начинается подъем общественно-политической активности и национального движения в Бурятии и бурятских округах, где на первый план демократического и национального движений незамедлительно выходит национальный вопрос – дискутируются политические идеи укрепления национальной государственности и правового статуса бурятских субъектов советского государства. В результате Верховный Совет Бурятской АССР провозглашает государственный суверенитет, что означало верховенство Конституции и законодательства республики вне делегированных центру полномочий. При этом особенностью декларации в отличие от большинства других республик СССР и РСФСР являлась ее скромная этническая составляющая: Бурятия объявлялась многонациональным государством, созданным добровольно объединившимися в нем народами. В этом явно проявилась ситуация национального меньшинства. В 1992 г. республика подписала совместно с другими субъектами России Федеративный Договор. Таким образом началось формирование федеративного государства, Бурятия вступила, в числе других, в этап национально-государственного переустройства республики как суверенного государства в составе Федерации и выстраивания конституционно-договорных отношений с центром. Первый этап современного национального движения бурят, удачно совпавший с тем же этапом национально-государственного строительства (или, точнее, переустройства) в Бурятии, формально завершился принятием в 1994 г. новой Конституции республики, закрепившей качественное изменение правового статуса. 1994-1998/99 гг. - это второй этап национально-демократического движения в республике и округах, период продолжения национально-федеративного строительства в стране и Бурятии. Он характеризуется принятием необходимых по новой Конституции законов, обеспечивающих качественное состояние государственности Бурятии. Так, в 1995 г. республикой заключен Договор о разграничении предметов ведения и взаимном делегировании полномочий между органами государственной власти Российской Федерации и Бурятии, подписан ряд межправительственных соглашений, создавших важные предпосылки для

последовательного создания реального федерализма, установления действительно договорных отношений. В отличие от первого этапа на данном отрезке истории национальное движение развивается уже в иных условиях, связанных с формированием и укреплением президентской власти в республике, все более стремящейся к патронажу, всемерному ограничению политической самостоятельности и влияния этнолидеров и их организаций. Особенностью национального движения на этих двух этапах в 1980-1999 гг. в Бурятии являлось сложное положение этнополитических формирований коренного народа, находящегося в меньшинстве, имеющего достаточно ограниченное влияние на органы власти и управления для лоббирования своих этнонациональных проектов. Третий этап национального движения (1999-2000-е гг.) характеризовался явным спадом вектора этнополитической мобилизованности коренного народа, обусловленным дальнейшим укреплением исполнительной ветви власти в республике, сменой этнополитического курса федерального центра, усталостью и разочарованием широких масс в результативности демократических реформ. Таким образом, национально-государственное преобразование в республике, бурно начавшееся еще в эпоху перестройки и «революций суверенитетов», к концу столетия постепенно завершившись установлением президентской системы власти, вступило в новую, совершенно противоположную своей логике, фазу «добровольно-принудительного» упразднения собственных прав и полномочий, завоеванных за предыдущие годы демократизации, перестройки и постперестройки (1985-1998 гг.). В этих условиях воздействия противоречивых факторов, обусловленных, с одной стороны, сменой приоритетов во внутренней федеративной и национальной политике, с другой стороны, подъемом активности доминирующего электората и его формирований, бурятское национальное движение, являвшееся до 1994 г. бесспорным флагманом демократизации, политических преобразований и, конкретно, национально-государственного реформирования в Бурятии, теряет свои завоевания и находится в сравнительном упадке в фазе поиска новых форм и методов возрожденческой деятельности. Определенный подъем национального движения бурят наблюдался в связи с попытками должностных лиц упразднить статус бурятских округов как субъектов РФ. Но и здесь национальный вопрос бурят, сформулированный еще в годы перестройки, оставался центральным, именно к нему апеллировали деятели национального движения, стремясь отстоять статус автономий.

Национальный вопрос бурят на всех этапах национального движения в 1980-2000-е гг. оставался неизменным: решение проблемы духовного возрождения и консолидации этноса через принятие и осуществление территориальной, политической, культурной реабилитации репрессированного, расчлененного народа. Эта национальная идеология решения национального вопроса ясно прослеживается в идеологемах и деятельности всех акторов этнополитического движения – бурятских политических формирований, коллективов бурятских ученых и, в некоторой степени, органов государственной власти бурятских субъектов РФ. При этом соглашательская, непоследовательная политика бюрократий бурятских территорий явилась одной из основных причин провала в конечном итоге бурятских этнополитических проектов, призванных решить нацвопрос.

Национальное движение бурятского народа в исследуемый период также характеризовалась отсутствием последовательности и организованности, сплоченности на достижении реального политического результата, наличием немалых противоречий, в т.ч. и по существу национального вопроса. Так, если политические формирования бурят настойчиво артикулировали территориальное воссоединение расколотого этноса как основное средство выживания, сохранения и дальнейшего возрождения нации, то национальная бюрократия зачастую выступала с идеей культурной реабилитации, что на практике было равносильно отказу от решения национального вопроса.

Основными причинами национальных проблем в Бурятии являются демографическая ситуация (быстрое снижение за 1937/38 – 1989 гг. удельного веса бурят – примерно на две трети), экстенсивное развитие экономики в интересах союзных монополий и ВПК и

вызванная этим угроза экологической катастрофы, а также историко-политический контекст (репрессии 1930-40-х гг., раздел единой нации и ее государственности на 5 частей). В этих условиях решение национальных бурятских проблем единения и консолидации, самосознания, языка, культуры, государственности усложняется воздействием внешнего фактора, обусловленного активным вмешательством политики, в частности центра, его политических формирований этноцентристской ориентации, а также противодействием местных (в Бурятии) аналогичных формирований мажоритарной группы.

Особенное, решающее воздействие на спад национального движения и девальвацию национального вопроса в Бурятии оказала смена этнополитического курса государства, явно обнаружившаяся в 1999/2000-ом гг. с началом так называемой «административной реформы». Усиление административно-политических методов в проведении нового курса, основными чертами которого явились «укрепление вертикали исполнительной власти», образование федеральных округов, губернизация ряда областей и упразднение автономных округов, решительным образом изменило в целом этнополитическую картину всей России и, в частности, Восточной Сибири, где бурятские автономные округа ныне объединены с соседними областями.<sup>5</sup> В ликвидации бурятских автономий ключевую роль сыграл фактор активного вмешательства политики, в частности, российских структур – администраций президента и его представительства в Сибирском федеральном округе, а также Иркутской области.

Бурятское национальное демократическое движение, как и все этнополитическое движение «малых» народов России, развернувшееся еще в условиях перестройки, на рубеже XX-XXI вв. потерпело явное поражение. При этом поражение национальной демократии и извращение идей федерализма в ходе национально-федеративного строительства состоялись не столько по причине осуществления конкретной концепции политического руководства, сколько в результате ставки, возможно, не всегда понимаемой, нецеленаправленной, на этнополитические ориентиры и установки массового сознания.<sup>6</sup> В значительной степени сами субъекты национальной политики и национально-государственных реформ – «малые» народы, вследствие неразвитости политико-правового сознания, принципов гражданского общества, а то и незавершенности нациообразующих процессов, к тому же деформированных мощным влиянием политики, оказались не способными теоретически обосновать те или альтернативные доктрины взаимодействия с окружающими территориями, а этнополитические силы - оказать достойное идеологическое сопротивление властям и их проектам унификации национально-государственного устройства страны.

Таким образом, национальный вопрос в сложном и противоречивом общественно-политическом процессе Бурятии в 1980-2000-х гг., сформулированный бурятскими национально-демократическими организациями, учеными, кандидатами в органы власти и другими политическими акторами как проблема оптимизации взаимоотношений бурятского народа и его государственности с органами власти на основе обеспечения условий для всестороннего национального прогресса, подвергся огромному и противоречивому трансформационному воздействию со стороны общества, власти и активных оппонентов бурятского национального движения. Сложившиеся новые политико-экономические подсистемы в рамках единой государственной системы управления, осуществив ставку на этноцентризм на рубеже столетий, сформировали общественные тенденции и настроения, не способствующие решению проблем этнонационального прогресса народов, в т.ч. бурятского. Однако поражение национальной демократии на рубеже веков в Бурятии, как и по всей стране, обусловленное комплексом объективных и субъективных причин, следует рассматривать лишь как временной цикл в непрерывном общественно-политическом процессе многосоставного российского общества, ищущего оптимальные пути, формы и методы этносоциального обустройства России.

Национальное движение бурятского народа России в целом сохраняет – со спадами

и подъемами – позитивную тенденцию отстаивания коренных интересов этноса, сохранения и развития национальной государственности, самобытности, уникальной восточной культуры, решения национального вопроса. Наложение общемирового вектора этноконфессионального устремления народов к равноправию, этнофедерализму и национальному прогрессу, необратимое, в условиях расширения международного сотрудничества и демократизации, на соответствующий политический процесс в нашей стране объективно вызовет новый цикл подъема национально-демократического возрождения народов. В свою очередь, последнее не следует рассматривать как однозначную и «очередную» угрозу единой государственности, а целесообразно выстраивать демократическую формулу этнофедеративного сожительства народов, объективно заинтересованных в нашем общецивилизационном прорыве в современных условиях усиления мировой конкуренции. Есть лишь один способ решения национального вопроса народов, – подчеркивал В.И. Ленин, – последовательный демократизм.

#### Литература

<sup>1</sup> См. *Абдулатипов Р.Г.* Национальный вопрос и государственное устройство России. – М. 2000. – С. 130-170.

<sup>2</sup> См. *Ненароков А.П.* Догматическая канонизация сталинских подходов к решению национального вопроса // *История СССР.* – 1989. – №6. – С. 58-74.

<sup>3</sup> См. *Хамутаев В.А.* Бурятское национальное движение. 1980-2000-е гг.- Улан-Удэ.- 2005. – С.63-64.

<sup>4</sup> См. *Трагедия великой державы: национальный вопрос и распад СССР.* – М. – 2005. – С. 589.

<sup>5</sup> См. *Бурятской автономии быть или не быть / Сост. Ш.Чимитдоржиев.* – Улан-Удэ. – 2007. – С. 3, 9, 32, 182.

<sup>6</sup> См. *Аманжолова Д.А.* Историография национальной политики // *Исторические исследования в России. Тенденции последних лет.* – М. – 1995. – №2. – С. 148-148.

УДК: 316: 140.8

С.Ю. Иванова  
(г. Ставрополь, Российская Федерация)

## НОВАЯ РОССИЙСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

Кризис и распад советской идеологии и культуры вновь обнажил и предельно обострил проблему цивилизационной идентичности России, актуализировав разнообразные потенции ее трансформации, каждая из которых имеет свой вектор возможных социокультурных изменений. Так, по мнению А.Панарина, главный кризис современной России – это кризис не социальный и не экономический, а кризис идентичности<sup>7</sup>. Именно этот кризис препятствует «вызреванию» и в обществе, и в недрах политической элиты общенациональной идеи и образованию субъектов национальных интересов. Исторически идентификационное единство обеспечивалось в России не через построение нации-государства, а через всеобщее подданство царю, православие и феномен советского народа.

Проблема идентичности россиян наиболее часто поднимается в научных публикациях в связи с тем, что при анализе происходящих в современной России процессов констатируется кризис идентичности как важнейшее следствие распада прежней государственности и источник психологического дискомфорта значительной части населения. Существование этой проблемы признается как российскими, так и зарубежными исследователями, специализирующимися в различных областях знаний. Например, И. Кон говорит об «остром чувстве потери идентичности в современной России»<sup>8</sup>, А. Эткинд отмечает «внезапную утрату личной идентичности»<sup>9</sup>. Таким образом,

важнейшим следствием распада СССР явился идентификационный кризис, переживаемый существенной частью населения России, и особенно людьми, относящимися к старшим возрастным группам. Кризис национальной идеи и фрагментация культурной идентичности являются следствием разрушения системообразующих основ советской идентичности.

Кризис идентичности нередко способен привести к выбору в качестве объекта идентичности существенно более узкого круга социальных общностей, более локальных, а порою и маргинальных. В условиях неопределенности и частичного разрушения этнических, государственных, корпоративных, профессиональных и социальных связей на всех этапах общества, теряется или деформируется социальная модель поведения и индивидов, и социальных групп, происходит своего рода «биологизация» поведения, упрощение мотивации, с одной стороны, а с другой, ее усложнение в связи с частичной переориентацией на нетрадиционные социальные и этнокультурные ориентиры.

Кризис макросоциальной идентичности в России сопровождается и другими психокультурными явлениями, такими как апокалипсические воззрения, этнонационализм, национальный мессианизм, антисемитизм, неприязнь к кавказцам и жителям Средней Азии, безотчетная ксенофобия и гомофобия. К этому можно добавить широко распространенные ощущения потери, ностальгии, стыда, беспомощности, страха, горя и просто беспредметной ярости.

Успешные реформы невозможны без учета фактора идентичности. Это и важнейший экономический вопрос, связанный с механизмами целеполагания и стратегического планирования, формированием новых мотивационных механизмов, структурированием системы интересов, ценностей.

Само понятие идентичности нуждается в серьезной многоаспектной проработке. Оно тесно взаимосвязано с темой субъектности современного исторического процесса. Как только возникает вопрос о субъекте, тут же встает и сопряженный вопрос о том, как он себя самоосознает, самоопределяет, с чем себя идентифицирует. И наоборот, вопрос об идентичности сразу же влечет за собой вопрос, о чьей идентичности идет речь. Одновременно с масштабной трансформацией общественных структур происходит сильный кризис социокультурной идентификации и самоидентификации личности.<sup>10</sup>

Современные модернизационные процессы в России прослеживаются в трехуровневой модели социокультурной идентичности: макроидентичность нашего общества имеет две модификации (национально-государственная и цивилизационная); мезоидентичность (социально-групповая) показывает принадлежность индивидов к определенным общностям и социальным группам внутри данного общества; микроидентичность позволяет увидеть отдельного индивида в неповторимой уникальности отношений с обществом. Для эффективного развития модернизационных процессов необходимо органичное взаимодействие всех уровней идентичности. Однако сегодня мы имеем дело с кризисом идентичности на всех трех уровнях.

Ускорение динамики социальной дифференциации объективно привело к возникновению целого спектра новых статусных позиций и, следовательно, соответствующей идентичности. Ликвидация монополюльной коммунистической идеологии способствовала, с одной стороны, определенной ценностно-нормативной дезориентации, а с другой, - возможности появления в идентификационном пространстве ранее неизвестных значений, ценностей, норм, образующих плюрализм социально-культурных форм.

Например, особым фактором переходного состояния общества стала так называемая регионализация сознания, впрочем, не только сознания, но и социально-политической и социально-экономической организации общества. Отношения между обществом и региональными элитами в принципе отличаются от взаимодействия с общефедеральными структурами.

С трансформацией советской социокультурной идентичности произошло понижение

уровня процессов структурирования надэтнической идентификации, они снизились до уровня локальных сообществ. С точки зрения истории, это попятное движение носит регрессивный характер, поскольку, как утверждал Дж. Армстронг, психологическая привязанность к средневековым городам и местечкам, как правило, предшествует более широкому пониманию патриотизма<sup>11</sup>. В настоящее время можно говорить об определенном возвращении локализма, хотя это более сложное явление, чем крестьянский локализм XIX века, и нередко сосуществует с националистическими или патриотическими настроениями, выраженными, например, в лозунге «Москва для москвичей, Россия для русских!».

Тем не менее, есть основания полагать, что между всеми формирующимися группами в современной России есть «перекрестные идентичности», т.е. нечто общее, что позволяет говорить о наличии некой интегративной, социокультурной, мировоззренческо-деятельностной рамки, которая может стать основой для консолидации российского общества.

Следует отметить, что идентичность представляет собой сложное, многослойное понятие, выступает как система. Она включает в себя духовную, моральную, культурную, национальную, политическую идентичности.

В современной гуманитарной науке все еще сохраняется неполное представление об идентичности, не включающее всей множественности реально существующих и субъективно значимых оснований для тождественности индивидов с различными общностями. Так, в литературе принято констатировать существование национальной, этнической, этнокультурной, расовой, культурной, социокультурной, возрастной, профессиональной, региональной, имущественной, политической и некоторых иных видов идентичности. Именно данные предикаты к понятию «идентичность» являются общепризнанными и наиболее частотными. В связи с этим представляется правомерным утверждение о существовании в этом ряду и государственной идентичности личности, представляющей собой осознание ею тождественности с определенным государством.

Идентичность, то есть самоопределение личности по отношению к другим/другому, своим/чужим, всегда является социокультурным конструктом. Она конституируется константами: именем, половой принадлежностью (они, как правило, являются константами), расовой и этнической принадлежностью, родным языком, местом рождения. Подвижными обстоятельствами в структуре идентичности будут: гражданство, место жительства, профессия, семейное положение, религия.

Иными словами, идентичность личности не бывает статичной, она находится в постоянном движении, на разных этапах индивидуальной биографии в ней могут преобладать разные компоненты; она всегда результат и продукт определенных обстоятельств. Идентификацию можно рассматривать как процесс, включающий причины, мотивацию и способы, механизмы сложения данной формы идентичности. Динамизм самоидентификации есть первая объективная трудность в анализе категории идентичности. Культурные коллективные идентичности к тому же множественны по природе, они взаимопроницаемы и накладываются одна на другую: этнические, региональные, религиозные, половые и классовые самоопределения в конкретных ситуациях могут быть нерасторжимо связаны.

Гражданская идентичность российского общества несет в себе вероятность социальной дисфункции и деструкции, поскольку во многом строится на негативных проекциях во всех базовых полях идентификации. Продолжается процесс внутренней эмиграции человека в пространство частной жизни, субкультурные анклавов. Иерархия идентификаций в определенной мере переворачивается, и доминирующими выступают не глобальные (Родина, страна, государство, Отечество), а локальные уровни идентичности (малая группа, субкультура, религия, национальность).

Современная российская идентичность (в цивилизационных координатах) расщепляется на несколько: общегосударственная, локально-региональная и

этнонациональная. Следует, вероятно, говорить о двух причинных системах, актуализировавших подобные тенденции. Во-первых, внутренние деструктивные процессы, достаточно хорошо изученные современными гуманитарными науками. Во-вторых, следует провести аналогию с процессами, происходящими в развитых странах Запада, где сохранение культурных идентичностей вышло в последнее время на первый план в связи с усилением глобализационных тенденций.

В настоящее время можно уже считать, что понятие «россияне» в качестве идентификационного термина в целом получило общественное признание и перешло в разряд актуализированных, работающих культурных понятий, причем не только на экспертном, но и на массовом уровне. Но означает ли это победу принципа согражданства над принципом принадлежности к тому или иному этносу? Ответ на этот вопрос не может быть однозначным, так как российская идентичность все еще глубоко погружена в национальный дискурс. Причем, значительно глубже, чем это в настоящее время характерно для большинства западноевропейских стран. Если в Западной Европе в условиях прогрессирующей интеграции национальная идентичность теряет мобилизующее значение и частично перекрывается идентичностями другого типа (региональной и общеевропейской), то вектор развития российского общества ориентирован как бы противоположным образом. Судя по данным проводившихся на протяжении последнего десятилетия исследований, общероссийское реально проявляет себя не столько как приоритет гражданской идентичности над этнокультурной («общероссийскость»), сколько как комплекс близких друг другу элементов в сознании практически всех живущих на территории России этносов. Огромное значение имеет, в частности, наличие общих предметов национальной гордости (в первую очередь в качестве предмета общей гордости россиянами называется совместное участие в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг. и общий вклад в дело освобождения человечества от фашизма).

Всю совокупность россиян можно предварительно разделить на три условные группы: 1) группа, сохраняющая идентичность «советский человек», ориентирована на прошлое и черпает в нем позитивные социальные чувства; 2) группа, обретшая новую социальную идентичность - «россияне», не видящая для себя в прежней идентичности и в «советском» прошлом никаких значимых ценностных привязанностей, более того, можно сказать, что представители этой группы также ориентированы на социальную идентичность «европеец»; 3) группа, имеющая переходную идентичность, для которой важна живая связь прошлого и настоящего, возможность реализоваться в нем, однако устремления этой группы связаны с будущим России.

Однако следует заметить, что в ситуации господства электронных масс-медиа мы слишком привыкли рассуждать об идентичности как о чем-то меняющемся. Если идентичность и обсуждается (а серьезных обсуждений вовсе не так уж много), то лишь как то, что подвергается трансформации, модифицируется, или и вовсе «идет на слом». При этом опять-таки «позитивным» в любой идентичности задним числом признается то, что в ней может быть названо новым, современным.

Вместе с тем, любая идентичность есть, прежде всего, сумма константных характеристик, которые являются одновременно и наиболее фундаментальными, и наиболее четкими, и наиболее «выкристаллизованными». Отсюда следует, что идентичность (если это действительно идентичность) утверждается посредством элиминирования примесей как чего-то поверхностного, в буквальном смысле наносного. Можно сказать, что идентичность – это создаваемый идеальный тип. Это идеальный тип, абстракция, которая существует не только в сознании – не важно индивидуальном или коллективном – но и в реальности: определяя ее контуры, задавая систему координат ее существования.

Однако проанализировать изменения, которые происходят с идентичностью, можно только поняв, что сама она воплощает собой устойчивый механизм социокультурного

воспроизводства. Необходимо отнестись к идентичности не как к тому, что дается и/или существует, но как к тому, что изобретается. Иными словами, необходимо отнестись к идентичности как к проекту. Причем проекту, предполагающему, что предметом особого «онтологического» конструирования является само социальное и культурное бытие России.

Следовательно, нужно отнестись к Киевской Руси, к монгольской Руси, к России Ивана Грозного, к России Петра и к Советской России не как к альтернативным «наследствам», которые россияне утратили и надеются вновь обрести, но как к равноправным и отчасти взаимодополняющим подтверждениям такой проективности.

В центр методологических изысканий, связанных с проблемой идентичности, следует поставить актуализацию отечественной культурно-исторической специфики, а также анализ сложившейся ментальности. Остановимся на анализе этой специфики подробнее.

Россия, как известно, лежит между двух основных потоков цивилизационно - исторического существования - Востоком и Западом. В теоретическом самосознании зафиксированы самые различные взгляды на этот счет. Обозначим их: 1) идея исключительности России в мировой истории и культуре; 2) идея России как Востока; 3) идея России как Запада; 4) идея России как особой славянской цивилизации; 5) идея России как Евразии, отличной и от Востока, и от Запада; 6) идея русской специфики, выражающейся в сочетании восточных и западных характеристик или в колебании между Западом и Востоком; 7) идея русской самобытности в рамках христианского мира; 8) идея византизма России; 9) идея России как «третьей силы» и в этом качестве - как синтеза Востока и Запада.

Определение цивилизационной идентичности, таким образом, существенно для России, именно через цивилизацию национальная жизнь соотносит себя с общечеловеческим и общеевропейским. Но какая цивилизация является родовой для России? В. Межуев отмечает, что Россия – европейская страна, у нее общие с Западной Европой корни<sup>12</sup>. Другие исследователи подчеркивают евразийскую специфику России, считают, что в роли «наднациональной» для России должна выступить «евразийская» цивилизация, которая несет в себе общечеловеческое начало<sup>13</sup>.

Н. Гоголь уподоблял русских растопленному металлу, не отлитому еще в национальную форму<sup>14</sup>. Намек на подобную мысль содержится и в одной из работ И. Канта<sup>15</sup>. Здесь речь идет не о сформированности или несформированности русского характера по сравнению с характерами других европейских народов, но об ином, неевропейском способе его формирования. И, в свете этого, не связаны ли между собой пресловутая «загадка» русской души и странности развития России? И, если особенности исторического развития России сопряжены с загадкой русской души, с ее специфическими чертами, то каковы эти черты?

Эти вопросы особенно важны в современной ситуации, когда Россия пытается войти в мировое сообщество. И, чтобы не раствориться в нем полностью, необходимо знать, чем можно поступиться своим, и, что чужое можно принять в качестве своего.

Сами россияне следующим образом определяют свой «цивилизационный вектор»: 17 % считают, что Россия ближе к Востоку, чем к Западу, а 35% не согласны с этим, 35 – 40 % затрудняются в определении своего мнения по данному вопросу<sup>16</sup>. Согласно другим данным, 60% населения РФ считают, что Россия по своим традициям, культуре принадлежит ни Европе, ни Азии, а представляет собой некую особую евразийскую цивилизацию. Замечая, что россиян отличает «традиция конфессиональной лояльности, соединившей три основные мировые конфессии - христианство, ислам и буддизм», И. Б. Орлова полагает, что России принадлежит «роль держателя равновесия между Востоком и Западом в их не блоковой, а культурно-цивилизационной ипостаси»<sup>17</sup>.

Фактически это многообразие определения российской идентичности сводится к двум позициям: можно ли говорить о принадлежности России к западной либо восточной цивилизации или она представляет собой особый тип развития. Постановка данной проблемы возвращает нас на два столетия назад, когда отечественном общественном сознании и

началась дискуссия на эту тему. Восток и Запад - понятия, органически вошедшие в русскую духовную традицию. Первоначальное их выделение связано с разделением Римской империи на восточную и западную части. В средние века для народов Европы Востоком стали страны Азии, населенные арабами, монголами, иранцами, китайцами и т.д., а также страны, находящиеся под властью турок. Кроме того, на Западе считали также Востоком и страны Восточной Европы, не входившие в политический ареал Римской империи.

Россия, расположенная на границе Европы и Азии, вынуждена была с самого начала выявлять свою специфику через отношение Востока и Запада, поэтому эта тема была сквозной для национального самосознания. Уже в «Повести временных лет» речь идет, по сути, о единстве всемирно-исторического процесса, в котором равноправными выглядят восточные и западные, в том числе славянские, народы. Право русского народа на равное положение с другими народами обосновывается тем, что все люди - дети Авраама и Ноя, и когда дети Ноя стали делить землю, то русские и славяне произошли от Иафета - прародителя северных и западных народов. Тем самым славяне, или славяно-росы, обозначаемые как «исторический» народ и вводились в семью европейских народов.

Цивилизационный выбор, а значит и поиск новой российской макроидентичности, обсуждается в трех вариантах: западный путь в современную цивилизацию через вхождение в Европу в качестве «второй» (другой) Европы; западный путь в современную цивилизацию через объединение восточных и западных славян на конфессиональной и историко-культурной основе; особый «третий» путь в современную цивилизацию через осознание своей евразийской идентичности. Современная модернизационная элита ориентирует российское общество на западноевропейский образец развития.

Кризисное состояние, в котором оказалась преобладающая часть российского населения, выражающееся в неосвоенности новых образцов хозяйственного поведения, адекватных формирующимся социальным институтам, в несформированности устойчивой социокультурной идентичности, является объективной характеристикой переходного периода развития российского общества. Поэтому применительно к нему можно говорить о наличии переходного типа социокультурной идентичности, с одной стороны, совмещающей черты современного типа и традиционалистские ценности и установки, а с другой - «двойную» идентичность: «советский человек» и «россиянин».

Российская макроидентичность находится в процессе структуризации. Субстанциально макросоциальная идентичность трактуется как социокультурная идентичность, так как личность актуализирует всю социокультурную систему. Макросоциальная идентификация может быть рассмотрена в двух аспектах. С одной стороны, макросоциальная идентификация является имманентным процессом выстраивания универсального, надличностного образа мира. С другой стороны, макросоциальная идентификация представляет собой интенциональность, прямую направленность субъекта на себя. Однако из-за отсутствия точных формулировок целей социального развития, не сложившейся иерархии престижа новых ценностей и идеалов можно говорить о нечеткости, аморфности этой идентичности. Кризисный характер макроидентичности предполагает, что, наряду с негативными социальными процессами, характеризующими современное состояние российского идентификационного пространства, в обществе складываются тенденции, свидетельствующие об определенном развитии этого пространства, обогащении его новыми содержательными основаниями, т.е. происходит не только трансформация общества, но и реконструкция социокультурной идентичности.

Когда говорят, что у россиян утеряна идентичность, то, думается, что это либо заблуждение, либо сознательное преувеличение. Большинство граждан России за прошедшие годы вполне определились в духовно-религиозном и конфессиональном плане. Многие, как уже было отмечено ранее, считают себя россиянами. Многие даже продолжают считать себя советскими. Абсолютное большинство продолжает считать себя людьми великой русской культуры, гражданами великой страны. По-видимому, речь должна идти

о том, что в действительности происходит саморазвитие идентичности, превращение новых знаний и представлений в новые ценности и нормы, адаптация традиций к новым реалиям.

В условиях российской цивилизации сохранение и поддержание культурных идентичностей возможно на базе того консолидирующего фундамента, который условно называется «державным фактором», понимаемый как объединение всех социокультурных общностей России. На данном этапе можно говорить о смене общественной парадигмы, о стремлении к социальному консенсусу, как политических сегментов, так и этнических составляющих.

В силу отмеченной специфики цивилизационных различий в России эту функцию может исполнять только сильное государство, выступающее и как гарант исполнения правил игры и как активный субъект социального процесса. И не последняя роль в данном процессе принадлежит интегративной идеологии, адекватной для поддержания и укрепления всех культурных идентичностей с одной стороны, с другой - для цементирование всего общества.

УДК: 316.3

С.В.Путилов, И.В. Путилова  
(г. Чита, Российская Федерация)

## РУССКИЕ В РОССИИ: ОСНОВЫ НЕГАТИВАЦИИ ЭТНОНАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ И САМОИДЕНТИФИКАЦИИ

В данной работе мы хотели бы особо остановиться на рассмотрении ряда наиболее важных тенденций и изменений, которые проявились и обнаруживаются на нынешнем этапе развития самосознания и самоидентификации русского этноса. Актуальность и правомерность такого обращения обусловливается целым рядом принципиальных моментов объективного характера.

Как известно, Россия выступала и выступает ядром евразийского пространства и евразийской цивилизации, а русские, в свою очередь, этническим ядром России и евразийства как «специфического социокультурного типа» [1]. Русские численно доминируют в большинстве сфер и структур российского общества: этнической (по данным последней переписи доля русских составила 79,8%, или 4/5 в общей численности населения страны), территориально-поселенческой (русские живут сплошь на всей территории страны, количественно преобладая в большинстве регионов и в крупных городах), социально-классовой (русские составляют «ядро» рабочего класса, крестьянства, интеллигенции), социально-профессиональной (русские – костяк инженерного, научного, педагогического, офицерского и других корпусов страны) и т.д.

В соответствие с существующими нормами международного права русские в Российской Федерации фактически представляют собой государствообразующий этнос. Хотя подобный внутригосударственный статус сегодня законодательно никак не закреплён, тем не менее, таковой косвенно за русскими признаётся в Концепции государственной национальной политики России, постулирующей, что «межнациональные отношения в стране во многом будут определяться национальным самочувствием русского народа, являющегося *опорой российской государственности*» [2] (выделено нами. – С.П.). Уже данное признание позволяет утверждать, что Россия – полиэтничное, сложносоставное, но всё же мононациональное, а не многонациональное государство. Такое утверждение, входящее, безусловно, в противоречие с конституционно закреплённой (при этом, заметим, абсолютно не адекватной и не корректной в научном плане [3]) формулировкой «многонационального народа» как носителя суверенитета и единственного источника

власти в России, вполне правомерно и должно, на наш взгляд, открыто постулироваться. Из данных констатаций следует, что оптимальное состояние и развитие этнонационального самосознания, мироощущения и самочувствия русского этноса должны выступать важнейшими, существенными факторами и основой эволюции этносферы и межнационального мира в России, важных решений в области национальной политики и представлять собой весьма значимую научную и политическую проблему.

Однако сегодня, как констатируют (и вполне оправданно) исследователи, кризисные тенденции и изменения, выявляемые в развитии этнонационального самосознания всех российских народов, приобрели в самосознании русских объективно наиболее тяжёлый и весьма заострённый характер, обусловив преимущественно негативную направленность его эволюции [4].

Важнейшей причиной негативации этнического самосознания русских явилось крушение их «державного» самовосприятия и соответствующей системы ценностей, стереотипов, установок. Ещё не так давно основами данного самовосприятия выступали, с одной стороны, официальное признание русского народа «старшим братом» в отношениях с другими этносами СССР и, с другой, – собственного осознания русскими их принадлежности не просто к этническому большинству страны, но и к числу цивилизаторских, мессианских народов, что вполне соответствовало далеко идущим планам и курсу советского руководства на построение коммунизма первоначально в общемировом, а позднее – частично мировом масштабе. На базе языкового и культурного приоритета русских конструировалась новая социально-историческая общность «советский народ», вследствие чего советская идентичность у большинства русских вполне замещала их собственно этническую. Подобное воспринималось ими вполне органично, поскольку интересы русских как доминирующего этноса в значительной мере совпадали с провозглашенными государственными ценностями. В силу численного и социального доминирования русским не приходилось в широких масштабах сталкиваться с необходимостью отстаивать свои этнические интересы, что, безусловно, являлось одной из главных причин отсутствия у них необходимости в этнической консолидации, равно как и потребности в особом осмыслении своей этничности.

Распад СССР – страны, тяжело создававшейся и созданной вековыми усилиями, прежде всего, предшествующих поколений русских людей, стал для русских шоковым событием. Русский народ оказался в совершенно новой исторической ситуации. Результаты распада – одномоментная сдача позиций «великой державы» и утрата русскими присущего им ещё недавно высокого наднационального (цивилизационного) статуса – ядра и скрепы евразийской общности, российской цивилизации, равно как и общегражданского (внутристранового) статуса, разрушение сложившегося символического мира и присущего ему типа социализации, а также последовавшие вслед за этим системный кризис российского социума и его важнейших структур, идеологический вакуум и отсутствие отчётливо артикулированных идеалов и консолидирующей идеи, ценностная дезориентация и неадекватная самооценка – до сих пор осознаются, в той или иной мере переживаются и во многом детерминируют самосознание русских, негативизируя восприятие многих позитивных явлений их нынешнего бытия. Страшным объективным следствием всех этих проблем стал процесс депопуляции [5] русских, печально знаменитый «русский крест» – стремительное прогрессирующее снижение рождаемости, обуславливающее и интенсифицирующее процессы демографического старения русского этноса, при одновременном опережающем росте смертности русских, причём как в срединных областях России, явившихся историческим ядром русского государства, так и на её окраинах.

Взаимодействуя с остальными, каждое из указанных процессов и явлений усиливает и обостряет ситуацию, выступая для русского самосознания основой серьёзнейшей «культурной травмы» (П. Штомпка) и развития своеобразного «комплекса неполноценности», тем самым консервируя и подпитывая состояние фрустрации и

фрустрированное самосознание значительной части представителей субэтнических и этнодемографических групп русского населения.

Для русских в России в большинстве своём характерны во многом негативное мироощущение и мировосприятие, детерминирующие процессы негативации их самосознания и самоидентификации и, как следствие, дезинтегрирующие этнос в целом. Общей констатацией стало то, что для русских, проживающих в разных регионах страны, почти одинаково присуще «расколотое», многоуровневое аморфное самосознание и отсутствие чёткой этнической самоидентификации [6]. С одной стороны, данного рода аморфность и идентификационная «расплывчатость» вполне объяснимы, поскольку изначально предзаданы и детерминированы как численностью русского этноса (это одно из самых больших, по терминологии Б. Андерсона, «воображаемых сообществ» в мире), так и пространственно-территориальной «разбросанностью» групп русского населения как внутри, так и за пределами России. К тому же «расколотость» и гетерогенность русского этнонационального самосознания обуславливаются целым рядом объективных социальных различий его носителей – их различными видами социально-профессиональной деятельности, уровнем образования и квалификации, местом в социально-иерархической системе управления обществом, имущественным положением, социально-демографической (поколенческой) дифференциацией и т.п. Однако, с другой стороны, всё перечисленное при отсутствии внешних и внутренних объединяющих мобилизационных импульсов (в виде, прежде всего, консолидирующих этнос идей будущности) лишь, к сожалению, усиливает и углубляет дезинтегрирующие процессы в русском народе и его самосознании. На уровне самоидентификации у большинства русских произошёл резкий переход от идентичности, основанной на убеждении «мы – это, прежде всего, советские люди, что звучит гордо» к самоопределению «мы – это лишь моё ближайшее окружение, а другим до нас дела нет» (подобную трансформацию и ломку идентичности польский социолог С. Осовский назвал «эффектом лилипута»).

В то время, как этнонациональное самосознание большинства (и не только титульных) этносов как бывших советских республик, так и республик в составе Российской Федерации значительно возросло, самосознание же русских находится в состоянии стагнации, и их этническая самоидентификация (начиная с представления о собственной этнической группе) нарушена, характеризуется значительной неопределенностью и в общей своей массе весьма затруднена [7].

По данным многолетних социологических наблюдений за самочувствием национальных и этнических групп России, у русских самый низкий показатель потребности в этнической аффилиации, солидарности (т.е. потребности ощущать себя частью определённого этнического сообщества) независимо от того, живут они на территории республик РФ или в областях, причём он значительно ниже минимальных показателей из демонстрируемых представителями других этносов [8].

На наш взгляд, одним из существенных факторов негативации этнонационального самосознания и негативной самоидентификации русских выступает законодательно-правовое их игнорирование.

В Конституции Российской Федерации какое-либо упоминание о русских вообще отсутствует, если не брать во внимание, бесспорно, весьма важное признание и утверждение в ней русского языка в качестве государственного (что, впрочем, объясняется не столько его соотнесённостью с русским этносом, сколько данью исторической традиции и территориальной его распространённости).

Лишь три (заключённых в четырёх предложениях, в той или иной мере касающихся русских) положения принятой в 1996 году Концепции государственной национальной политики [9] позволяют выявить и определить официальный взгляд на место русского народа в истории страны, оценку его роли и влияния на состояние и эволюцию как межнациональных отношений, так и российской государственности в целом. Позволим себе привести их полностью.

В первом из данных положений признаётся: «Благодаря объединяющей роли русского народа на территории России сохранились уникальные единство и многообразие, духовная общность и союз различных народов».

Второе положение косвенно констатирует: «Тяжелый удар по всем народам страны, включая русский, был нанесен тоталитарной системой, массовыми депортациями, репрессиями, разрушением многих национальных культурных ценностей».

И, наконец, последнее, выступающее наиболее существенным и ключевым, в том числе и при обсуждении поставленной нами проблемы, положение: «Межнациональные отношения в стране во многом будут определяться национальным самочувствием русского народа, являющегося опорой российской государственности. Потребности и интересы русского народа должны в полной мере найти отражение в федеральных и региональных программах, постоянно учитываться в политической, экономической и культурной жизни республик и автономных образований Российской Федерации».

Как это не странно, приведённые положения, из которых лишь последнее носит не декларативно-констатирующий, а предписывающий характер, являются единственными официально узаконенными положениями, в которых напрямую говорится и определяется роль и место русского народа в истории и современной России. Никаких других положений и/или специальных документов о русском народе в российском законодательстве, к сожалению, нет. Несмотря на то, что в ноябре 1998г. в Госдуме были проведены парламентские слушания «О концепции по разработке государственной программы национально-культурного развития русского народа», констатиовавшие, что русский народ продолжает оставаться стержнем современной российской государственности, благодаря чему в стране сохраняются уникальное единство и многообразие, духовная общность и союз различных народов, и Комитет Госдумы по делам национальностей разработал проект федерального закона «О русском народе», рассмотренном на парламентских слушаниях 25 мая 2001г., дальше этого дело не пошло. Перефразируя известные слова Радищева, можно утверждать, что в нынешней России русский человек в законе «мертв». Налицо, таким образом, вопиющее несоответствие нынешнего правового (а вместе с ним политического, экономического, демографического и иного) положения русского народа его исторической консолидирующей роли и фактическому государствообразующему статусу в России.

В то же самое время в отношении других народов России за прошедшие полтора десятилетия выстроена и успешно реализуется целая законодательная система, начиная с соответствующих статей Конституции РФ и заканчивая разного рода региональными законодательными установлениями. Как отмечают исследователи, в различных правовых документах, начиная с Конституции РФ, «нашли отражение лишь права коренных малочисленных народов и национальных меньшинств» [10]. Русские фактически исключены из правового поля сегодняшней федерации. В отличие от многих этносов России, русский народ не является субъектом права и потому выпадает из системы федеративных отношений без особой перспективы обрести полноправное, как это не странно звучит, наряду с другими, членство в семье российских народов. Как следствие всего этого, отсутствие ответственности государства за положение русского народа, в том числе и за его нынешнее весьма бедственное геополитическое, нравственно-психологическое, демографическое, культурное и т.п. состояние.

Игнорирование русского народа в качестве государствообразующего этноса уже привело к следующим отчётливо негативным тенденциям и процессам, влияющим на негативацию мировосприятия и мироощущения русских.

В ряде субъектов РФ русские сегодня воспринимаются и реально рассматриваются как «этническое меньшинство». Такой «статус» они обрели, прежде всего и главным образом, в тех национальных республиках, где численно доминируют «титовые» этносы (в Дагестане, Кабардино-Балкарии, Северной Осетии, Туве, Чеченской республике, Чувашии, Саха-Якутии). Данная ситуация детонирует в обществе дискуссии о праве

русских на свою национально-культурную автономию. С одной стороны, уже сам факт инициирования подобного рода дискуссий воспринимается чем-то весьма абсурдным и парадоксальным, поскольку речь идёт о самом многочисленном этносе страны. Однако, с другой стороны, он свидетельствует о попытках дискуссионтов ввести русский народ в систему федеративных отношений и придать ему легитимность в качестве действующего субъекта правового поля, пусть даже и посредством его отнесения к национальному меньшинству и автоматической утраты более предпочтительного, но, к сожалению, реально пока не достижимого в сегодняшней России статуса «государствообразующего этноса».

Серьёзным и весьма тревожным следствием такого политико-правового игнорирования русских является то, что в ряде субъектов РФ начались и активно идут произвольные дезинтеграционные процессы расщепления русского народа на части и противопоставление ему как целому некоторых его субэтносов (этноисторических групп). Инициаторами данных процессов, как ни странно, выступили руссконаселённые регионы. Так, например, в законодательно установленном и действующем уставе Ростовской области говорится о казачестве; уставах Краснодарского края и Ставрополя – о казачестве и русских; уставе Магаданской области – о русских и старожилах; уставе Архангельской области – о русских и поморах [11]. Это обусловило и детерминировало выделение, в частности, казаков и поморов в отдельные этнические категории в итоговых статистических таблицах переписи 2002г., а в приводимой в них графе «русские» – перечисление самоназваний большого ряда русских субэтносов (затундренные крестьяне, индигирщики, каменщики, карымы, кержаки, колымские, колымчане, ленские старожилы, мезенцы, обские старожилы, походчане, русско-устыинцы, семейские, якутяне, ямские) [12]. Несомненно, подобные процессы объективно способствуют и ведут к прямой атомизации и потенциальному распаду русского этноса, негативации и «расколотости» его этнонационального самосознания по линиям субэтнического самосознания, формированию в общественном мнении своего рода факта отсутствия русских как единого народа в этническом пространстве России.

К сказанному следует добавить и то, что в правовом отношении сегодня немалая часть русских (что связано с последствиями распада СССР и становлением постсоветских государств) определяется российским законодательством как «лица с двойным гражданством», «вынужденные переселенцы», «беженцы». При этом статусные роли и положение представителей данных групп регулируются различными законодательными актами, что, в целом, ведёт к углублению их социально-статусных неравенств и катализирует процессы разобщённости и дезинтеграции русских, а потому обуславливает необходимость в создании отдельной унифицированной федерально-правовой системы, касающейся русского народа [13].

В силу актуализации этнических неравенств и иных рассмотренных выше обстоятельств этничность постепенно, хотя по большей части неосознанно, становится «базовой» ценностью и для русских. Это подтверждаются целым рядом фактов, из которых особо следует выделить протестную реакцию и выступления против изъятия графы «национальность» из российских паспортов различных групп не только в национальных республиках, но и в «русских» регионах. При этом, как нам представляется, если республиканские элиты, будируя данный вопрос, пытались лишней раз продемонстрировать и подтвердить свое привилегированное положение по отношению к остальным субъектам федерации, то требование «русских» регионов вернуть данную графу в российские паспорта явилось, на наш взгляд, свидетельством, прежде всего, роста национального самосознания русских и их стремления заявить о себе как о государствообразующей нации [14].

По мнению исследователей [15], можно назвать, по меньшей мере, три причины повышения интереса русских к своей этничности: во-первых, затянувшийся переход к новому типу социальной организации в России, реакцией на который является обращение русских к традиционализму; во-вторых, этницизм титульных этносов и существование в

различных регионах националистических движений, пытающихся зачастую возлагать вину за ошибки в национальной политике не столько на власть, сколько на русских; и, в-третьих, идеологическое воздействие, выражающееся в использовании разными политическими авторами тех или иных элементов и символов русской идентичности в качестве инструмента решения своих узкогрупповых интересов (например, попытки адаптировать «русскую идею» к групповой и/или государственной идеологии и т.п.). К сказанному можно добавить также нарушения прав и законных интересов русских людей, принявшее в отдельных регионах массовый и регулярный характер. К сожалению, последнее позволяет говорить о существовании русофобии и своего рода этноцида русских в самой России, прямо либо косвенно поощряемых политическими решениями и действиями ряда региональных элит, время от времени использующих и воспроизводящих посредством местных СМИ целый арсенал сложившихся в разные исторические периоды мифов о русских (миф о «России – тюрьме народов», о «русском великодержавном шовинизме», о «русской оккупации», о «репрессированных русскими народах», о «насильственной русификации», об «имперских амбициях русских» и т.п.). Как следствие этого, начавшиеся с середины 1990-ых гг. процессы оттока русских из национальных регионов России, которые вместе с идущими с 1991 года (отчасти и ранее) процессами возвратной миграции русских из прежде освоенных территорий бывших национальных республик СССР образуют, на наш взгляд, единый процесс – процесс этнодискриминации русских и обусловливаемое им сжатие жизненного пространства русской ойкумены, упорно игнорируемые правящей российской элитой. А между тем ещё в начале 20в. Лев Тихомиров совершенно справедливо заметил: «Никогда, никакими благодеяниями подчиненным народностям, никакими средствами культурного единения, как бы они не были искусно развиваемы, нельзя обеспечить единства государства, если ослабевает сила основного племени. Поддержание ее должно составлять главнейший предмет заботливости разумной политики... Государство, ослабляющее нацию, тем самым доказывает свою несостоятельность» [16]. Игнорирование правящей элитой либо неадекватность инициируемых ею санкций в решении проблем русского этноса, бесспорно, будут неизбежно способствовать эрозии российской государственности.

На наш взгляд, множество нерешаемых сегодня проблем, составляющих «русский вопрос», обуславливают и влияют на состояние расколотости русского самосознания, неопределённость и аморфность самоидентификации русских и, как следствие, реально способны ускорить дальнейшую атомизацию и фрагментацию данного этноса, сдетонировав процессы распада России по линиям её этнонациональных границ и вызвав весьма серьёзные по своим последствиям процессы в евразийском пространстве. Хотелось бы надеяться на то, что подобное не произойдёт, но для предотвращения возникновения такого рода «сценария» необходима ликвидация формирующих его «сюжетов», обнаруживаемых в экзистенции русского этноса и частью обозначенных в нашей статье.

## ЛИТЕРАТУРА

1. См.: Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Евразийство как социокультурный тип// Гуманитарные науки в Сибири. – 2003. - №3.
2. Концепция государственной национальной политики Российской Федерации// Национальная политика России: история и современность. – М., 1997. – С.659.
3. Научная неадекватность некорректность данной формулировки очевидна вследствие отчетливо выраженной в ней редукции целого к части: народ (иначе - этнос), в строгом смысле, есть часть нации и поэтому не может быть многонациональным.
4. Гудков Л. К проблеме негативной идентификации// Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. – 2000. - №5 (49). Он же. Русский неотрадиционализм и сопротивление переменам// Отечественные записки. – 2002. - №3. – С. 94-99.
5. Многие из отечественных исследователей в своих оценках демографических изменений, происходящих в русском этносе, настаивают на термине “демографическая катастрофа”, полагая, что называть по традиции депопуляцией то, что происходит с русскими, значит преуменьшать

масштабы их бедствия. – См.: Руткевич М.Н., Силласте Г.Г. Необходима ли социология при изучении социально-демографических проблем?// Социс. – 2002. - №8. – С.145; Гундаров И.А. Пробуждение: пути преодоления демографической катастрофы в России. – М., 2001 и др.

6. См. напр.: Сикевич З.В. Расколотое сознание. – СПб., 1996; Ямсков А.И. Русское население в полиэтнических районах Закавказья, Сибири и Урала. – Вып. №107. – М.: ИЭА РАН, 1997; Мальков В.К. Русское население в российских республиках. – Вып. №95. – М.: ИЭА РАН, 1996 и др.

7. См.: Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России/ под.ред. В.С.Магун и др. – М.: Ин-т социологии РАН, 2006.

8. См.: Сикевич З.В. Национальное самосознание русских (социологический очерк). – М.: Механик, 1996; Шестопал Е.Б., Брицкий Г.О., Денисенко М.В. Этнические стереотипы русских// Социс. – 1999. - №4. – С.62-70. Волкогонова О.Д., Татаренко И.В. Этническая идентификация русских, или искушение национализмом// Мир России. – 2001. - №2. – С.149-166 и др.

9. См.: Концепция государственной национальной политики Российской Федерации// Национальная политика России: история и современность. – С.654-659.

10. Напсо М.Б. Российское законодательство о праве на национальную идентичность и праве на самобытность// Известия РГПУ им.А.И.Герцена. - №9 (50). Общественные и гуманитарные науки. – СПб., 2007. – С.97. См. также: Паин Э.А. Между империей и нацией. Модернистский проект и его традиционалистская альтернатива в национальной политике России.-М., 2003.-С.23-24

11 См.: Устав Ростовской области (в ред. Областных законов). Гл.9. Ст.77-80. // <http://www.donland.ru/content/info.asp?partId=5&infoId=1103&topicFolderId=33&topicInfold=0>; Устав Краснодарского края (с изменениями от 4 января 2001г.). Разд.1.Ст.2, п.1.// <http://kpd.nvrsk.ru/bib/ustav.rtf>; «О поправках к Уставу (основному закону) Ставропольского края» (в ред. Закона от 9 июня 2000 года №19-КЗ). Ст.3. Ч.9 // <http://www.stavropol.vyborv.izbirkom.ru>; Устав Магаданской области ( в ред. Закона Магаданской области от 29 апреля 2006г. №704-ОЗ). Ст.29, п.1. // <http://www.magadan.ru/laws/ustav.php>; Устав Архангельской области ( в редакции от 21 июня 2005г.). Гл.1.Ст.3, п.6 // [http://constitution.garant.ru/DOC\\_25100002.htm](http://constitution.garant.ru/DOC_25100002.htm)

12 См. об этом: Степанов В.В. Этническая идентичность и учет населения (как государство проводило Всероссийскую перепись – 2002)//Этнография переписи 2002. – М.: Авиаиздат, 2003.

13 См. об этом, напр.: Круговых И.Э. Вопросы правового положения русских в России: выступление на заседании клуба «Российский парламентарий» //<http://www.rustrana.ru/article.php?nid=3175>

14 Шестопал Е.Б., Броцкий Г.О., Денисенко М.В. Этнические стереотипы русских // Социс. – 1999.- № 4. – С.64.

15 См.: Волкогонова О.Д., Татаренко И.В. Этническая идентификация русских, или искушение национализмом. С.152-153.

16 Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. – М., 1998.- С.23.

## РЕГИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В РОССИЙСКОМ ПОЛИТИЧЕСКОМ И ЭТНОСОЦИАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Историческое развитие нашего Отечества было неразрывно связано с формированием на ее огромном пространстве не только этнических, но и территориальных общностей, заметно выделяющихся своей индивидуальностью, имеющих свою социокультурную специфику, которую можно определить понятием «региональная идентичность». Как отмечает Э. Смит, территориальная или региональная идентичность может быть отнесена наряду с гендерной к числу фундаментальных в структуре идентификационной матрицы человека [1]. Причем такая региональная идентификация определялась для этнических русских скорее не национальной, а территориальной принадлежностью, придающей в собственных глазах и глазах окружающих специфические социально, психологически и культурно значимые признаки. По мнению П.Сорокина, «из всех связей, которые соединяют людей между собой, связи по местности являются самыми сильными. Одно и то же местожительство порождает в людях общность стремлений и интересов. Сходство в образе жизни, семейные связи, товарищеские отношения, созданные еще с детства, придают им общий характер, создающий живую связь... В итоге образуется группа, отмеченная колоритом данного места. Таковы в России типы “ярославца”, “помора”, “сибиряка” и т.п.» [2, с. 210, 213].

После внезапных социальных трансформаций, произошедших с нашим Отечеством на рубеже 1990-х гг., очень быстро забыли о существовании «новой исторической общности - советский народ». Зато в стране полным ходом пошли процессы регионализации. Из традиционно жестко централизованной «единой и неделимой», Россия быстро превратилась в «страну регионов». Это радикальное политическое преобразование пространства России неизбежно привело к подвижкам и в самосознании и иерархии групповых идентичностей. В то время как в национальных республиках в составе РФ на первый план вышли этнические идентичности, в «русских» субъектах федерации актуализировались идентичности региональные.

Это объясняется тем, что: «... русские ... имеют довольно аморфную (этническую - В.А.) идентичность. Культурные дистанции между различными географическими группами русских (например, живущих в Поморье, на европейском Севере и на Кавказе) могут быть больше, чем культурные дистанции между ними и теми народами, с которыми они пребывают в длительных культурных контактах» [3, с. 133]. Российские пространства мешают формированию цельной русской идентичности. Сегодня пишут и даже защищают диссертации об особой «сибирской идентичности», донские казаки, как и архангельские поморы, претендуют на статус особой этнической общности и т.д. По данным массового опроса, проведенного Фондом «Общественного мнения» в июне 1998 г., у 35% опрошенных ведущей является региональная идентичность, поскольку они ощущают себя, прежде всего, жителями отдельного субъекта Федерации, в то же время 29% респондентов ощущают себя гражданами России и еще 22% имеют смешанную идентичность [4]. При этом следует вспомнить, что если этническая и национальная идентичности зачастую могут сосуществовать как две конкурирующие, но не совпадающие формы групповой идентичности (для одной решающим фактором является культурная, а для другой политическая / гражданская общность), то региональное самосознание имеет общую природу с этническим.

Таким образом, и сегодня значительную роль в жизни россиян играет фактор землячества или «малой родины». В этих условиях региональная и локальная

идентификации служат одним из определяющих и стабилизирующих (хотя и трудно вычленяемых) факторов формирования культурно-исторической и социально-территориальной общности. Как писал Шарль Рик, «фактор региональной идентичности является “националитарным” утверждением регионального коллектива, “голосом” региональной группы» [5, с. 212]. Региональную идентичность, как представляется, можно считать вариантом этнической или точнее субэтнической идентичности. Значимость для россиян региональной идентичности имеет, по крайней мере, два политических следствия. Во-первых, это затрудняет осуществление стратегии этнополитической мобилизации русских как общности. Во-вторых, это делает региональные идентичности значимым политическим ресурсом, что может, в свою очередь, поставить под угрозу единство России.

Сохранение и устойчивость региональной идентичности в России можно объяснить с помощью концепции «внутреннего колониализма» М. Хечтера. Последний понимает его как «существование, присущее той или иной культуре, иерархии разделения труда, которая способствует формированию реактивных групп» [6, р. 185], поэтому «внутренний колониализм» представляет собой форму эксплуатации Центром своей периферии. Пространственно неравномерные волны индустриализации в эпоху модерна усиливали маргинальность многих периферийных (провинциальных) территорий, и в конечном итоге способствовали региональной стратификации и пространственно-территориальной иерархизации общества. Данный фактор, по М.Хечтеру, способствует сохранению этнической и региональной идентичности на определенных территориях (иногда в латентной форме), несмотря на все попытки Центра унифицировать культурные ценности. Кроме того, как отмечают некоторые исследователи, преобладание локальной политической лояльности над национальной характерно для обществ с фрагментарной политической культурой и транзитных политических периодов [7, с.123].

Изменения в организации пространства (страны или региона) имеют следствием изменение коллективных представлений о нем, что неизбежно ведет к нарушению идентичности, созданию новых ее вариантов, возвращению к традиционным формам или даже к «потере» идентичности. Отмеченное исследователями возрождение старых и формирование новых региональных мифов и идеологий отражает процесс актуализации региональной самоидентификации граждан в условиях кризиса российской идентичности и представляет собой защитную реакцию на весьма неблагоприятные изменения окружающей социально-политической среды, с которыми им пришлось столкнуться в 1990-е годы [8, с. 177-179].

Этим обстоятельством активно пользуются российские региональные политические элиты, которые являются главными «агентами» культивирования региональных идентичностей. При этом исследователи отмечают сходство процессов создания наций-государств и регионов. И. Ньюман отмечает, что «в специальной литературе всегда пренебрегают тем фактом, что регионы, как и нации-государства, также являются «воображаемыми сообществами» (Б. Андерсон). Как и в процессе создания национального государства, региональные деятели конструируют некую пространственно-временную идентичность в соответствии со своими интересами. Однако в отличие от процесса национального строительства, идентификационные символы должны быть изначально максимально доступны пониманию и восприятию большинства, населяющего тот или иной регион.

Исходя из этого, «строительство» любого региона (формирование его идентичности) может рассматриваться как целеполагающий политический процесс. При этом главным в данном процессе является мотивированная политическая деятельность, направленная на вычленение старых и создание новых региональных символов и образов, которые внедрялись бы в массовое сознание (через СМИ, выступления политиков, ученых), формируя принципиально новые задачи по конструированию политического пространства.

«Сложившийся (в 90-е гг. XX в.) в России “переговорный федерализм” находится в очевидном противоречии с центральной идеей федерального государства, разделением

властных функций и сфер деятельности между правительствами двух уровней, каждое из которых независимо функционирует в своей сфере полномочий. Симптоматично само восприятие региональных лидеров как партнеров (неважно, лояльных или враждебных) федеральных властей, тогда как нормой является разделение труда между Центром и регионами...» [9, с. 88]. В результате российский федерализм испытывает сильное воздействие политической и экономической конъюнктуры, и отношения центральных и региональных властей приобретает циклическую форму (централизации децентрализации).

Первый этап такого рода взаимоотношений, цикл институционализации властных элит субъектов федерации (1993-1999 гг.), разворачивался в плоскости их дистанцирования от федеральной власти. Сотрудник Центра институциональных реформ при Университете штата Мэриленд (США) Л. Полищук считает, что «перемены в российской экономике привели к пространственному сужению политического кругозора и вытеснению региональными властями федеральных в системе политических предпочтений населения. Отчасти это произошло потому, что после отказа Центра от прямой поддержки предприятий, контроля над ценами и социальных субсидий значительная часть этих функций была подхвачена на региональном уровне» [9, с. 103]. Центральная власть перестала в этот период быть выразителем и воплощением общего интереса. «Утрачиваемые федеральным центром функции “заботливого государства” охотно принимают на себя региональные администрации, значительно более близкие к людям и их нуждам. Традиционная модель смыслополагающей государственности не рухнула вместе с советской системой, она лишь “ушла вниз” и там укореняется. Процесс этот сопровождается значительным ростом местного патриотизма и возрождением локальных традиций, как культурных, так и ...политических), отмечают исследователи РНИСиНП [3, с. 92, 93]. Губернаторы / президенты республик пользуются сегодня у населения наибольшим доверием среди всех властных структур. Так, по данным опроса, проведенного Фондом «Общественное мнение» в середине 1998 года, доверяли главе субъекта федерации 49% опрошенных (37% не доверяли), в то время как о доверии Б. Ельцину заявили 8% респондентов (о недоверии - 77%) [4]. Большого доверия, чем губернаторы, в конце 90-х гг. прошлого века были удостоены лишь церковь и армия.

Власть все более перемещается в этот период в регионы, где особенно устойчивы традиционалистские и патерналистские представления о властно-политических отношениях. Люди здесь испытывают чувство раздражения и бессилие от того, что не могут понять смысл происходящего в стране, особенно на общенациональном уровне. Отсюда все более распространявшееся «москворочество», неприятие политических «разборок» на верхнем уровне и одновременный рост доверия к региональной власти, сохранившей традиционный «понятный» облик и способы функционирования. Местный глава исполнительной власти, фактически занявший «позицию обкома», рассматривается как единоличный правитель на данной территории, и наделен практически неограниченными полномочиями. «Лидер как бы возвышается над правовым пространством и, вместе с тем, контролирует его в полном объеме» [10, с. 44]. При этом он должен демонстрировать качества так называемого «крепкого хозяйственника», то есть иметь богатый опыт руководства (хозяйственный или партийный), соответствующее образование, чаще всего техническое или сельскохозяйственное, возраст от 40 до 60 лет, регулярно демонстрировать, с одной стороны, аполитичность и отстраненность и критичность в отношении московских политических «разборок», а с другой стороны, близость к народу, понимание каждодневных нужд населения, «простоту» в общении и т.п. Очень желательно, чтобы региональный лидер был родом из тех же мест (по данным А.Тулеева, около 70% глав исполнительной власти субъектов РФ «местные»). Альтернатива «свой – чужой» сильно влияет на электоральные предпочтения (особенно в национальных республиках) и потому успешно используется в избирательных кампаниях, отмечается тем же автором [11, с. 107].

В книге популярного регионального лидера А. Тулеева, приводятся следующие данные относительно социальных характеристик глав исполнительной власти субъектов РФ: - национальность: 61% - русские, 26% - представители коренной национальности, 12,8% - представители народов, которые были коренными до распада СССР; - средний возраст - 54,5 лет, лидеров моложе 41 года - только 8,6%, в то время как тех, кому больше 60 лет - 27%; - образование у всех региональных лидеров высшее, но только у 14,3% есть дипломы экономиста или юриста, у остальных, т.е. у 85,7 %, оно «не соответствует профилю деятельности», пишет А.Тулеев; 18,6% «получили второе или дополнительное образование, необходимое для успешной управленческой деятельности» [12, с.107-108].

Такого рода «карт-бланш» на практически полный контроль над властными ресурсами приводит к тому, что власть в провинции отличается высокой степенью устойчивости и авторитарности. О чем, в частности, свидетельствует традиционное голосование «за начальство» или по указанию «начальства», «убедительные» победы действующих губернаторов на выборах и т.д. В этом отношении весьма показательными являются следующие данные общероссийского исследования Фонда «Общественное мнение» (июнь 1999 г.). Согласились с утверждением, что у главы администрации области (края, республики) должно быть право приостанавливать на своей территории решения Центра, если они не отвечают интересам области (края, республики) 65% респондентов, не согласились 19%, затруднились ответить 17% опрошенных [12, с. 59].

Конфликты властей региона с Москвой, как правило, ведут к сплочению региональных элит вокруг главы исполнительной власти, превращению их в «команду удержания» власти и снижают и без того невысокий уровень политической соревновательности. Доминирующий элемент политической психологии региональных элит, пишет А.Г. Чернышов, «понимание и осознание своего внутригруппового единства, независимого от идеологических предпочтений. Второй, производный от этого элемент, осознание своих интересов через противопоставление интересам столичной элиты. Идеологический элемент политической психологии провинциальной номенклатуры играет в большей степени вспомогательную роль и реализует чисто ритуальные функции» [13, с. 29]. Казалось, что нужны очень серьезные потрясения, чтобы такая местная власть утратила почти полную «независимость» от населения и была отстранена от управления Центром.

Разрушение и деформация социальных институтов, являвшихся прежде инструментом самоорганизации населения регионов, вынужденное ограничение его интересов проблемами самосохранения и самовывживания приводят к падению ценности политического участия в местной общественной жизни.

Поэтому в России «региональные интересы есть именно интересы региональной элиты, которая закладывает программу собственной активности через идеологические вызовы и ответы» [14, с. 112]. Региональный интерес, выступая в качестве симбиотического феномена, в котором «переплавляются» притязания политических и экономических элит региона, репрезентируется, прежде всего, через деятельность региональной администрации. Причем, для достижения глобальной цели - создания / воссоздания устойчивой региональной идентичности - элита вынуждена «сакрализировать» этот региональный интерес, т.е. превратить его в «символ веры» местного населения. Логика подобной трансформации заключается в следующем: «групповой интерес элиты концептуализируется до уровня региональной идеологии, которая ассоциируется с наиболее привлекательными для населения символами и образами (зачастую взятыми из прошлого) региона. Идеология призвана внушать приятные для общества социально-политические ассоциации, посредством которых данное общество могло бы себя идентифицировать» [13, с. 44-45].

Особую позицию по данному вопросу занимает С.А. Голубев, который пишет: «Региональное самосознание в современной России есть ни что иное, как сознательно сакрализуемый местной властной элитой и уже в силу этого элитарный миф о существовании регионального самосознания» [16, с.168].

Отчуждение региональных элит от центра выражается в противостоянии («москвоборчестве»), облакаемом в самые разные формы, от наиболее радикальных (как это случилось после августа 1998 г., когда некоторые региональные лидеры запретили вывоз продовольствия за пределы своей территории или даже предприняли меры по обособлению региональных финансовых систем и отказались от перечисления налогов в федеральный бюджет) до вполне умеренных. При этом некоторые исследователи [15] сравнивали разворачивающиеся в этот период «вертикальные» конфликты между центральной властью и политическими элитами регионов (прежде всего, губернаторским корпусом) по своей силе и деструктивному потенциалу с «горизонтальным» конфликтом между исполнительной и представительной властями в 1991-1993 гг.

Процесс дистанцирования / противостояния политико-административных структур общенационального уровня и власти региональной выполняет несколько функций.

Во-первых, он позволяет продемонстрировать силу и ресурсную мощь территориальных элит, показать, что региональная власть может самостоятельно справиться практически со всеми проблемами. Мало того, исследователи отмечают сильнейшее влияние ряда региональных властных кланов на политику в центре. Так, авторы выделяют «свердловский клан», доминировавший при «раннем Ельцине», «нижегородский клан» (Б. Немцов, С. Кириенко и др.), игравший важную роль при «Ельцине-позднем», «питерский клан», откуда идет постоянное рекрутирование центральной элиты при новом президенте В. Путине.

Во-вторых, это противопоставление способствует повышению консолидации региональной элиты, благодаря чему исчезают (или приобретают латентную форму) конфликты в областной администрации, а парламент субъекта федерации становится «карманным».

В-третьих, адекватность позиции региональных элит местной политической культуре делает возможным представить себя в качестве артикуляторов и защитников региональных интересов, что дает им ощущение народной поддержки.

Наконец, существование таких «безнациональных» образований, как русские субъекты федерации, отсутствие у них конституционных возможностей ликвидировать асимметрию федеративного устройства, было чревато серьезными конфликтами и толкало представителей региональных элит на нетрадиционные, демонстративные действия, приводящие к выходу из конституционного поля. Речь идет о самопровозглашенных территориальных республиках («Уральская республика», провозглашенной Э. Росселем, «Вологодская республика», идея образования «Енисейско-Ангарской» и «Дальневосточной» республик и др.). Таким образом, лидеры русских субъектов РФ пытаются получить равенство экономических и политических возможностей с национальными республиками, создать новые более эффективные рычаги влияния на федеральный центр. Из некоторых регионов (например, Дальний Восток) в этот период постоянно слышатся угрозы отделиться от России. Можно вспомнить, что большинство ныне действующих губернаторов и президентов пришли к власти на волне критики «Центра», а региональная идентичность практически везде строится на противопоставлении и обособлении от «Москвы».

Одновременно в формируемых региональных мифах зачастую проглядывает «комплекс неполноценности» по отношению к Центру. Об этом, в частности, свидетельствуют навязчивые претензии на «столичность»: Санкт-Петербург - «вторая и культурная столица России» (в ответ московскими СМИ формируется миф «Санкт-Петербург - криминальная столица»), Саратов - «столица Поволжья», Нижний Новгород и Самара претендуют на звание «третьей столицы», Иркутск и Новосибирск соперничают за звание «столицы Сибири» и т.д. Как точно отмечает М. Ильин, «сибирская и уральская краевая “гордость” могут свидетельствовать не столько об ослаблении исторических, этнокультурных связей со своим великорусским или вообще восточнославянским происхождением, сколько о восприятии себя великороссами в квадрате, дважды

великороссами, представителями еще более дальней, и, в силу этого, более значимой экспансии Руси изначальной» [17, с. 75]. Об этом же комплексе, как представляется, говорит и широко используемые в региональном мифотворчестве стереотипы «народа-жертвы», «культуры-жертвы», «региона-жертвы».

Как и в случае с национальными республиками, под сепаратистские стремления регионов также подводятся исторические обоснования. Так, еще в 1995 г. в Екатеринбурге вышла книга Бакова А. и Дубичева В. «Цивилизации Средиземья. Новейший учебник истории», авторы которой доказывают, что Южный Урал - это центр мира на том основании, что там якобы сложилась индоиранская (арийская) общность, которая и разнесла цивилизацию по всему Старому Свету [18]. Примечательно, что один из авторов этой книги - депутат городской Думы, который был одним из инициаторов проекта Уральской республики (1993 г.). Тем временем в Вологде, которая в том же 1993 г. претендовала на суверенитет, пропагандируется теория о том, что прародина арийцев располагалась на Русском Севере и т.д. [19, с. 163-164]. В Тверской области «вспомнили» о борьбе за лидерство с Москвой в процессе объединения русских земель в начале XIV в., в связи с чем «оживлен» образ Великого князя Тверского Михаила Ярославовича, убиенного в Орде и канонизированного русской православной церковью. Команда саратовского губернатора Д. Аяцкова активно использует в конструируемом региональном мифе в качестве символа исторического отличия региона образ премьера-реформатора П.А. Столыпина и т.д.

При этом мифологизации подвергается не все прошлое, а какие-то определенные, наиболее значимые для данной общности исторические события (реальные или «изобретенные»), которые становятся для населения региона «избранной общей травмой» или «избранной общей славой», при этом набор значимых «эксплуатируемых» в мифотворчестве событий может меняться, таким путем идет процесс «изобретения региональной традиции». Региональные элиты в этот период, особенно в национальных республиках, воспроизводившие «на местах» модель политических и социальных сообществ мобилизационного, авторитарного типа, все в меньшей степени были заинтересованы в сохранении федерального, контролирующего Центра.

Правда, сравнительный анализ показывает, что «порождаемая республиканскими верхами концептуально осмысленная сфера абсолютных идеологических значимостей направлена на обретение согласия жителей своего региона через подчеркивание своей культурно-исторической особенности. Республиканские элиты воспринимают свою историю в ее целостности и континуальности, не избегая, правда, всяких произвольных толкований. Усилия же региональных элит не столь последовательны в этом направлении» [20, с. 100]. Итак, символический ресурс для «регионального строительства» у республик всегда был большим, а республиканские научные и политические элиты уделяли гораздо большее внимание, чем в «русских» областях разработке идеологических основ региональной идентичности.

Однако вне зависимости от существующих различий «региональная идентичность может рассматриваться как частный случай такого (непосредственно не перераспределяемого) ресурса, контроль над использованием которого, однако, может быть утилизирован региональными элитами в своих интересах. Эти интересы могут быть обращены как вовнутрь региона, так и вовне. Используя метафору Р. Патнема, можно утверждать, что проводимая региональными элитами политика региональной идентичности является «игрой на двух уровнях», которые тесно связаны между собой. С одной стороны, она адресована актерам, находящимся за пределами региона (федеральному центру, экономическим субъектам, зарубежным и международным организациям), и преследует цели притока в регион доступных актерам ресурсов извне в тех или иных формах (от привлечения инвестиций до получения налоговых льгот или получения поддержки на выборах со стороны влиятельных общероссийских политиков). С другой стороны, она адресована вовнутрь региона (как по отношению к внутрирегиональным политическим и экономическим факторам, так и по отношению к избирателям) и

преследует цели максимизации власти для легитимации статус-кво (для правящих групп) или подрыва его легитимности (для контрэлит)» [21, с. 35]. При выборе стратегий строительства региональной идентичности элиты не могут не принимать во внимание исторические, экономические, социальные, геополитические и культурные особенности соответствующих регионов. Более того, они должны их использовать в качестве «строительного материала».

В этой связи российские исследователи выделяют различные типы региональных идеологий, создаваемых и используемых региональными элитами. В частности, А. Макарычев пишет о трех таких типах идеологических конструктов: в республиках, где преобладают этнонациональные идеологические мотивы (этнический миф); в регионах, где доминирующими являются мотивы противостояния Центру (москвороческий миф); в субъектах РФ, особо чувствительных к проблемам территориальной незащищенности и удаленности от Центра (миф о форпосте, последнем рубеже России) [22, с. 56, 57].

### Литература

1. Smith A.D. National Identity. Penguin Books, 1991.
2. Сорокин П. Система социологии. В 2-х томах. Т.2. М., 1993.
3. Осенний кризис 1998 года: Российское общество до и после. Аналитические доклады РНИСиНП. М., 1998.
4. ФОМ – ИНФО. Еженедельный бюллетень. М. 1998. № 27 (222).
5. Рик Ш. Феномен идентичности // Образование и социальное развитие региона. М. 1996. № 3-4.
6. Hechter M., Levi M. Ethno-Regional Movements in the West // Nationalism. J.Hutchinson and A.D.Smith (eds.). Oxford, N.Y., 1994.
7. Морозова Е.В. Современная политическая культура Юга России // Полис. 1998. № 6.
8. Нечаев В.Д. Региональный миф как фактор становления российского федерализма // Развитие политической науки в российских университетах. Сб. материалов Всерос. научн. конференции. Самара, 1999.
9. Полищук Л.И. Российская модель «переговорного федерализма»: политико-экономический анализ // Политика и экономика в региональном измерении / Под ред. В. Климанова и Н. Зубаревич. М., СПб., 2000.
10. Чернышов А.Г. Поволжье: Мобилизация интересов регионов или интересы «мобилизационного общества» // Перспективы и проблемы становления поволжского регионализма / Под ред. Е. Митяевой. М., 1999.
11. Тулеев А.М. Политическое лидерство в современной России. Региональный ракурс. М., 2000.
12. Россия: Центр и регионы. Вып.5. М., 2000.
13. Чернышов А.Г. Психология региональной элиты: мировоззренческие и идеологические стереотипы // Трансформация российских региональных элит в сравнительной перспективе / Под ред. А. Мельвиля. М., 1999.
14. Магомедов А.К. Локальные элиты и идеология регионализма в новейшей России: сравнительный анализ. Ульяновск, 1998.
15. Петров Н. Федерализм по-русски // Pro et contra. М. 2000. Том 5. № 1.
16. Голубев С.А. «Русский вопрос» в контексте региональных интересов и федеральной политики России // Региональное самосознание как фактор формирования политической культуры в России: Материалы семинара (Тверь, 5-7 марта 1999 г.). М., МОНФ, 1999.
17. Ильин М.В. Геохронополитические членения культурно-политического пространства Европы и Евразии: сходства и различия // Региональное самосознание как фактор формирования политической культуры в России: Материалы семинара (Тверь, 5-7 марта 1999 г.). М., МОНФ, 1999.
18. Баков А., Дубичев В. Цивилизации Средиземья. Новейший учебник истории. Екатеринбург, 1995.
19. Шнирельман В. Национализм, сепаратизм и будущее России / Профессионалы за сотрудничество. Вып. 1. М., 1997.
20. Магомедов А. Мистерия регионализма. Региональные правящие элиты и региональные

идеологии в современной России: Модели политического воссоздания «снизу» (сравнительный анализ на примере республик и областей Поволжья). М., 2000.

21. Гельман В. Стратегии региональной идентичности и роль политических элит (на примере Новгородской области) / Региональные процессы в современной России: экономика, политика, власть: Сб. статей / Отв. ред. Н.Ю. Лапина. М., 2003.

22. Макарычев А.С. Регионализм, федерализм и ценности открытого общества / Регион в составе Федерации: политика, экономика, право. Н. Новгород, 1999.

УДК: 316.722 (571.1)

М.А. Жигунова  
(г. Омск, Российская Федерация)

## ЭТНИЧЕСКАЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ И МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ И СЕВЕРНОГО КАЗАХСТАНА

В настоящее время сложилась новая геополитическая ситуация, которая вызвала рост международного интереса к России в целом, и к Сибирскому региону – в частности. Ближайшее развитие российского общества, формирование общенациональной идеи и патриотического потенциала, межэтнические отношения во многом будут обусловлены основными тенденциями развития русских, особенностями их самосознания. Поскольку самосознание является одной из наиболее значимых и важных категорий, оказывающих непосредственное влияние на культуру каждого этноса, изучение вопросов, связанных с идентичностью (самоопределением, самоназванием, установлением личного тождества) представляется вполне актуальным. Не менее актуальным являются исследования межэтнических отношений, поскольку территория Сибири граничит с многими государствами и населяют ее представители более 200 различных этносов.

Проблема осмысления различных аспектов сознания и самосознания человека давно и интенсивно разрабатывается философами, психологами, этнологами и лингвистами, но до сих пор является одной из наиболее дискуссионных<sup>1</sup>. Трудности исследования этой проблемы во многом обусловлены ограниченностью достаточно репрезентативных источников и неразработанностью понятийно-терминологического аппарата<sup>2</sup>. В современной отечественной науке проблема идентичности тесно связана с так называемой «Я-концепцией», которая являет собой совокупность всех представлений о различных сторонах своей личности и организма<sup>3</sup>. В последние годы активизировались исследования, связанные с различными типами идентичности: социальной, этнической, конфессиональной, региональной, гендерной. По мнению М.Н. Губогло, в настоящее время можно говорить о возникновении нового научного направления – идентологии, в стратегические задачи которой входит поиск, надежная и объективная характеристика важнейших направлений развития каждой идентичности<sup>4</sup>. Проблема этнической идентичности (самоопределения) является одной из ключевых.

Изучение различных аспектов самосознания русских было начато автором еще в середине 1980-х гг. в рамках проведения полномасштабных работ по изучению современных этнических процессов у русских Сибири<sup>5</sup>. В ходе исследований 1986-2007 гг., проведенных на территории Северного Казахстана и России (Алтайского край, Омская, Новосибирская, Томская и Тюменская области, Ханты-Мансийский и Ямало-Ненецкий АО), было заполнено около 7 000 опросных листов. Русское население исследуемого региона отличается довольно высокой гетерогенностью, обусловленной спецификой заселения и расселения, разнообразными социально-экономическими, природно-географическими, этнокультурными и другими факторами. По данным Всероссийской

переписи населения 2002 г., только в Западно-Сибирском регионе проживало 13 950 793 человек русской национальности<sup>6</sup>.

К моменту нашего исследования присущее ранее этническому самосознанию русских деление на локальные, социальные, конфессиональные и другие группы было практически утрачено. При опросах 1986-1989 гг. 98 % респондентов называли себя, прежде всего, русскими. В 1990-е гг. «стало не модно быть русским», появилась тенденция смены русской национальности и фамилий. При регистрации межнациональных браков все чаще стали встречаться случаи, когда русские мужчины (мужья) стали брать фамилию жен. Отдельные супружеские пары специально подавали на развод, чтобы жена могла вернуть себе девичью фамилию. После чего они снова вступали в законный брак, но уже оба носили нерусскую фамилию. В газетах появились брачные объявления, в которых (наряду с другими требованиями) стала указываться предпочтительная национальность потенциального супруга (супруги): «С целью создания семьи и выезда на постоянное место жительства в Германию познакомлюсь с женщиной немецкой национальности ...».

При панельных исследованиях 1994 г. несколько возросла вариативность ответов, а при опросах 2000 – 2007 гг. значительная часть респондентов затруднились четко определить свою этническую принадлежность: «не знаю», «русский, наверное», «я не знаю, кто я, по паспорту - русская», «русский, но по паспорту - немец», «русский, но по крови - белорус», «смешанная русско-украинская», «русско-немецко-белорусско-финская», «русская с немецкой помесью» и др. Встречались также: «русская хохлушка», «русская полячка», «русский татарин», «русский немец», «русский казах», «русский мусульманин», и даже - «обыкновенный русский», «исконный русский», «чисто русский», «великоросс». Несколько молодых людей на вопрос о своей национальности ответил: «Russian». Среди вариантов этнической идентичности появились также следующие: «никакой», «космополит», «многоэтническая», «я полинационален», «метис». На протяжении всего периода исследования встречаются единичные случаи, когда на вопрос об этнической принадлежности отвечают: «славянин».

Среди основных критериев идентичности чаще всего указываются родители и родственники («этнические корни»), язык и культура, территория проживания, а также – личные ощущения («чувствую, что я русский по духу», «потому что душа у меня русская»). Иногда встречаются варианты этнической идентификации, противоречащие происхождению. Так, в экспедиции 2006 г. в Тарском районе Омской обл. мы познакомились с молодым человеком, определяющим себя французом: «Я француз, чувствую себя французом, люблю по-французски, люблю все французское» (хотя все родственники принадлежат к русской национальности, и во Франции он никогда не был). Там же нам встретился «татарин», который определил себя так в связи с тем, что любит татарские песни, «как услышу их, так плачу». Иногда принадлежность к русскому народу определяется следующим образом: «Я родилась и живу в России, говорю на русском языке, - значит, я тоже русская».

При этнической самоидентификации определенные затруднения, прежде всего, возникают у тех, чьи родители и родственники принадлежат к различным народам. Согласно данным этносоциологических исследований, проведенных нами совместно с В.В. Реммлером в 1993 г., большинство опрошенных считают, что при выборе национальности подростками из национально-смешанных семей главным является национальность отца (40,9 %), желание самого подростка (33,3 %), язык (22,9 %) и национальность матери (21,9 %). Место проживания выделили в качестве значимого фактора лишь 5,7 % опрошенных. Хотя, только в 2007 г. при проведении этносоциологических опросов в г. Омске, нам встретились 2 русские девушки, определившие себя «казашками, т.к. проживают в Казахстане».

Согласно сведениям, полученным нами в паспортных столах, в советское время чаще всего выбор делали в пользу русской национальности или национальности отца. Встречались случаи, когда в паспорт записывали русскую национальность подростку, хотя

ни один из родителей к этой национальности не принадлежал. Бытовала даже поговорка: *«Папа - турок, мама - грек, а я - русский человек»*. Встречаются подобные случаи и в нашей практике. Так, зачастую потомки белорусов считают себя русскими. Называют себя русскими дети из украинско-немецких, белорусско-казахских и других семей, где родители принадлежат к различным народам. В связи с этим появилась следующая самоидентификация *«метис»* (так обычно называют себя люди, рожденные в национально-смешанном браке). Сибирский регион относится к зонам активных межэтнических контактов. Согласно данным наших этносоциологических исследований, в семьях 70 % опрошенных русских имеются близкие родственники других национальностей. Чаще всего - это зятья и снохи (украинской, немецкой, татарской, казахской, белорусской, чувашской, польской, армянской, азербайджанской, башкирской национальностей). Также встречаются латыши, эстонцы, евреи, грузины, ингуши, молдаване, мордва, цыгане, узбеки, селькупы, ненцы, ханты, алтайцы, буряты, шорцы и многие другие. Среди близких родственников сибиряков имеются американцы, англичане, африканцы, болгары, греки, итальянцы, китайцы, корейцы, норвежцы, французы, финны, чехи, шведы, японцы. В 1950-1970-е гг. в отдельных регионах Западной Сибири межэтнические браки составляли от 38 до 73 %<sup>7</sup>. В 1970 - 1980-е гг. количество таких браков стало сокращаться и уже в среднем не превышало 23 %, к началу XXI в. на долю межнациональных приходилось около 20 % от всех заключенных браков. Больше половины опрошенных русских полагают, что национальность при вступлении в брак не имеет значения (*«Лишь бы человек был хороший»*, *«Лишь бы любили и уважали друг друга»*). Следовательно, для русских главным при установлении семейных отношений является не этническая принадлежность, а личные качества человека.

В 2000-е гг. среди вариантов этнической самоидентификации появились такие как *«сибиряк»* и *«русский сибиряк»*. Это свидетельствует о росте региональной идентичности, постепенном превращении топонима «сибиряк» в этноним. Кстати, такие варианты самоопределения встречаются и у других народов Сибири. Следует отметить существующую неоднозначность самой дефиниции «сибиряки» (мы выделяем 5 основных подходов, существующих в настоящее время)<sup>8</sup>. Около 3 % опрошенных определяют себя как *«чалдоны/ челдоны»* - *«вечные, исконные, коренные сибиряки»*, *«русские коренные жители Сибири»*, *«здесьние уроженцы»*, *«испокон веку здесь живущие»*. Встречается этот термин в качестве национальности и при определении этнической принадлежности своих родителей, а чаще - бабушек и дедушек. Народная его интерпретация сводится к нескольким вариантам, из которых наиболее часто встречается мнение, что *«это люди, пришедшие /осланные с Чала и Дона»*. Также считается, что чалдоны - это *«первые русские, приплывшие в Сибирь на челнах»*, *«потомки донских казаков»*. Подобная интерпретация термина «чалдон» фиксируется исследователями на всей территории Сибири.

Вопрос о национально-культурной идентичности (принадлежности) казаков, включая саму этимологию слова «казак», относится к дискуссионным и активно обсуждается учеными различных специальностей, как в нашей стране, так и за рубежом<sup>9</sup>. В тюркских языках слово «казак» переводится как *«человек вольный, независимый, искатель приключений, бродяга»*, и даже - *«разбойник»*, у В.И. Даля *«казак - войсковой обыватель, поселенный воинъ, принадлежащий къ особому сословию казаков, легкаго коннаго войска, обязаннаго служить по вызову на своихъ коняхъ, въ своей одежде и вооруженіи»*, в «Словаре русского языка» С.И. Ожегова под казаками понимаются *«члены военно-земледельческой общины вольных поселенцев на окраинах государства, активно участвовавших в защите и расширении государственных границ; крестьяне, потомки этих поселенцев, ... а также бойцы воинской части из этих крестьян»*<sup>10</sup>. Интересно, что слово «казак» часто попадало в языки Сибири и приобретало значение «русский», так как первые русские пришельцы зачастую и были казаками<sup>11</sup>. Вопросы истории и культуры, а также - места и роли казачества Казахстана в зависимости от авторской позиции и времени исследования освещаются с различных точек зрения. Можно говорить о «сложившейся

традиции казахстанской историографии считать казачество вначале исконно тюркским явлением, трансформировавшимся затем в ходе вековой славянской колонизации юга и юга-востока в русское казачество»<sup>12</sup>.

Начиная с 2000 г, в опросных листах, при определении этнической принадлежности начали встречаться самоопределения, связанные с религиозной идентичностью: «православный/православная», «христианин», «Божий человек». Это свидетельствует о росте религиозного самосознания, возвращения к исконным традициям, согласно которым в XV-XVII вв. понятия «русский» и «православный» были более - менее равнозначны<sup>13</sup>. Несмотря на то, что конфессиональный фактор в начале XXI в. многими воспринимается как этнодифференцирующий (угроза мирового терроризма, война с «неверными» и т.д.), наряду с этим характерным явлением становится тенденция объединения различных конфессий на основе суждения, «что Бог един, ни Иисус/Христос, ни Аллах». На современных кладбищах в Железинке, Пятирыжске и других населенных пунктах Северного Казахстана можно встретить совместные захоронения православных и мусульман за одной общей оградой и общим рвом (иногда – в разных концах кладбища, иногда – попеременно). Эти захоронения стали совершаться в 1950-1960е гг. В Омской области совместные захоронения русских и татар совершались еще раньше. По свидетельству информаторов: «В Малой Каве Знаменского района с 1941 г. на татарском кладбище стали хоронить русских, только в другом углу. Так и хоронят в одной ограде: с одной стороны – кресты, с другой – полумесяцы».

В настоящее время, независимо от вероисповедания, ходят на похороны друг к другу люди разных национальностей, совместно отмечают традиционные религиозные праздники. Интересный пример единения православных и мусульман зафиксирован нами в 2004 г. в Железинском районе Павлодарской области Казахстана. «В июне долго не было дождей. Казахский мулла из Железинки приехал, совершил обряд вызова дождя – закололи барана, молились на дождь, угощали всех. Дождь все не шел. Тогда один наш житель, русский... тоже зарезал барана, всех угостил, дождь вызывал. Дождь все не идет. «Видно, где-то могилки открыты», - сказал кто-то из русских. Пошли на кладбище, нашли такую могилку, засыпали ее землей, совершили крестный ход, и пошел тогда дождь. Крестный ход проводился совместно с казахами и муллой»<sup>14</sup>. В ноябре 2004 г. в г. Омске за поминальным столом вместе с русскими находился казах (друг умершего). Все по очереди вспоминали и рассказывали различные моменты из прошлой жизни, в которых фигурировал покойный. Тогда казах сказал: «Я сегодня умершего Витька во сне видел, он от меня почему-то вместе с моим отцом уходил. Я спросил: «Вы куда, оденьтесь, на улице холодно». На что он ответил: «Там, куда мы уходим, всегда тепло». Может быть, и забылся бы этот сон, но через три дня после этого умер отец казаха, рассказавшего этот сон.

Активности межэтнических контактов способствует чересполосное размещение русских с представителями других национальностей. Если ранее совместные поселения людей разных национальностей были крайне редки, то сейчас, напротив, довольно трудно найти населенный пункт, где жители полностью однородны по национальному составу. Зачастую в одном поселении соседствуют представители сразу нескольких национальностей. Наиболее активно межэтнические контакты русских протекают в городской местности, а также - в районах степной зоны и южной лесостепи (где количественно преобладают связи с украинцами, казахами, немцами, чувашами, эстонцами, латышами и др.).

Для русского населения Западной Сибири и Северного Казахстана характерны массовые соседские и дружественные отношения с людьми разных национальностей. Более 70 % опрошенных проводят различные праздники и семейные события с людьми разных национальностей. Чаще всего русские дружат с немцами, украинцами, казахами, татарами, чувашами. Часто русские называют друзьями армян, азербайджанцев, грузин, эстонцев, чеченцев, мордву, латышей, евреев. Начиная с 2000 г., возросла вариативность ответов на вопрос о дружественных связях, в качестве друзей появились американцы, англичане,

арабы, китайцы, корейцы, норвежцы, японцы и др. Более половины опрошенных считают, что национальный состав трудового коллектива не имеет значения, 20 % полагают, что в мононациональном коллективе работать проще (лучше), 12 % предпочитают работать в многонациональном коллективе («интереснее, можно узнать что-то новое о культуре и обычаях других народов»). По мнению опрошенных, людей разных национальностей больше всего сближают общий язык, религия, совместное проживание и работа, общие трудности, любовь.

Особой активностью отличаются русско-казахские этнокультурные контакты, которые обусловлены совместным проживанием, тесными хозяйственными, торговыми и культурными связями, межнациональными браками. Наиболее активными были эти контакты в пограничной зоне, между сибирским казачеством и местным населением (идентичными были даже сами названия – «казаки»). С середины XVIII в. российская администрация с целью отличия от русского казачества стала именовать казахов «киргизами», в 1925 г. было восстановлено историческое самоназвание «казаки», а с 1936 г. – «казахи»<sup>15</sup>. Некоторые результаты исследований автора по межэтническим контактам русских уже были опубликованы ранее, включая выявление этнокультурных параллелей в семейно-обрядовой сфере русских и казахов<sup>16</sup>. Как известно здесь воплощаются мировоззрение народа, его бытовые традиции и стереотипы поведения. Как у русских, так и у казахов, семья являлась показателем богоугодности, уважения традиций, стремления к продолжению рода. В традиционной семье почитали старших, дети беспрекословно подчинялись родителям, женщины – мужчинам.

В этнической идентичности русского населения Западной Сибири и Северного Казахстана отражаются сложность и противоречивость происходящих в современной России процессов, что проявляется множественностью и многомерностью определяемых идентичностей, некоторой неопределенностью, аморфностью, отсутствием четкой самоидентификации. В качестве этнической используется не только национальная («русский», «чисто русский», «исконно русский», «настоящий русский»), межэтническая («метис») и надэтническая («славянин»), но и региональная («сибиряки»), конфессиональная («православные»), гражданская («россиянин/россиянка», «советский человек»/«бывший советский человек»), сословно-групповая («казак», «чалдон») идентичности.

#### Литература

<sup>1</sup>Винер Б.Е. Этничность: В поисках парадигмы изучения // Этническое обозрение. - 1998. - № 4; Дробижева Л.М. Этническое самосознание русских в современных условиях: идеология и практика // Советская этнография. - 1991. - № 1. - С. 3 – 13; Дробижева Л.М., Малькова В.К. Штрихи национального самосознания русского народа // Русские: Этносоциологические очерки. - М., 1992. - С. 369 – 425; Сикевич З.В. Расколотое сознание. – СПб., 1996; Соколовский С.В. О неуютности автаркии, национализме и постсоветской идентичности // Этнометодология. – М., 1995. – С. 87-114; Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. – М., 1972; Тишков В.А. Идентичность и культурные границы // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах. – М., 1997. – С. 15-43; Ценности и символы национального самосознания в условиях изменяющегося общества. – М., 1994.

<sup>2</sup>Козлов В.И. Проблема этнического самосознания и ее место в теории этноса // Советская этнография. –1974. - № 2. – С. 79; Мыльников С.А. Народная культура и генезис национального самосознания // Советская этнография. - 1981. - № 6. - С. 3,4.

<sup>3</sup>Антонова Н.В. Проблема личностной идентичности // Вопросы психологии. – 1996.- № 1; Бернс Р. Развитие Я-концепции и воспитание. – М., 1986. – С. 30-80; Диянова З.В., Щеголева Т.М. Самосознание личности. – Иркутск, 1993; Социальная психология личности. – М., 1999. – С. 30; Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. – М., 1996. – С. 100-152; 244-276 и др.

<sup>4</sup>Губогло М.Н. Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки. - М., 2003. – С. 23.

<sup>5</sup>Жигунова М.А. Этносоциология русских Сибири: проблемы современной идентичности // Этносоциальные процессы в Сибири: Тематический сборник /Под ред. Ю.В. Попкова. – Новосибирск, 2007. – Вып. 8. –С. 191-195.

<sup>6</sup>[http://www.perepis2002.ru/ct/doc/ТОМ\\_04\\_03.xls](http://www.perepis2002.ru/ct/doc/ТОМ_04_03.xls).

<sup>7</sup>Жигунова М.А. Этнокультурные процессы и контакты у русских Среднего Прииртышья во второй половине XX века. – Омск, 2004. – С. 73.

<sup>8</sup>Жигунова М.А. Некоторые проблемы сибирской идентичности // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Т. XII. Ч. II. - Новосибирск, 2006. – С. 92-95.

<sup>9</sup>Абдиров М.Ж. История казачества Казахстана. – Алматы, 1994. – С. 10-32; Асфендиаров С. История Казахстана (с древнейших времен). – Алматы, 1993. – С. 93; Аникин А.Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири: Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. – М.-Новосибирск, 2000. – С. 232-234; Народы России: Энциклопедия. – М., 1994. – С. 169-174; Словарь русских народных говоров. – М. – Л., 1966-1999. – Т. 12. – С. 306-307; Утемиш-хаджи. Чингиз-наме. – Алма-Ата, 1992. – С. 52, 115; Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. - Т: 1. – М., 1999. - С. 367-368; Етимологічний словник української мови. Т. 1-3. – Київ, 1982-1989.- Т. 2. – С. 495-496.

<sup>10</sup>Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Под ред. проф. И.А. Бодуэна де Куртене. В четырех томах. Т. II, И-О. – М.1998. – С. 176; Ожегов С.И. Словарь русского языка. – М., 1986. – С. 224; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1986-1987.- Т. 2. - – С. 158.

<sup>11</sup>Аникин А.Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири: Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. – М.-Новосибирск, 2000. – С. 233; Хелимский Е.А. Компаративистика. Уралистика: лекции и статьи. – М., 2000. – С. 352.

<sup>12</sup>Абдиров М.Ж. История казачества Казахстана. – Алматы, 1994. – С. 142.

<sup>13</sup>Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. – М., 2003. – С. 737.

<sup>14</sup>Жигунова М.А. Религиозная идентичность в современной культуре русских Западной Сибири и Северного Казахстана (к постановке проблемы) // Православные традиции в народной культуре восточных славян Западной Сибири и массовые формы религиозного сознания. – Новосибирск, 2006.- С. 32-44.

<sup>15</sup>Ермекбаев Ж.А. Российские казахи в составе РСФСР и СССР в 1917-1991 гг. - Омск, 1999.- С. 13.

<sup>16</sup>Жигунова М.А., Золотова Т.Н. Об этнокультурных контактах русского и казахского народов в конце XIX – XX вв. // Степной край: зона взаимодействия русского и казахского народов (XVIII – XX вв.). – Омск, 2001. – С. 183-185; Жигунова М.А. Межэтнические контакты русских Среднего Прииртышья (вторая половина XX века) // Этнокультурные взаимодействия в Сибири. – Новосибирск, 2003.- С. 256-259; Она же. Русские и казахи: этнокультурные параллели в свадебной обрядности начала XX века // Степной край Евразии: историко-культурные взаимодействия и современность. – Омск, 2003. – С. 108-110; Она же. Русские и казахи: этнокультурные параллели в родильной обрядности // Народы Евразии: культура и общество – Астана, 2004. – С. 86-88; Она же. Печки – лавочки – Куда тусу. Русские и казахи: общие черты в обрядах жизненного цикла // Родина. Российский исторический журнал. - 2004. - № 2.- С. 51-53; Она же. Русские и казахи: этнокультурные параллели в похоронно-поминальных обрядах // Мир Евразии: история, современность, перспектива. – Астана, 2006. – С. 212-214.

## КАЗАХИ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ: ОСОБЕННОСТИ ВОСПРОИЗВОДСТВА ЭТНИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Одной из фундаментальных проблем этнологии является определение особенностей сохранения устойчивости и воспроизводства атрибутивных признаков этноса в условиях интенсивных межэтнических взаимодействий, когда сохранение, возрождение и модернизация этнических культур остается насущной проблемой национальной и культурной политики. Под воспроизводством этничности в данном исследовании понимается передача взрослым поколением различных элементов этнической культуры своим детям, а также восприятие, творческое использование и проявление в повседневных практиках подрастающим поколением: языка, традиционных видов деятельности, культурных обрядов, обычаев, норм и правил поведения, верований, особенностей менталитета и психики. Эти передаваемые/воспроизводимые элементы этнической культуры позволяют судить о представителях данных поколений как о единой социальной общности, качественно отличающейся от других подобных образований. В данном исследовании изучение этнической идентичности основывалось на самоопределении отвечающих (выяснялось то, к какому народу они сами себя относят), а также дополнительно в соответствии с этнической принадлежностью их родителей.

Актуальность исследования особенностей воспроизводства этничности на примере представителей казахского этноса обусловлена тем, что это третий по численности (после русского и алтайского) народ, проживающий на территории Горного Алтая. Республика Алтай граничит с Казахстаном, Монголией и Китаем, где также в большом количестве живут казахи. На территорию Горного Алтая они переселились из Казахстана преимущественно во второй половине XIX века, на протяжении многих лет вели кочевой образ жизни и нередко мигрировали на сопредельных территориях Казахстана, Монголии и Китая. Согласно данным переписи 2002 г., на территории Республики Алтай проживало 12 108 казахов, которые составляют значительную часть населения Кош-Агачского (9517 чел. или 54,8%), Улаганского (517 чел.), Усть-Канского (583 чел.) районов и города Горно-Алтайска (983 чел.) [1].

Изучение особенностей воспроизводства этничности у казахов, проживающих в Республике Алтай, осуществлялось на основе данных социологического опроса, проведенного автором статьи в 2006 - 2007 гг. совместно с преподавателями и студентами Горно-Алтайского университета. Опрос проводился в рамках более широкого проекта «Воспроизводство этничности у народов Республики Алтай: русских, алтайцев и казахов» в наиболее типичных школах всех районов республики и г. Горно-Алтайска. В опросе приняли участие 76 представителей казахского этноса, из которых 44 чел. - родители (в возрасте от 20 до 67 лет), и 32 школьника (в возрасте от 11 до 18 лет) проживающие в основном в селе Тобелер Кош-Агачского района и в г. Горно-Алтайске. С целью проведения сравнительного анализа данных, полученных при опросе казахов, также было опрошено 171 родителей и 203 школьника русских; 133 родителей и 128 школьника – представителей алтайского этноса.

Выделение этнических маркеров осуществлялось при анализе ответов, полученных в ходе предварительных открытых интервью, а также в соответствии с наиболее часто выделяемыми исследователями признаками этноса и этничности: 1) национальная принадлежность родителей (семья), 2) родной язык; 3) культурные традиции, обряды, обычаи народа; 4) религия; 5) территория проживания народа; 6) гражданство и

принадлежность к государству; 7) внешность; 8) история народа; бинарная оппозиция сознания – «мы» и «они», выраженная в установках межэтнических отношений 9) «то, что я сам отличаю себя от представителей других народов», 10) «то, как меня воспринимают представители других народов»

Ранжирование предложенных факторов самими отвечающими позволило определить общее и особенное в процессах этнической самоидентификации разных поколений казахов (Табл.1). Наблюдается устойчивая преемственность поколений в определении этнических маркеров, наблюдается незначительная трансформация только трех признаков: «территория проживания народа», «внешность», «культурные традиции, обряды и обычаи», наоборот более важным, чем для подростков.

Таблица 1.

**Распределение факторов, влияющих на этническое самоопределение  
взрослого и подрастающего поколений казахов Республики Алтай**

Ра нг	Родители	Ра нг	Подростки
1	Родной язык	1	Родной язык
2	Национальная принадлежность моих родителей	2	Национальная принадлежность моих родителей
3	Религия	3	Религия
4	Территория проживания моего народа	4	Культурные традиции, обряды, обычаи моего народа
5	Мое гражданство, принадлежность к государству	5	Мое гражданство, принадлежность к государству
6	Моя внешность	6	Территория проживания моего народа
7	Культурные традиции, обряды, обычаи моего народа	7	Моя внешность
8	История моего народа	8	История моего народа
9	То, как меня воспринимают представители других народов	9	То как меня воспринимают представители других народов
10	То, что я сам отличаю себя от представителей других народов	10	То, что я сам отличаю себя от представителей других народов

Не менее интересным оказалось сопоставление с данными, полученными при опросе представителей других народов – русских и алтайцев. Так, если для русских, проживающих в Республике Алтай, одним из наиболее значимых признаков, наряду с «родным языком» и «национальной принадлежностью родителей», выступает «гражданство, принадлежность к государству», а для алтайцев «родной язык», «национальная принадлежность родителей» и «территория проживания моего народа», то у казахов одно из первых мест занимает «религия» - признак, занимающий у русских и алтайцев седьмое – восьмое места.

**Родной язык.**

Следует отметить, что казахи Кош-Агачского района Республики Алтай являются самобытной этнической группой, обладающей культурной и языковой особенностями, а

также высоким уровнем этнического самосознания. Они говорят на восточном диалекте казахского литературного языка, выделяющегося своей спецификой, приобретенной под влиянием алтайской и русской языковых культур. В ходе исторического развития казахи Алтая стремились к сохранению своей культуры, традиций и языка. Отчасти этому способствовала государственная национальная политика Советского Союза «...до 1969 года казахи в школах обучались на казахском языке учителями, которые направлялись по запросу Отдела Образования Горно-Алтайской области Министерством Образования Казахской ССР» [2].

Однако с конца 1969 года во всех школах начался переход к преподаванию предметов на русском языке, а в некоторых - из учебного плана было прекращено преподавание предмета «родной язык» (т.е. казахского). Данные трансформации, как утверждает Толганай Мухтасырова, отразились в перенасыщении разговорного языка русскими словами и употреблении разных частей речи в деформированном виде. С 1990 года государственная национальная политика изменилась: казахский язык в Республике Алтай получил статус официального и в местах компактного проживания казахского населения стал обязательным для изучения в школах и дошкольных учреждениях. В последние годы благодаря помощи, оказываемой Правительством Республики Алтай и Министерством Образования Республики Казахстан, в общеобразовательных школах республики, где обучается большинство казахов, преподают предмет «казахский язык и литература». Сегодня 84,6% взрослого населения алтайских казахов отмечают, что могут свободно разговаривать, читать и писать на языке своей национальности, а 15,4% свободно разговаривают, но не умеют читать и писать. Среди опрошенных родителей не нашлось ни одного, кто бы только понимал язык, но плохо на нем разговаривал, или вовсе его не знал.

Чаще всего дома взрослые говорят на казахском языке: со своими родителями и другими родственниками - 91,2%, с детьми дошкольниками 86,1%, школьниками - 88,2%, со взрослыми детьми - 80,6% и с супругом - 86,5%. Одновременно на казахском и русском языках родители в семье разговаривают мало - от 13,9 до 5,9%, а только на русском дома разговаривают не более 5,6% взрослых казахов и лишь 2,9% говорят с родственниками на алтайском языке.

Среди опрошенных казахских подростков своим родным языком считают казахский 47,4% ребят. Только 15,8% признают в качестве родного языка как казахский, так и русский языки. Русский язык своим родным языком считают 36,8% казахов - подростков. В сравнении с алтайскими подростками эти показатели в целом близки, но все-таки среди алтайцев доля признающих своим родным языком алтайский язык несколько ниже - 41,1%, тогда, как русский язык считают родным - 42,5% алтайцев. И если чуть больше половины алтайцев (51,2%) предпочитают обычно разговаривать на алтайском языке (и 39,2% на русском), то подавляющее большинство подростков - казахов отмечают, что в основном общаются на казахском языке (84,4%). Исследователи также отмечают тот факт, что устойчивость повседневной речи позволила казахам Кош-Агача сохранить свою этническую принадлежность при иноэтническом окружении» [3]. Сегодня подрастающее поколение казахов в большей степени, чем алтайцы и русские, заинтересованы в знании родного языка.

### **Национальная принадлежность родителей.**

Национальная принадлежность родителей также является очень важным показателем воспроизводства этничности. Подавляющее большинство (90,6 %) взрослого поколения казахов указало на сильное влияние родителей, родственников (72,7%), соседей и земляков (45,2%). Среди казахов более половины (58,1%) при выборе спутника жизни (супруга) для своего ребенка предпочли, чтобы он выбрал представителя своей национальности, для 35,5% национальность избранника их ребенка не имеет особого значения. Превалирование моноэтнической установки при выборе спутника жизни является значимым фактором воспроизводства этничности.

## **Религия.**

Сегодня среди взрослого поколения казахов 88,4% являются верующими, остальные в равной мере колеблются между верой и неверием или, будучи атеистами, к религии относятся положительно. Среди подрастающего поколения доля верующих пока не так велика – 48,1%, колеблются между верой и неверием – 14,8%, атеистической позиции, но с преобладанием позитивного отношения к религии, придерживаются 37,0% казахских подростков. Большинство сельских казахов Алтая, называя себя мусульманами, подразумевают под этим, прежде всего, соблюдение определенных правил и норм поведения, когда под религией понимается не столько знание и строгое исполнение заповедей классического ислама, сколько бытование самых различных традиций, вытекающих из положений данной религии. Это обязательное уважение родителей и родственников, сохранение определенных устоев в семейно-брачных отношениях, запрет курения и употребления спиртных напитков, обращение к молитве, исполнение определенных обязательств, участие в религиозных праздниках, соблюдение религиозных традиций в проведении обрядов жизненного цикла (рождения детей, свадебных обрядов, похорон и др.). Мусульманская культура, разделяемая большинством представителей казахского народа, накладывает свою специфику на быт, хозяйство, семейные отношения, мировосприятие и практически на все сферы их жизнедеятельности. Фактически ислам является «визитной карточкой» алтайских казахов, объединяя этнос, спасает его от пьянства, но не решает всех социальных проблем.

## **Территория проживания народа.**

Большинство казахов, опрошенных детей и их родителей, проживают в Чуйской долине, в селе Тобелер Кош-Агачского района. На вопрос «Насколько в жизни для тебя важно жить в этом населенном пункте?» большинство ответили «очень важно» (26,7%) или «важно» (33,3). Родители самих опрошенных родителей, то есть дедушки и бабушки сегодняшних казахских подростков, прожили большую часть своей жизни в основном также в селе Тобелер или Кош-Агач либо в селах Кош-Агачского района, лишь немногие проживали раньше в Казахстане, т.е. устойчивый выбор одного и того же места жительства наблюдается на протяжении как минимум трех поколений.

## **Гражданство, принадлежность к государству**

Результаты опроса показали: чувство любви к России очень важным для себя признало более половины всех опрошенных подростков вне зависимости от национальной принадлежности - среди казахов 50,0% посчитали это чувство «очень важным» и 30% - «важным», позицию «не важно жить в России» не отметил ни один из казахов. В то же время затруднились с ответом 19,4% казахов, что, возможно, вызвано соседством с Казахстаном или сложностью оценки подростками факта массовых миграций представителей казахской диаспоры на территорию Казахстана в 90е гг., а также обратного возвращения казахов на территорию Республики Алтай. Уехать жить в другую страну пожелали лишь 13,3% казахов. Свою любовь к Республике Алтай в равной мере высоко оценили подростки казахи и алтайцы. Наименьшая значимость проживания в республике характерна для русских подростков. Подобные данные свидетельствуют о складывающемся общероссийском и локальном гражданском патриотизме, указывая, в то же время, на явную неудовлетворенность молодежью жизненными перспективами в самой республике. В вопросах гражданственности и патриотизма казахские подростки ни в чем не уступают алтайцам и русским, а в некоторых случаях даже превосходят их.

## **Внешность.**

Для подрастающего поколения казахов и алтайцев внешность не является значимым атрибутом их этнической принадлежности, тогда как для русских подростков, проживающих в Республике Алтай, внешность в большей степени является значимым признаком их отличия. Если подростки - казахи и алтайцы - поставили этот признак на седьмое-шестое места, то русские - на четвертое.

### **Культурные традиции, обряды, обычаи народа.**

В целом казахам Алтая более успешно, чем алтайцам и русским, удается сохранять свои этнокультурные традиции как на уровне материально-бытовой, так и духовной культуры. Специфической особенностью казахов Алтая является активное использование в воспитании средств народной педагогики, чему во многом способствует религиозное воспитание. В настоящее время родители-казахи чаще, чем представители других народов, проживающих в республике, отмечают в семье народные праздники (97,6%), рассказывают народные сказки, поговорки и пословицы (95,1%), соблюдают религиозные обряды (92,5%), поют для своих детей песни на казахском языке (90,0%), беседуют со своими детьми об истории, культуре и судьбе своего народа (90,0%).

Как показывает опыт опроса подростков, использование вышеперечисленных методов вполне эффективно. Так, среди казахских подростков 53,3% с уверенностью отмечают, что знают народные поговорки и сказки. Казахская молодежь в большей степени знает и поет народные песни (43,3%), способна исполнять народные танцы (37,9%), владеет навыками народно-художественных промыслов (31,1%), посещает храмы, соблюдают обряды и отмечают религиозные праздники (29,6%). Отдаленность их проживания от места проведения массовых мероприятий и отсутствие кружковой воспитательно-образовательной работы не представляют особой возможности и актуальной потребности в массовом проявлении этничности. Этничность казахов Алтая это скорее продукт приватной культуры семьи, а не публичной сферы.

Тем не менее органы социального управления при поддержке общественности многое делают для развития казахского языка и культуры. При содействии администрации района в селе Кош-Агач создан Центр казахской культуры. Предпринимаются другие меры для сохранения самобытности культуры алтайских казахов. При проведении в 2001 году в поселке Жанааул Кош-Агачского района курултая казахов России среди прочих вопросов обсуждались планы развития местного телевидения, печати и радио на казахском языке [4].

### **История народа.**

Начиная с 60-х годов, и на протяжении всего советского периода численность казахов на территории Алтая возрастала: в 1959 г. проживало 4745 чел., в 1989 г. – 10672 чел. [5], шли процессы консолидации (одовых и территориальных групп, осуществлялась их активная интеграция в социальную структуру алтайского региона. С 1990 г. миграция казахов на территорию Казахстана усилилась, а с провозглашением независимости Республики Казахстан приобрела массовый характер. К середине же 1990-х гг. миграция казахов из Горного Алтая в Казахстан пошла на убыль, и начался процесс реэмиграции. Многие из ранее уехавших казахов, не найдя свою социальную нишу на исторической родине, начали возвращаться. Так, в 1994 г. уехали в Казахстан 153 человека, а вернулись – 1377 человек (из них в Кош-Агачский район – 699 человек); в 1995 г. в Казахстан уехали 209 человек, а вернулись – 1200 человек (из них в Кош-Агачский район – 686 человек) [6]. Подобная тенденция сохранялась и в последующие годы.

### **Межэтнические отношения.**

Развитие межнациональных отношений среди трех наиболее многочисленных народов, проживающих в Республике Алтай, в целом носит позитивный характер (см. табл. 2.).

## Оценка качества межэтнических отношений взрослым

Оценка характера отношений	Казахи	Алтайцы	Русские
Дружеские	28,1	43,7	18,1
Благожелательные	43,8	22,2	32,5
Терпимые	25,0	29,4	44,6
Тревожные	0,0	3,2	2,4
Не дружеские	3,1	1,6	2,4

поколением русских, алтайцев и казахов Республики Алтай (%).

Однако определенная социальная напряженность во взаимоотношениях, имеющая свои исторические корни, все же присутствует. Выявление степени напряженности в межэтнических отношениях взаимодействующих народов проводилось путем изучения уровня их комплиментарности – разницы между положительными или отрицательными эмоциями, между отношениями взаимной симпатии или антипатии индивидов.

У большинства родителей-казахов симпатии превалируют над антипатиями по отношению к алтайцам (60,6%) и к русским (72,7%), тогда как у алтайцев превалирование симпатий над антипатиями в отношении к казахам составляет 28,2%, а у русских - лишь 9,5%.

Молодежь еще более категорична в своих оценках в силу специфики подросткового возраста. У подрастающего поколения казахов уровень симпатий по отношению к русским возрос до 90,0%, но снизился по отношению к алтайцам до 41,9%. Уровень комплиментарности по отношению к казахам у алтайской молодежи снизился до 10,2%, у подростков-русских - до 7,3%.

В целом на протяжении последних 10-15 лет отношения между казахами и алтайцами в республике отличались напряженностью. Одной из причин сложившейся ситуации можно рассматривать историческую память о конфликтном опыте исторических контактов и совсем недавних миграционных процессах: отъезд казахов в Казахстан и их возвращение в республику. Но более весомыми, скорее всего, являются социально-экономические и политические факторы. Так, в последнее время алтайцев и русских беспокоит тот факт, что казахи начинают занимать ведущие позиции в административных структурах. Настороженность у алтайцев и русских, среди которых преобладают, соответственно, шаманисты и православные христиане, вызывает также активная исламизация населения южных районов Алтая.

Сегодня казахи, проживающие в Республике Алтай, несмотря на все сложности и противоречия этносоциального развития, демонстрируют положительную динамику воспроизводства этничности не только сохраняя и развивая собственные атрибутивные признаки, но и ассимилируя для себя элементы иноэтничных культур. Остается надеяться на благоразумие этнической элиты и сохранение стремления казахской, алтайской и русской молодежи отстаивать ценностные установки, мировоззренческие взгляды, типы поведения и образ жизни, которые позволили бы решать им любые споры мирным путем, в духе уважения человеческого достоинства, терпимости и отсутствия дискриминации по национальному признаку.

## Литература

1. Национальный состав населения Республики Алтай: Стат.Сборник Алтайстат – г.Горно-Алтайск, 2005.
  2. [http:// old.arba.ru/history/articles/2002157-1.html](http://old.arba.ru/history/articles/2002157-1.html) Мухтасырова Т. Краткий обзор истории проживания, проблемы обучения родному – казахскому языку и особенностей местного диалекта казахов Кош-Агачского района Республики Алтай.
  3. Там же.
  4. <http://www.continent.kz/2004/08/8.html> Нечипоренко О.В.
  5. [www.iriss.ru/attach\\_download?object\\_id=000150070125&attach\\_id=000237](http://www.iriss.ru/attach_download?object_id=000150070125&attach_id=000237) 58 КБ
- Боронин О.В. Алтайцы и казахи юга Горного Алтая: проблемы полиэтнического субрегиона Центральной Азии – история и современность. – С.4.
6. Там же. – С.5.

УДК: 316.334.52

З.А. Махмутов  
(г.Казань, Татарстан)  
Проект выполнения при поддержке  
РГНФ грант № 07-81.

## ЭТНИЧЕСКАЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ И НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ МЕЖЭТНИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ТАТАРСКОГО НАСЕЛЕНИЯ СЕВЕРО-КАЗАХСТАНСКОЙ ОБЛАСТИ

Конец XX века ознаменовался не только масштабными процессами глобализации и расширения кросскультурных связей, но и распадом многонациональных государств, агрессивным национализмом и межэтническими войнами, которые еще раз показали, насколько этничность является важным социальным конструктом стабильности и благополучия общества. В Советском государстве феномен этничности долгое время находился в тени национальной политики, целью которой было построение новой социальной общности – «советского народа». Именно поэтому этнический взрыв в конце 1980–ых - начала 1990–ых годов стал таким болезненным процессом для всего постсоветского пространства, а особенно для его полиэтнических регионов. Даже относительно благополучный Казахстан в 1990-е годы покинуло , по неофициальным данным, 3500000 мигрантов.<sup>1</sup> Тем не менее образ этнического на территории бывшего советского пространства и по сей день продолжает оставаться не полным и мозаичным.

Наше исследование татарского населения Северо-Казахстанской области построено на сочетании количественного и качественного методов. В период с 2005 по 2007 год нами было опрошено 250 респондентов и взято 42 глубинных интервью. Выбор респондентов осуществлялся методом «снежного кома», возрастная выборка позже скорректировалась на основе переписи 1999 года.

По данным областного отдела статистики в 2007 году численность татарского населения в области составила 14908 человек ( 2,26% от общего числа населения).<sup>2</sup> Более 7469 татар проживают в областном центре в г.Петропавловске.<sup>3</sup> Компактно татары проживают в районном центре Мамлютка и в бывшей казачьей станице Становое. Относительно высока доля татарского населения в селах Бишкуль, Якорь, Пресновка. Во всех других населенных пунктах процентное соотношение татар, как правило, не превышает 2% от общего числа населения.

Первые татарские поселения на территории современной Северо-Казахстанской области появляются во второй половине XVIII века. В это же время появляются первые свидетельства о заселении татарами города Петропавловска. Но основной приток в город пришелся на середину и вторую половину XIX века, когда льготы, предоставленные

местным купцам на торговлю со степью, сделали его весьма притягательным для татарского предпринимательства. По переписи 1897 года татары составляли треть населения города. (6129 человек). В XX веке численность татарского населения в области незначительно росла и стала интенсивно уменьшаться после распада СССР. Подобные тенденции стали свойственны всему нетитульному населению области, таким образом, в регионе развернулись трансформационные процессы, ведущие к утрате полиэтничности.

Как показывают наши исследования, этничность является для местных татар весьма актуализированным социальным конструктом. Каждый второй респондент упомянул свою национальную принадлежность в социальной «концепции я», а каждый четвертый поставил ее на первое место в своей социальной структуре личности. Высоки и этноаффилиативные установки у татарского населения области. Около 75% татар выбрали из двух вариантов ответа те, которые свидетельствуют о желании оставаться членом национальной группы, а также о внутригрупповой привязанности и высокой степени удовлетворения от участия в группе. На наш взгляд, это, в первую очередь, свидетельствует о том, что национальная принадлежность татарами воспринимается достаточно позитивно. Это подтверждают и глубинные интервью:

«Когда мне надо было ответить на вопрос «Кто я?», первое, что пришло мне на ум, это то, что я татарин» (муж.1947 г.р.).

«Я не знаю, к сожалению, толком татарского языка, песен, обычаев, но я всегда была горда тем, что я татарка. Это свое, родное»(жен 1977 г.р.).

«То, что я татарин, я впитал с молоком матери. С возрастом отношение к своему народу все более теплое, иногда мне хочется окунуться в тот мир детства, где на улице и дома слышалась татарская речь. Это, по моему, называется ностальгией...» (муж 1952 г.р.)

Хотя в памяти у некоторых респондентов запечатлелось время, когда они, будучи детьми, подсознательно стеснялись своей национальной принадлежности.

Из интервью:

« Не знаю почему, но мне было так неудобно в школе от того, что у меня татарское отчество – Галеевна, мне так хотелось, чтобы я была Николаевной или Сергеевной» (жен., 1955 г.р.).

«Помню, как мы ехали с бабушкой в автобусе и она что-то громко стала кричать на татарском языке через весь автобус. Мне стало так стыдно. Сейчас мне кажется это забавным» (жен, 1953г.р. ).

Подобная актуализация национальной идентичности часто свидетельствует также и о том, что этническая группа не воспринимает обстановку в регионе как достаточно стабильную. Более 40 % наших респондентов сменили бы место жительства, если бы им предоставилась такая возможность.

Проанализировав факторы, воздействующие на этноаффилиативные установки, мы пришли к выводу, что большое влияние на рост этнической мобилизации среди татар оказывает ислам.

« Я считаю, ислам здесь важнейшим оплотом татарского самосознания. На фоне того, как исчезает язык и культура, вера становится ключевым фактором самоидентичности. Если молодежь будет ходить в мечеть, она никогда не забудет о своей национальной принадлежности...» имам мечети «Дин- Мухаммад Р.Х. Рязанов).

Отметим, что подобное позитивное восприятие своей этнической группы сочетается с достаточно высокой степенью этнической толерантности в области как на административном, так и на бытовом уровне. Под эгидой Дома дружбы народов проходят множество национальных концертов, при активной поддержке администрации в городе ежегодно проходит татарский праздник Сабантуй, на телевидении выходит татарская музыкальная программа «Исянмесез». Более 90% татар заявили о том, что готовы иметь дело с представителем любой национальности, 99% респондентов уверены, что дружба может быть между представителями разных национальностей. Особую толерантность

демонстрируют лица с высшим образованием, а также люди, активно исповедующие ислам.

*Из глубинных интервью:*

«Ислам учит нас быть терпимым к людям. Относиться ко всем с уважением и почтением» (имам мечети Дин- Мухаммад Р.Х. Рязанов).

«Серди всех национальностей есть хорошие и плохие люди. Главное -человеческие качества, а не происхождение» (жен. 1957 г.р.).

«Мы всегда жили дружно. Никогда никого не разделяли по национальности. Да и сейчас не разделяем». (муж 1928 г.р.)

«У нас на улице кто только не жил: русские, казахи, евреи. Все мы в детстве дружно играли между собой, только язык друг друга не всегда понимали. Мы чуть – чуть выучим русский, они татарский, так и общались» (жен 1931 г.р.).

Тем не менее татары Северо-Казахстанской области (за исключением г. Мамлютки) предпочитают идти на контакт с русским населением, нежели с казахским. По нашему мнению, это прежде всего связано с фактором исторической близости. Так, в советский период казахов в г. Петропавловске в целом по области было мало, но отношение к ним совсем другое, нежели к приезжим.

*Из глубинных интервью:*

«Они нам гораздо роднее. Они другие, они очень отличаются от тех, кто приезжает сейчас» (жен. 1957 г.р.).

«С казахами, которые родились здесь, всегда можно найти общий язык. Для них национальная принадлежность не является главным» (муж. 1976 г.р.).

Отвечая на наш вопрос: «готова ли она принять казахов в качестве своих соседей?» - одна из наших респондентов ответила категорическое “нет”. Но позже выяснилось, что всю жизнь прожила бок о бок с казахами и они неплохо ладят. «Они живут рядом со мной уже 40 лет, я их за казахов-то уже не считаю», - пояснила она.

Казахское население г.Мамлютки было традиционно многочисленным и в советский период. Благодаря сложившимся традициям добрососедства татары в равной степени ориентированы на взаимодействие как с казахским, так и с русским населением. В силу мусульманских традиций в брачной сфере татары г. Мамлютки не значительное предпочтение отдают единоверцам казахам, в профессиональной - русским. Это связано, в первую очередь, с повсеместной «титулизацией кадров», которую отмечают наши респонденты

*Из глубинных интервью:*

«Еще пять лет назад я ехала в поезде и, разговаривая с попутчицей, говорила, что у нас никакого национального перегиба нет и быть не может. Сейчас же зайдешь в мало-мальский акимаг - везде одни казахи», - отмечает одна из жительниц сельского населенного пункта.

«Все не титульное население здесь в основном занимается бизнесом» (муж.1976 г.р.)

Более 80% респондентов отметило, что в регионе титульная национальность имеет лучшие возможности устройства на лучшую работу, особенно в госструктурах.

Объективным фактором в подобном кадровом предпочтении является не -знание большинством русскоязычного населения государственного языка. Усугубляет ситуацию перевод делопроизводства на казахский язык, что, по мнению большинства исследователей, обернется для Казахстана новой волной миграции русскоязычного населения.

*Из интервью:*

«Я отправляю своих детей учиться в Россию. К сожалению, я не вижу для них будущего в этой стране. За 11 лет в школе они так и не научились толком казахскому, а без него здесь скорее всего делать будет нечего» (жен. 1955 г.р.).

«Я на казахском знаю лишь пару фраз. А если следующий президент придет, который русского не знает, я и президента родной страны понимать не буду» (муж.1985г.р.).

«Я работаю в школе, преподаю математику. Сейчас все учителя сдают тесты на

знание казахского языка. Тексты на казахском пишут нам наши же ученики, потом мы их заучиваем и идем сдавать. Без знания государственного языка можно сейчас только на рынке преподавать и техничкой в школе работать» (жен.1958 г.р.).

« Особую опасность, - подчеркивает немецкий исследователь Беате Эшмент, - таит «казахстанская» структура, где один этнос несет ответственность за все возрастающие трудности другого, так как это увеличивает опасность национальной поляризации общества»<sup>4</sup>. Но отметим, что это далеко не только «казахстанская структура», она свойственна целому ряду новых национальных государств, появившихся после распада СССР, а также многим национальным республикам России.

Новые социально-экономические и политические изменения находят яркое отражение в изменяющихся стереотипах татарского населения области. Так, для молодого поколения татар образ казахов становится более «деловитым» и «одаренным», чем для старшего поколения татар. Более всего русских в глазах татар отличает доброта, казахов – гостеприимство. Подавляющим количеством положительных качеств татары характеризовали самих себя, что свидетельствует о том, что стереотипы выполняют для них важнейшую функцию защиты позитивной этнической идентичности.

Исследование татарского населения области показывает, что для татар этничность выступает важным фактором при конструировании их социальной идентичности. С одной стороны, это свидетельствует о том, что ситуация в регионе не воспринимается ими как стабильная, следствием чего и являются высокие миграционные ориентиры, а с другой, о том, что среди татар продолжает преобладать ярко выраженное позитивное «Мы». Несмотря на это, поле межэтнического взаимодействия отличается высокой степенью толерантности как на бытовом, так и на административном уровне. Тем не менее продолжающаяся «титализация кадров», проблема «государственного языка» являются скрытыми факторами, дестабилизирующими межэтническую обстановку в регионе.

#### Литература

<sup>1</sup> Данные Центра демографии и экологии при институте народного хозяйства. РАН [электронный ресурс] – Режим доступа. [http:// www.demoscope.ru/](http://www.demoscope.ru/) свободный . – Проверенно 15. 11. 07.

<sup>2</sup> Население Северо-Базарханской области. Петропавловск 2007. С.10.

<sup>3</sup> Там же. С 18.

<sup>4</sup> Эшмент.Б. Проблема русских в Казахстане – этничность или политика?//Диаспоры. М., 1999. № 2-3. С 176.

УДК: 316.722

М.М.Содномпилова  
(г. Улан-Удэ, Российская Федерация)

## РОДОВАЯ ЗЕМЛЯ И РОДОВОЕ СООБЩЕСТВО КАК РЕСУРС ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ БУРЯТ

Последнее десятилетие развития российского общества и сегодняшняя ситуация характеризуются наличием разного рода инноваций этнической реальности с их последующей институционализацией в социально-политическом пространстве. В частности, появляются социокультурные формы синтеза современности и этнической традиции. Можно предположить, что в случае «сбоев» в реализации «общероссийского модернизационного проекта» именно этническое становится наиболее актуальной социально и политически значимой категорией и приобретает структурообразующие характеристики при выборе способов и форм социального взаимодействия в различных сферах социальной реальности. В контексте развернувшегося в постсоветский период процесса национально-культурного возрождения бурят, коренных малочисленных народов Байкальского региона, объектом особого внимания стали родовые/породные» земли

автохтонного населения Байкальского региона и хозяйственные практики сельского населения, характеризующиеся как традиционные виды традиционного природопользования, традиционные способы ведения хозяйства, которые стали рассматриваться как ресурс конструирования этничности бурят, сойотов, эвенков.

В свою очередь, этничность становится инструментом в декларировании правового урегулирования земельных отношений в местах традиционного природопользования автохтонного населения.

В процессе актуализации проблемы поиска этнической идентичности в среде бурят не последнее место занимает определение племенной и локальной идентичности. Прежде всего, необходимо отметить, что в среде сельчан довольно высока самоидентификация как «бурят». Согласно социологическим исследованиям категория «бурят» сельскими респондентами в два раза чаще, чем городскими, называлась на первом месте, что позволяет предположить высокую субъективную значимость этнической принадлежности для сельских респондентов [Амоголонова, Елаева, Скрынникова, 2005, с. 125]. Не менее важное значение в бурятском сообществе особенно сельском, имела и имеет значимость родоплеменной принадлежности. В кругу бурят принадлежность человека к определенному племени и роду рассматривается в неразрывной связи с исторически унаследованной территорией проживания племенного и родового сообщества. Вопрос «какого ты рода?» всегда подразумевает вопрос «откуда ты родом?». Родная земля, земля предков в системе этноидентифицирующих признаков занимает доминирующую позицию. По данным А.В. Бильтриковой, при ответе на вопрос «Что в первую очередь связывается у Вас с мыслью о нашем бурятском народе?» парадигмы «место, где я родился» и «наша земля, территория» занимают ведущие позиции – 66 % и 63, 2 % [Амоголонова, Елаева, Скрынникова, 2005, с. 75].

В данной работе делается попытка представить механизм формирования концепта «родовая земля» в мировоззрении бурят, обозначить место и роль традиционной культуры и мировоззрения, выстраивающих специфические связи с землей представителями бурятской сельской общины, обоснованность претензий бурятских сельских сообществ на землю, которую они называют «землей предков». Эмпирической базой исследования послужили данные полевых этнографических исследований, осуществленных в районах расселения этнических групп западнобурятского субэтноса.

Особенностью многих моноэтнических бурятских сел в УОБАО является сохранение традиционной структуры поселений, в основе формирования которой лежит этносоциальная дифференциация патронимий бурят. Пространство бурятского поселения представляет совокупность отдельных, расположенных на некотором расстоянии друг от друга «околотков» - *айлов*, образованных в прошлом патронимическими группами. Семейно-родовой принцип традиционного расселения сохранился лишь в поселениях, избежавших деструктивных последствий политики укрупнения коллективных хозяйств в 40-50-е гг. прошлого века, и указывает на особую значимость родовых связей в среде сельских сообществ западных бурят.

В культуре западных бурят существовали устойчивые связи с землей, основанные на глубокой духовной связи. Свидетельства этому обнаруживаются в родильной и похоронной обрядности, в обрядах календарного цикла. Особый интерес представляет традиция захоронения последа ребенка, широко распространенная в родильной обрядности монгольских народов, но имеющая своеобразные отличия в культуре западных бурят, которые являются свидетельством ведения полуседлого образа жизни этой этнической группой монгольского мира.

В частности, после рождения ребенка, западные буряты осуществляли обряд захоронения последа ребенка - *тоонто*, который рассматривался традиционным сознанием как двойник человека, носитель духовной субстанции. Послед следовало поместить в границах жилищно-поселенческого комплекса (как правило, в юрте). Впоследствии, уже будучи взрослыми, люди должны были обязательно посещать место своего рождения/

место захоронения последа, чтобы приобщиться к силе своего *тоонто*. Даже в случае переноса жилища на новое место, что случалось крайне редко, нижние венцы юрты обязательно оставляли на прежнем месте<sup>5</sup>. Покинутые места посещали каждый год для проведения обряда почитания духов-хранителей усадьбы – *монгол-бурханов*, которые, очевидно, выступали и хранителями последов детей.

В сакральной топографии пространства бурят важное место занимают шаманские культовые объекты и, прежде всего, места захоронения шаманов – священные рощи, называемые *айха*, которые также выполняют функцию закрепления «породной» земли за определенной семейно-родовой группой. Следует отметить, что сакральными были не только шаманские захоронения, но и места упокоения сородичей в целом.

В честь известных шаманов в традиции западных бурят было принято устанавливать у дороги особые культовые объекты – *бариса*, у которых совершали ритуал почитания путники. По верованиям западных бурят у *бариса* останавливаются на отдых души умерших шаманов, духи-покровители местности и божества. Путники жертвуют им вино, табак, конфеты, молочную пищу.

*Бариса* – объект полифункциональный и одной из значимых является его функция маркера границы родовой территории. Родовая территория имеет условные границы, маркированные сакральными объектами природного и культурного происхождения, за пределами которых властвуют духи чужих территорий, бессильны свои родовые шаманы. По представлениям бурят, духи умерших родоначальников – старцев и стариц *хугшэд*, шаманов – охраняли территориальные владения группы от вторжений иноплеменников. Духи-хозяева тщательно оберегают территорию своего рода от чужаков, не позволяя им пользоваться различными дарами природы на «своей» территории. Эта функция духов-покровителей местности наглядно представлена в одном из преданий западных бурят: «Матушка Гулы... меняла свой облик, обращаясь то в косулю, то в лису, а то и в медведицу. Это случалось, когда в Бахтайской долине появлялись люди из других родов и собирали плоды земли – землянику, смородину, черемуху, бруснику или копали клубни сараны – красной лилии. Матушка Гулы в облике косули или лисы отгоняла чужаков, приговаривая:

- Плоды земли я берегу для внуков. Не копайте сарану моих правнуков, клубни сбереженные для потомков...» [Небесная дева-лебедь, 1992, с. 231].

Подобные представления, получая новое осмысление, особенно актуализируются в настоящее время, поскольку в группу природных ресурсов уже включены не только «плоды» земли, но и главное достояние бурятских земель, расположенных в таежной зоне – лес, полезные ископаемые. В сознании местных бурят постепенно проявляются идеи, что природные ресурсы родовой земли должны принадлежать только потомкам, выходцам с этих территорий: «Вам, чужакам, вообще в наши леса ходить не стоит, нельзя вам у нас ягоду, грибы собирать. Вот жил у нас раньше один татарин, который сок березовый собирал. А ведь у нас, бурят, береза – священное дерево. Говорили мы ему – не калечь деревья, а он не слушал. И вот заболел он какой-то тяжелой болезнью и умер. Так наши духи его наказали» [мужчина, 76 л., шаман].

Запрет на посещение лесных угодий, организацию хозяйственной деятельности подразумевает и исключение чужаков из сферы индустриального развития «бурятских» районов. Нарушение данного правила со стороны чужаков и особенно представителей иноэтничных общностей вызовет гнев со стороны местных духов и соответственно негативные последствия для нарушителей – болезни, неудачи и даже смерть. Отмечаются два варианта развития подобных идей. В том случае, если речь идет о развертывании в определенном районе деятельности по добыче природных ресурсов (главным образом, полезных ископаемых) в промышленных масштабах в среде местного населения формируются мифологемы, сюжет которых транслирует одну идею: местные духи-хозяева гневаются на пришельцев, не желают, чтобы богатства земли попали в руки чужаков и прячут (отводят) залежи полезных ископаемых от геологоразведочных групп. Истории такого рода широко распространены и особенно актуализируются, если заходит речь о

крупных экономических проектах в районах, не связанных со сферой сельского хозяйства, от реализации которых местное население не получит финансовой выгоды.

К деятельности иного масштаба, например, добыче и переработке древесины, осуществлять которую имеют возможность и сами сельчане, местные жители относятся более терпимо, если таковой занимаются свои же соплеменники и родовичи. «Духи» также проявляют лояльность, поскольку прибыль от такой деятельности получают свои. Чужаков же на этом поприще ждут неудачи и несчастья.

Очевидно, что в представлениях бурят, проживающих в сельских районах, где существует возможность реализации разных экономических проектов, не связанных с сельским хозяйством, актуальны идеи утвердить за собой право самостоятельно распоряжаться ресурсами на территории, практически и символически ими освоенной, и каким-то образом противостоять индустриальному освоению территории. Одним из решений проблемы является выстраивание родовой и локальной этнической идентичности. При этом со стороны сельских бурят поощряется возвращение на свою историческую родину соплеменников и родовичей. Действительно, в переходный период (90-е годы прошлого столетия) наблюдался феномен возвращения из городов бурят - выходцев из разных сельских районов УОБАО на родину предков, в немалой степени обусловленный кризисной экономической ситуацией в стране. Возвращались на родину предков, как правило, пожилые люди, либо те, кто не сумел реализовать свои возможности в городе. Один из информаторов по прошествии многих лет вернулся назад, на родину, будучи тяжело больным и здесь на земле предков вновь обрел здоровье: «Если я отсюда уеду, я в другом месте сразу умру, а здесь мне духи моих предков помогают» [мужчина, 76 л.].

В настоящее время наблюдается рост интереса бурят-сельчан к восстановлению связей с сородичами и соплеменниками. Потребность жить в кругу сородичей проявляют сельчане в УОБАО, которые видят силу бурятского народа в единстве родоплеменных сообществ. Среди акторов, поддерживающих развитие племенной и локальной идентичности выделяются религиозные деятели - местные шаманы, предприниматели, учителя, которые активно участвуют в светской жизни районов. «Надо бурятам по родам объединяться, одному на земле делать нечего!» - убежден один из информаторов, частный предприниматель. Он не собирается покидать село и связывает свое будущее и будущее своих детей с родной землей - «землей предков».

Другой житель, проявляя интерес к своим сородичам, проживающим в селе, совершенно игнорирует таковых, осевших в городах и селах других регионов: «Зачем мне нужны родственники, которые не живут здесь. Ну, приедут в гости, я их угощу - и все. Мне они нужны здесь, я их буду видеть, знать, чем они живут, чем они занимаются. Мы бы сообща решали проблемы» [мужчина, 52 г.].

Таким образом, все, кто находится за пределами родной земли, на которой живут и трудятся эти люди, не рассматриваются в качестве «плеча», на которое можно опереться в трудную минуту. Все это указывает на то, что значимость родоплеменных связей в среде современных жителей бурятского села воспринимается в границах родовых территорий. Стремление к восстановлению родоплеменных связей в округе обусловлено, очевидно, спецификой территориального положения данного субъекта РФ, а именно пространственной изоляцией от других бурятских территорий и актуализируется на фоне постепенно реализуемого процесса губернизации регионов.

Ключевым фактором в конструировании племенной и родовой идентичности западных бурят, в контексте которого мыслится родоплеменное сообщество, является родовая территория или иначе называемые «породные» земли. Базовыми понятиями, на основе которых выстраивается образ родовой земли, являются следующие представления:

1. территория как место рождения человека
2. территория как место упокоения сородичей (предков)
3. божества, духи-покровители родовой земли, оказывающие «содействие»

выходцам из данной местности

## Литература

1. Амоголонова Д.Д., Елаева И.Э., Скрынникова Т.Д. Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (постсоветский период). Иркутск, 2005.
2. Матушка-Гулы (Из бахтайских преданий) // Небесная дева-лебедь. Бурятские сказки, предания и легенды. Иркутск, 1992.
3. Содномпилова М.М. Семантика жилища в традиционной культуре бурят. Иркутск, 2005.
4. Содномпилова М.М., Шагланова О.А. Особенности организации пространства в семейно-индивидуальных ритуалах почитания «монгол-бурханов» у западных бурят и «породной» земли у тункинских бурят // 5. Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации. Иркутск, 2003. С. 112-128
6. Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1960.  
Информаторы  
Мужчина, племя бура, 1932 г.р. Эхирит-Булагатский район, УОБАО  
Мужчина, племя хойбо, 1955 г.р. Эхирит-Булагатский район, УОБАО

<sup>1</sup> В представлениях бурят вместе с нижними венцами жилища остаются на старом месте злые духи [Хангалов, 1960, с.62]. На наш взгляд, нижние венцы жилища буряты оставляли опасаясь потревожить место захоронения последов детей, родившихся в этом доме [Содномпилова, 2005, с. 65]. Духи-хранители усадьбы *монгол-бурханы*, которыми обзаводилась каждая молодая семья, могли приносить благо только членам своей семьи, другим же людям они могли вредить, что возможно и явилось результатом появления негативных черт в образе этой категории духов, иными словами идентификации их как злых духов.

УДК: 316.722

Нанзатов Б.З.  
(г.Улан-Удэ, Российская Федерация)

## ЗАПАДНОБУРЯТСКАЯ СУБЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В РЕСПУБЛИКЕ БУРЯТИЯ

Бурятский этнос имеет длительную историю формирования, начиная с раннего средневековья. Этническая история народа тесно связана с его историко-этнической территорией, в данном случае с Прибайкальем. Территория Восточного Прибайкалья отличается тем, что она непосредственно входила в различные государственные образования Центральной Азии, а начиная с XII века, до прихода русских, была частью монгольских государств. Территория Западного Прибайкалья, огражденная Восточными Саянами и озером Байкал, являлась своеобразной вольницей монгольского мира либо номинально, либо вообще не считалась частью монгольской государственности. Население этой области имело свои особенности формирования.

К XVII веку в Прибайкалье уже был распространен единый этноним «бурят», объединявший ряд крупных племенных общностей, крупнейшими из которых были булагаты, эхириты, сэгэнуты, икинаты. Икинаты продвигались в целях объясачивания в северо-западном направлении, представители булагатов – ашибагаты - в западном направлении, а, эхириты объясачивали окружавшее тунгусское население. К юго-западу от бурят в Прихубсугульско-Саянском районе расселялись хонгодоры, соседствующие в долинах Иркуты, Китоя и Белой с булагатами, тэртэ и шошолоками. На рубеже XVI–XVII вв. в Прибайкалье прибывают хори, бежавшие с территории Внутренней Монголии. Они расселяются среди эхиритов в Приольхонье, на острове Ольхон и в долине Баргузина. Восточное Прибайкалье в этот период было заселено преимущественно халха-монголами. Крупнейшим объединениями были табангуты, атаганы, хатагины, сартулы.

В этом состоянии в 30-х годах XVII в застали Прибайкалье русские, которые после первых дарообменных контактов, объявляют Западное Прибайкалье частью России. Начался период длительного противостояния бурят русскому завоеванию, из которого

после двух военных столкновений вышли хори, бежавшие на Восточное побережье Байкала – в Монголию, на освободившиеся после ухода табангутов земли в долинах Уды и Хилка. Однако внутренние междоусобные войны в Монголии привели к продвижению в западном направлении маньчжуров и захвату ее территорий. Ушедшие табангуты и другие объединения возвращаются в Прибайкалье, но их прежние земли частично заняты представителями хори и эхиритов.

В дальнейшем судьба монголоязычного населения по обе стороны Байкала складывалась с различиями. Буряты (западные буряты) в течение XVII века находились в постоянной конфронтации с русскими колонизаторами,<sup>6</sup> а население Восточного Прибайкалья – хоринцы и селенгинские монгольские репатрианты прилагали усилия к добровольному вхождению в состав Российского государства. Сюда, из Монголии, пришел буддизм, который закрепился в Восточной Бурятии, а также в приграничных с Монголией районах Западной Бурятии, населенных в основном хонгодорами. В Западной Бурятии, помимо буддистского духовенства, не имевшего большого влияния на массы, русская администрация пыталась насадить христианство. Попытки мировых религий закрепиться среди западных бурят, за небольшим исключением, не имели успеха. У западных бурят до наших дней сохранила актуальность исконная религия – бурятский шаманизм.

В начале XVIII века хоринцы, оказавшиеся меж двух огней – войной в Бурятии на западе и завоеванием маньчжурами Монголии с востока, т.е. возможным возвращением в рабство, отправляют посольство к Петру I, где впервые объявляют себя «бурятами», просят добровольно стать подданными русского царя и закрепить за собой земли, заселяемые ими после ухода табангутов. Тем самым хоринцы не оставляют шансов бурятам, с этого времени ставшими «западными бурятами», на возможность ухода и «отсидживания» в Монголии за Байкалом, так как эта территория становится продолжением Бурятии и с этого времени заселена хори-«бурятами», до этого времени именовавшимися только как «хори-монголы».

После составления Буринского соглашения о разделении границ между Цзиньским Китаем и Российской Империей всё прежде «мунгальское» население Восточного Прибайкалья официально объявляется «братским». Таким образом, с этого времени, в Прибайкалье как на западе, так и на востоке расселены только буряты, находящиеся под «покровительством» русского царя, т.е. вне посягательств Китая.

Таким образом, во вновь ограниченной Бурятии начинается консолидация бурят, с одной стороны, и, с другой стороны, селенгинских монголов и хори в «новый» бурятский этнос. Однако существующие различия в культуре, мировоззрении, хозяйственном укладе и территориальной разрозненности формируют два крупных субэтноса – западнобурятский (собственно буряты) и восточнобурятский (хори и селенгинские монголы).

В итоге сложившиеся в XVIII веке две крупные общности, объединенные единым этнонимом, до наших дней характеризуют наличие и актуальность разной внутренней самоидентификации. В связи с тем, что границы между субэтносами постепенно размываются, прежде всего, благодаря постоянному проникновению западных бурят в ареал расселения восточных бурят, а также широкому культурному взаимовлиянию обоих субэтносов, на современном этапе обнаруживаются факты скользящей идентичности у представителей западных бурят расселенных на территории Республики Бурятия, где часть населения затрудняется в самоопределении себя внутри бурятского этноса, что не обнаруживается у бурят соседних округов и областей.

Кроме исторических и конфессиональных, существуют и хозяйственно-культурные различия между западными и восточными бурятами. Прежде всего, они связаны с географической средой проживания бурят. Западные буряты к приходу русских, в отличие от восточных, не являлись классическими номадами, у них был двухразовый календарь перекочевок, а также было развито земледелие. С появлением же русского крестьянского населения и, как следствие этого, урезанием бурятских породных земель земледелие у части западных бурят, приобретало промышленные масштабы, и даже превосходило

русское земледелие, причем при этом сохранялось классическое хозяйствование, направленное на скотоводство. У части эхиритского и булагатского населения, расселявшегося на западном побережье Байкала и острове Ольхон появляется новая хозяйственная отрасль - промышленный лов рыбы.<sup>7</sup>

С движением западнобурятского населения через Байкал в Восточном Прибайкалье сформировались этнотерриториальные группы кударинских и баргузинских бурят. Среди последних впоследствии распространился буддизм. Также собственно бурятские группы населения из Западной Бурятии, в основном булагатского происхождения, были завербованы в казаки для охраны границ, и как этносословная часть вошли в этнотерриториальную группу населения, именуемую как селенгинскими буряты.

В общем, современный бурятский этнос делится на семнадцать этнотерриториальных групп, из которых западнобурятскими являются нижеудинские, балаганские, идинские, кудинские, верхоленские, ольхонские, баргузинские, кударинские, аларские, китойские, окинские, тункинские, закамские буряты, а также часть селенгинских бурят. Восточнобурятскими этнотерриториальными группами являются хоринские, агинские буряты, часть селенгинских бурят и ононские хамниганы.<sup>8</sup>

Также одним из важнейших различий являются языковые. Среди западных бурят распространены два крупных диалекта, которые в свою очередь делятся на множество говоров - эхирит-булагатский и хонгодорский (аларо-тункинский) диалекты, а также стоящий особняком говор нижеудинских бурят. Кроме того, среди западных бурят селенгинской группы распространены хоринский и цонголо-сартульский диалекты. Восточные же буряты говорят на хоринском (литературный) и цонголо-сартульском (селенгинском) диалектах, а также на говоре ононских хамниган.<sup>9</sup>

В XX веке события, повлекшие образование государственности у бурят, явились еще одной отправной точкой в менталитете бурятского населения. После того, как Бурят-монгольская АССР в 1937 году была разбита на пять частей, центральная часть осталась за республикой, частично за Усть-Ордынским и Агинским бурятскими округами, а часть земель вошли в состав Иркутской и созданной Читинской областей,<sup>10</sup> западные буряты оказались разделены между тремя административно-государственными образованиями РСФСР.

Конкретно, территория расселения западных бурят включает всю южную часть Иркутской области, Усть-Ордынский бурятский автономный округ, северные, северо-западные, западные и юго-западные районы республики Бурятия.

Следует заметить, что с постоянным притоком населения на территорию расселения западных бурят в Советский период, а также благодаря коллективизации, ареал расселения постоянно сужался. Шел процесс уменьшения населенных пунктов с моноэтническим бурятским населением.

Современные западные буряты, проживающие на территории Иркутской области и Усть-Ордынского округа, отчетливо осознают свою принадлежность к западным бурятам, несмотря на конфессиональную неоднородность. Широко распространенным становится мнение: «иркутские буряты» = «западные буряты».<sup>11</sup>

На территории РБ в XX веке и, особенно в советский период, в связи с утратой прежних племенных связей и усилившимися конфессиональными и административными признаками, такие группы, как баргузинские (Баргузинский, Курумканский р-ны) окинские, тункинские и закамские буряты (Окинский, Тункинский, Закамский р-ны), зачастую сменяли свое самоопределение внутри этноса с западного на восточнобурятский. В результате для многих представителей западнобурятского субэтноса в Республике Бурятия и, как правило, для молодого поколения наиболее главным фактором, повлиявшим на осознание своей принадлежности к восточнобурятскому субэтносу, стала *территория* как место рождения и проживания, в данном случае Республика Бурятия. В качестве примера приведем диалог исследователя со студентом ВУЗа:

- Скажите, вы какого племени?

- Хонгодор
- Откуда родом?
- Из Тунки
- А вы в Тунке западные буряты?
- Почему, мы же не **иркутские**
- Вы же на Иркуте живете?
- Ну и что, мы в же в **Бурятии**.
- В Аларском районе Усть-Орды тоже буддисты хонгодоры есть.
- Они все равно другие...

При этом нередко имеет место осознание языковой общности с западными бурятами, но данный факт не рассматривается в качестве аргумента в пользу индентификации себя как западного бурята:

- А язык же у вас отличается (от восточнобурятского)?
- Это неважно, иркутские же все **шаманисты**, а у нас **буддизм**.

Исследователь в разговоре умышленно обращает внимание бурят-выходцев из Тункинского района на ключевой гидрологический объект района - реку Иркут, название которой и легло в основу неофициального лексического обозначения западнобурятского субэтноса. Для некоторых респондентов эта деталь в идентификации себя как иркутского бурята имеет важное значение, и они сами подчеркивают взаимосвязь терминов и стоящих за ними понятий: «У нас там даже река Иркут, иркутские мы...». Для других ассоциативная связь этнонима «иркутский бурят» с гидронимом «Иркут» отсутствует, о чем свидетельствует диалог, представленный выше:

- А вы западные буряты?
- Почему, мы же не **иркутские**
- Вы же на Иркуте живете?
- Ну и что, мы в же в **Бурятии**.

Конфессиональная принадлежность для многих молодых представителей западнобурятского субэтноса, предки которых издавна живут на территории Республики Бурятия, является чрезвычайно существенным знаком принадлежности к группе восточных бурят. Респондент имеет некоторые представления о своей племенной принадлежности, но не обладает всем корпусом сведений о предках племени, соплеменниках и данный факт, очевидно, способствовал тому, что главным ориентиром в самоидентификации респондента стала его конфессиональная принадлежность:

- Скажите, вы откуда родом?
- Курумканский, из Алы
- Из какого племени?
- Хэнгэлдэр, отец говорит из рода бура
- Я в этом году был у буровцев, в Байтоге
- Это где?
- В Эхирит-Булагатском районе УОБАО
- Наши значит тоже оттуда пришли?
- Возможно оттуда, а может и качугские буровцы
- А качугские где?
- Севернее Усть-Ордынского округа, в Иркутской области
- Значит и там живут?
- Да
- А, вы, себя кем считаете восточным или западным бурятом?
- Не знаю даже, мы же буддисты уже, хотя оттуда пришли, наверное тоже западный.<sup>12</sup>

В наши дни в самосознании западных бурят, проживающих на территории республики Бурятия и исповедующих буддизм, наметился перелом: отмечается возврат к истокам, т.е. к западнобурятскости. Обратные процессы во многом обусловлены усилением

позиций *шаманизма* на территории его распространения в прежние времена.

На территории республики с западнобурятским субэтносом наиболее отчетливо ассоциируют себя кударинские буряты, проживающие на территории Кабанского района.<sup>13</sup> Основным же фактором, способствовавшим идентификации кударинских бурят с западнобурятской группой, является традиционная религия – шаманизм. Тексты шаманских призываний кударинских бурят, сохраняющих свою актуальность и поныне, являют собой перечень сакральных родовых земель, оставленных в свое время на территориях Иркутской области и УОБАО, и список наиболее почитаемых предков и родовичей. Последнее позволяет говорить об актуальности представлений о своей племенной принадлежности, в особенности в группе представителей старшего поколения, многие из которых сохраняют в памяти предания об историческом времени исхода из родовых земель, на которых когда-то проживали их предки. В селе Ранжурово Кабанского района на вопрос о родо-племенном происхождении один из информаторов обозначает свою принадлежность к западнобурятскому племени олзон:

- Скажите, вы из какого племени?

- Олзон

- Вы олзон из эхиритов?

- Да

- Вы живете в республике. Кем вы себя ощущаете западным или восточным бурятом

- Конечно, западным, у нас все как у иркутских, эти-то, которые в Иволгу ушли, тоже наши, только они буддисты стали. Мы от восточных сильно отличаемся. А ты самто откуда?

- Городской я, а предки с Баяндаевского района

- Ну, мы то тоже все оттуда: Усть-Орда, Баяндай, Ольхон – там одни наши живут.

О значимости исконной религии в среде бурят Прибайкалья свидетельствуют основные праздники, которые отмечает местное население:

- Какие традиционные бурятские праздники вы отмечаете?

- Тайлганы, у нас их четыре в год, и еще один большой общий Тайлган. Сейчас еще сагаалган **иногда** отмечаем.

Для отдельной группы бурят западных племен, проживающих на территории РБ, главным критерием отнесения себя к западнобурятскому субэтносу является осознание своей принадлежности к одному из основных этнических образований. В диалоге с преподавателем одного из Улан-Удэнских ВУЗов, представленном ниже, респондент, отождествляет себя как представителя племенного союза булагатов, что, безусловно, подразумевает его принадлежность к западнобурятскому субэтносу.

- Вы откуда родом?

- Из Далахая Тункинского района

- Мне говорили, у вас в Далахае хонгодоры живут, да?

- Нет, у нас хонгодоры сейчас всех под себя гребут, в хонгодоры записывают.

**Мы-то булагаты.**

- А из какого племени?

- **Булагаты** (прежде всего), а из рода далахай (курсив мой).

- Род так и называется – далахай?

- Да, да. Это один из **булагатских** родов. У нас в Далахае вообще хонгодоров нет.

В Тунке еще хурхуты живут – тоже булагаты...

- А вы западные или восточные буряты?

- **Западные**, мы же булагаты.

- У нас сейчас булагаты еще и в Джидинском и в Кяхтинском районах живут, они тоже западные?

- Ну конечно.

Как показали исследования, проведенные в УОБАО, там проживает с начала XX века много выходцев из республики Бурятия, предки которых покинули родовые земли, в

частности в Тункинском районе вынужден, в период гонений со стороны буддийского духовенства, а со временем и вследствие антирелигиозной политики советского государства. В этой связи актуальным представляется диалог с жителем Усть-Орды, пенсионером, состоявшимся 2003 г.:

- Скажите, вы из какого племени?
- Хонгодор я, из Тунки сюда приехали.
- По разнарядке попали?
- Нет, отец переехал. Мы из шаманов, а там жизни нет, коммунисты, еще эти – буддисты, [земля не наша стала], уезжать надо было.
- А чем буддисты-то помешали?
- Да ламы ихние житья отцу не давали. Вообще, наших тункинских тут в Усть-Орде сейчас много, люди по-разному приезжают, но все шаманисты. Там же ламы всех дают, а которые там шаманы – они уже не те. Сейчас все тункинские стали ко мне ходить.
- А тут же тоже дацан есть, туда не ходят?
- Да кому он нужен-то.
- Ваши предки все-таки из Тункинского района, не из Усть-Орды. Вы себя кем считаете западным или восточным бурятом?
- Конечно, западным, вся Тунка - западная, восточные же это – цонголы, хоринцы, агинские.
- А сейчас же в Тунке много буддистов.
- Нет, там просто некоторые не понимают - у нас же даже язык другой, не то, что восточный. У нас там даже река Иркут, иркутские мы... (Запись 2003г.)<sup>14</sup>

Таким образом, эмпирические данные, полученные в ходе полевых исследований, позволяют выделить главнейшие дифференциаторы между западными и восточными бурятами, в качестве которых выступают **территория, языковые и конфессиональные различия**. Исследования в области самоидентификации бурят, принадлежащих одному субэтносу, в частности западнобурятскому, но разделенных административно-территориальными границами Иркутской области и Республика Бурятия, выявили совокупность **факторов**, оказывающих влияние на идентификацию бурят исследуемых районов как представителей западнобурятского субэтнуса:

1. племенная принадлежность;
2. знание истории своего племени и патронимии;
3. конфессиональная принадлежность (шаманизм);
4. особенности языка.

Кроме того, было выявлено, что для многих бурят, в особенности для молодого поколения, главным фактором, способствовавшим самоидентификации их с восточнобурятской группой, является **территория** как место рождения и проживания, а также исповедование буддизма.

В итоге приходим к выводу, что на нынешнем этапе развития бурятского народа объективно существуют такие этнические подразделения, как западнобурятский и восточнобурятский субэтноты. Но в результате непрекращающихся этнических процессов границы между ними размываются и идет постоянный процесс консолидации бурятского народа.

### Литература

- Бураев И.Д. Проблемы классификации бурятских диалектов. // Проблемы бурятской диалектологии. – Улан-Удэ, 1996. – С.3-15
- Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят. – Новосибирск, 2000. – 400 С.
- Нанзатов Б.З. Племенной состав бурят в XIX веке. // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как формирования и модернизации. – Иркутск, 2003. – С.15-27

#### Ссылки

- <sup>1</sup> Окладников А.П. Очерки из истории западных бурят-монголов (XVII – XVIII вв.). – Л., 1937.
- <sup>2</sup> Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят. – Новосибирск, 2000. – С.100-115
- <sup>3</sup> Нанзатов Б.З. Племенной состав бурят в XIX веке. // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как формирования и модернизации. – Иркутск, 2003. – С.15-27
- <sup>4</sup> Бураев И.Д. Проблемы классификации бурятских диалектов. // Проблемы бурятской диалектологии. – Улан-Удэ, 1996. – С.3-15
- <sup>5</sup> Елаев, 2000, С.215-220
- <sup>6</sup> ПМА, 1999-2004
- <sup>7</sup> ПМА, фотограф, 25 лет
- <sup>8</sup> ПМА, 1999-2004
- <sup>9</sup> ПМА, пенсионер

УДК: 316.37

Т.Д.Скрынникова  
(г.Улан-Удэ, Российская Федерация)

## ОБРАЗ ЧИНГИС-ХАНА В КОНСТРУИРОВАНИИ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Необходимость выхода из идеологического кризиса определяет активизацию современного идеологического конструирования в республиках бывшего Советского союза, кризис идентичности стимулирует формулирование новых политических идеологием и в российском обществе. Разворачиваются идеи следования традиционным образцам и практикам, поэтому в регионах конструирование локальных идеологием происходит более активно, чем в центре. Особый интерес представляет структурирование новой идеологии в таких субъектах федерации как национальные республики (бывшие автономии), примером чего может служить Бурятия.

Для лидеров бурятского национального возрождения постсоветского периода в конструировании идеологии бурятского национализма наиболее значимой становится парадигма *бурят-монгол/Бурят-Монголия*. Требование восстановить утраченное в 1958 г. название республики (Бурят-Монгольская автономная советская социалистическая республика) основывается на необходимости ревитализировать историческую, политическую и культурную память, связывающую бурят с монгольским миром и его великой историей, а самих бурят – сблизить (и даже отождествить) с монголами: «Представляется, что восстановление исконного названия (Бурят-Монголия. – Т.С.) откроет определенные перспективы в возрождении и углублении национальной основы нашего языка, культуры в целом... Восстановив название Бурят-Монгольский, мы признаем, что буряты имели древнюю культуру, созданную совместно с другими монгольскими народами. Этот акт будет способствовать расширению контактов между ними, укрепит их дружбу и сотрудничество, прежде всего, в области культуры и языка»<sup>15</sup>.

В историко-культурном дискурсе соотнесение истории бурят с историей Монгольской империи приобретает все большее значение. Когда в 1992 г. в связи с торжествами, посвященными 830-летию со дня рождения Чингис-хана, демонстрировался 4-х серийный монголо-японский фильм «Мунх тэнгриин хучин дур» («Силою вечного Неба»), газета Бурятии писала: «Огромный интерес к фильму объясним: это интерес к национальной истории (здесь и ниже выделено мною. – Т.С.), к яркой и противоречивой личности Чингис-хана, “святыне монгольских народов”»; это стремление постичь историческую и

неотъемлемую от нее нравственную истину»<sup>16</sup>.

Образ Чингис-хана, активно используемый в современном дискурсе национальной идентичности, становится одним из важнейших «национальных» образов, конструируемых интеллектуальной и творческой элитами. В историко-культурном дискурсе образ Чингис-хана прописывается разносторонне и подробно: с одной стороны, разворачивается характеристика его человеческих черт и качеств, которые маркируются положительной валентностью, прежде всего его ипостась героя, воина-полководца. Является знаковым название книги бурятского автора Ялбак Халбая – «Чингисхан – гений», характеризующего его как личность, сумевшую правильно понять исторические потребности, условия развития общества. Автор подчеркивает, что ни один бурят, монгол и калмык не пройдут мимо личности Чингис-хана<sup>17</sup>. Принадлежность Чингис-хана всему монгольскому миру – одна из главных черт историко-культурного дискурса национального возрождения. В нем выделяется заслуга Чингис-хана по объединению монгольских племен, составивших ядро Монгольской империи. С другой стороны, он все больше становится выражением/ воплощением государственности и приобретает черты абстрактного идеального властителя – вождя и стратега. Наиболее расширенной интерпретации подвергаются знаки и символы Монгольской империи, приобретающие в современном дискурсе национального возрождения глобализирующие черты, чему способствует и восприятие пространства империи, реально занимавшей значительную часть Евразии. «Лидер монголов был одержим идеей создания единого царства, где торжествовали бы закон и справедливость, свобода совести и веротерпимость»<sup>xxv</sup>.

Глобализирующий характер деятельности Чингис-хана подчеркивается в заметной части публикаций. Ссылаясь на Эрэнжен Хара-Дабана, С.Ш. Чагдуров пишет, что Чингисхан стал думать о завоевании мира, «чтобы установить для всего Человечества эру идеального общемирового порядка и благоденствия, когда “прекратятся взаимные войны и создадутся условия для мирного процветания человечества как в области духовной, так и материальной культуры”»<sup>19</sup>. Ему вторит Б.Б. Дашибалов (археолог, доктор исторических наук): «Монголы XIII века были носителями идеи евразийства, они разрушали замкнутость, косность сознания, религиозную нетерпимость и создавали открытое евразийское пространство и планетарное мировоззрение. ...Громадное государство Чингисхана просуществовало более 200 лет потому, что его жители обрели справедливость, закон и порядок»<sup>xxv</sup>

Разрушения, неизбежные при завоевательных войнах, интерпретируется как подготовка перехода к новому этапу: «В ходе этих вторжений они – предки наших коренных народов республики (бурят-монголы, хамниганы, сойоты. – Т.С.) – не только разрушали более высокие, чем у них («более цивилизованные оседлые земли». – С.Ч.), центры цивилизаций Ирана, Китая и других христианских, исламский и буддийских стран, но тут же все восстанавливали, воздвигая на развалинах разрушенного более эффективное государственное и политическое устройство, более устойчивую экономику, более емкую культуру (выделено мной. – Т.С.)»<sup>xxv</sup>. Естественно, что в этой перспективе период Монгольской империи воспринимается как «Золотой век» истории человечества.

В националистическом историко-культурном дискурсе можно выделить следующие основные идеи. Прежде всего, – это констатация создания обширного единого пространства, наделяемого качествами евразийского (= планетарного) значения, под эгидой выдающегося правителя, т.е. нового *своего* мира. Причем, границы ядра, участвовавшего в его создании, моделируются достаточно широко: как *этнические* – монгольские народы (бурят, монгол, калмык), как *территориальные* – народы, населяющие Прибайкалье (бурят-монголы, хамниганы, сойоты), как *цивилизационные* – кочевые племена. Характерной чертой этого мира является его упорядоченность (= космологизированность), что определяет и его цивилизующую функцию, распространяющуюся на весь мир.

Известно, что космологизация пространства начинается с его сакрализации – установления Центра. Согласно традиционным представлениям, человек (социум)

располагается в *Центре мира* – наиболее сакрализованном локусе, что предполагает проявление какой-либо *иерофании*, некоего *вторжения священного*. Эта тема также широко представлена в бурятском историко-культурном дискурсе национального возрождения конца XX века, в нем актуализируются черты сакрального правителя, способного космологизировать пространство. Прежде всего сакрален сам Чингис-хан («священный предок»). Соответственно, космологизирующую функцию выполняет территория, с которой связано его рождение, что является эксплицитным выражением порождающего центра (*Axis mundi*) – пупа Земли, откуда происходит благо.

В современном дискурсе обнаруживаются, зачастую без ссылки на источник, аллюзии, связывающие рождение Чингис-хана с территорией проживания бурят. Именно так моделирует пространство доктор философских наук И.С. Урбанаева: «Еще одно важное значение Баргуджин-токум как сакральной территории монголов выявляется в “Тайной истории монголов”, где встречается название “Колбаргучжин-догум” ... термин кул (гул) или кол (монг.-тюрк.), имевший широкое распространение в тюрко-монгольском мире, в качестве значений обладал смыслом “центр”... Баргуджин-токум, являвшаяся, как мы полагаем, “центром страны Баргу”, имела для “коренных монголов” особое значение, потому что корни Чингис-хана по линии Алан-гоа уходили в эти места, в “центр страны Баргу”. Вся же “страна Баргу” простиралась на Восток вплоть до Онона, где родился Чингисхан»<sup>22</sup>. Интерпретация автором монгольского слова *гол* приобретает знаковый характер, именно передача его значением *центр*, позволяет ей говорить об особой сакральности территории.

Активно в моделирование *своего* пространства через помещение в его центр бурятских территорий участвуют и представители творческой элиты, неудовлетворенные результатами работы ученых. «В исторической литературе нет точного указания географического расположения топонима “Баргуджин-токум”», – пишет член Союза писателей России А. Гатапов и предлагает свое видение проблемы, не соглашаясь с теми, кто в это понятие включает регион от Саян до Забайкалья. Он считает местом рождения Алан-Гоа, младшим сыном которой был Бодончар, предок Чингис-хана, не всю территорию вокруг Байкала, а лишь долину р. Баргузин<sup>xxv</sup>.

Поданные как научные гипотезы мифологемы предлагают «повнимательнее отнестись к Саяно-Байкальскому региону как наиболее вероятному древнейшему отечеству монголов»<sup>xxv</sup> или рассмотреть вероятность того, что родиной Чингис-хана является этническая Бурятия<sup>xxv</sup>. В частности, Ч.Д. Гомбоин настаивает на том, что Чингис-хан был похоронен «на реке Онон близ горы Делюн-Болдок, в местности Ихэ-Арал», т.е. на территории Агинского автономного округа Читинской области, в «тоонто-нютаг», на месте своего рождения<sup>xxv</sup>.

Более того, эти мифологемы становятся «бесспорным фактом»: «Чингисхан родился в октябре 1155 года в урочище Делюн-Болдок на реке Онон... Это место и сейчас сохраняет свое название и находится неподалеку от села Цасучей, центра Ононского района Читинской области»<sup>xxv</sup>. Более того, имеет место и совершенно явная приватизация образа, что выразил доктор исторических наук, археолог Б.Б. Дашибалов в одном из опубликованных интервью: “Сокровенное сказание монголов” начинается с перечисления предков. Прародительница чингисидов Алан-Гоа родилась на хори-туматской земле Баргуджин-Токум, простиравшейся вокруг Байкала. Предком Чингисхана по материнской линии был Хорилартай-Мэргэн – *хоринский бурят*. Следовательно, Чингис-хан родился среди *хоринских монголов*, которые издавна кочевали по берегам реки Онон. Член-корреспондент РАН, археолог С.В. Киселев указывал местом его рождения урочище Делюн-Болдок в Аге. Такое же урочище есть и по другую сторону границы, в Монголии, где тоже проживают буряты хоринского происхождения. Эти два места расположены недалеко друг от друга, а границы, разделяющей их раньше, не было. Поэтому Чингисхана можно с полным правом назвать бурятом»<sup>xxv</sup>.

Появление статьи «Чингисхан был бурятом» было инспирировано публикацией

статьи «Кому достанется Чингисхан». «По официальным данным, Чингисхан (настоящее имя – Темучин) родился на территории современной Монголии в 1155 году в роду *кыят*. Как известно, в 1206 году во время курултая (всеобщего собрания правителей родов) Темучина провозгласили ханом и дали ему новое имя – Чингисхан (хан Востока). И беря во внимание то, что участниками курултая были казахские роды *кыят*, *меркит*, *жалаир* и *аргын*, ученые утверждают, что Чингисхан было казахом.

При этом вышеперечисленные роды действительно считаются казахскими, но выходцев из этих племен принято называть “казахами монгольского происхождения” “Монголы вообще никакого отношения к Чингисхану не имеют, так как на той территории в это время они не жили, поэтому сам факт деления казахов на казахов монгольского происхождения и казахского происхождения нонсенс”, – говорит главный организатор конференции профессор Кайрат Закирьянов. ...Еще одним серьезным доказательством того, что Чингисхан казах, ученые считают то, что практически все чингисиды (прямые потомки Чингисхана) были казахами, правившими казахским государством вплоть до начала двадцатого века»<sup>xxv</sup>. И автор статьи предлагает объяснение ситуации: «Если попытаться вникнуть в суть причин, которые толкают китайских и казахстанских историков на подобного рода маневры в процессе отбивания у монголов, казалось бы, бесспорного предка, они предельно ясны. Казахстан, как государство молодое, за тринадцать лет независимости так ничем и не заполнил идеологическую нишу. Поэтому чрезвычайно важна фигура именно Чингисхана, ибо она может быть “заложена” в фундамент евразийства. ...В стране этот вопрос грозит приобрести чуть ли не идеологическую основу... Чингисхану приписывается сохранение казахского этноса, так как именно он, как твердят ученые мужи, собрал всех казахов вместе и переселил с территории современной Монголии туда, где и значится сегодня Казахстан. Таким образом, выходит, что казахская государственность стала формироваться именно по идее Чингисхана в начале XIII века, а не в середине XVI, как считалось раньше. А это уже не шутки. Иными словами, пока монголы мирно пасут свои стада и ждут дня священного юбилея, предприимчивые соседи заняты трудом по кардинальному изменению исторических фактов. Конференция в Алма-Ате – это очень показательный и весомый шаг, показывающий, что биться и те, и другие за рыжебородого “потрясателя” будут всерьез»<sup>xxv</sup>.

В рамках дискурса национально-культурного возрождения актуализируются наряду с местом рождения и другие маркеры центра и связанные с ними представления. Прежде всего выделяются территории, обладающие наивысшей сакральностью, – трон/престол, место захоронения, места, где Чингис-хан побывал. Никто не оспаривает локализации места, где Чингис-хан был возведен в ханы. Но, поскольку *престол* как сакральный центр общности имел особое значение для ее сохранения, ревитализуются и актуализируются предания, приписывающие природному объекту на территории Бурятии связь с Чингисханом. «Остановимся на одном природно-историческом объекте, называемом в народе “престол Чингис-хана” (“Чингис хаанай шэрээ”). Это огромный камень... имеет с одной стороны “стул-сиденье” Он лежит у самого подножия одной из вершин Саянских гор, называемой Хандагайтын Ундэр, на высоком (метров 10) отвесном берегу реки Баруун Хандагайта на довольно ровном месте... Это издревле почитаемое место в Тунке, связанное с именем Чингисхана и, как утверждают, с его деятельностью. Считается, что он в самом деле восседал на этом троне, за этим “столом”, исполняя ритуальные действия»<sup>xxv</sup>. Сакрализованность локуса престола усиливается и его местоположением – у подножия Саян, которые сами по себе являлись священными для бурят.

Специфической чертой «изобретаемой традиции» является отсутствие четкой границы между научной интерпретацией (через реконструкцию) прошлого и его модернизированной версией, обусловленной националистически идеологизированным дискурсом процесса национально-культурного возрождения. Примером «изобретения традиции» в статье А.Л. Ангархаева, в которой он *присваивает* Чингис-хана, связывая его с *бурятской почвой*, являются его рассуждения об этимологии Эргунэ-кун, которые

приводят его к выводу о том, что Эргунэ-кун – это р. Иркут, что служит доказательством монгольской и бурятской общности «крови и почвы»<sup>xxv</sup>. В это же время И.С. Урбанаева предлагает считать, что Эргунэ-кун связана с рекой Селенга, где выше села Ново-Селенгинск находится гора Дош («наковальня»), с которой «местные буряты связывают предание о том, что здесь Чингис-хан ковал железо. Здесь до недавних пор сохранялся кузнечный культ. Нетрудно увидеть связь этих представлений с древнемонгольским преданием о том, что предки “коренных монголов” (дарлекинов) вышли из теснины, расплавив гору»<sup>xxv</sup>. По ее мнению, «гипотеза о мэн-у, переселившихся якобы, с Амура на запад вплоть до Байкала и сменивших образ жизни и весь этнокультурный облик, положивших начало монгольской истории, выглядит произвольной и необоснованной»<sup>xxv</sup>.

Сакрализирующее значение имеет и пребывание Чингис-хана на территориях современного проживания бурят, что было связано с его военными походами и нашло отражение в сохранившихся преданиях. «Фольклор в Закамне детально отражает походы Чингисхана, названия местностей Сагаан Морин и Улекчин прямо связывают с конем Чингисхана и собакой, встреченной им по пути»<sup>xxv</sup>. Подобные мифологемы становятся элементами возрожденной памяти: «В окрестностях Шанаги (улус в Бичурском районе Бурятии. – Т.С.) будто бы был утерян не то ковш, не то поварешка величайшего полководца всех времен и народов, а в соседней Аяге – чашка. Уроженцы тех мест нередко обладали рысью расцветкой глаз, а также присущей их предкам твердостью духа»<sup>xxv</sup>.

Продолжает конструирование *своего* пространства через образ Чингис-хана в связи с его деятельностью и журналист Ч.Д. Гомбоин, который пишет, что неподалеку от горы Барисан в месте Сэргэ Обо «на вершине Хамар-Дабана находится знаменитое место Обо Чингисхана. И существует версия, что Обо сложено по приказу Великого императора в честь его предков Бурдун Шино»<sup>xxv</sup>. В этом тексте эксплицитно представлен процесс конструирования социокультурного пространства: начав с констатации существования обо как объекта, сооруженного Чингис-ханом, автор, ссылаясь на предание, уже обозначает эту территорию как символ семейного очага чингисидов. Распространенность образов коновязи (сэргэ), груды камней (обо) и барисан как символов *Axis mundi* – Центра Мира, а также обозначение упомянутой территории как родового стойбища позволяет предположить, что автор в данном случае локализует родину Чингис-хана и его предков на Хамар-Дабане.

Одновременно Ч.Д. Гомбоин связывает эту территорию с местом захоронения – Их хориг. «Еще при своей жизни основатель Великой Монгольской империи узаконил своей Ясой заповедность *места захоронения своих предков* (здесь и далее выделено мной. – Т.С.), в том числе и *Байкальский регион* как земли, где жили Буртэ-Чино и Гоа-Марал. ...Правомерным будет предположить, что заповедная зона Их-Хориг не только Бурхан Халдун, ...но и другие места в пределах Великой Монгольской империи, в том числе и Байкальский регион, *долина Селенги*»<sup>xxv</sup>. «И находится Их-хориг в предгорьях Малого Хамар-Дабана на территории Республики Бурятия»<sup>xxv</sup>. Локализация Их хориг на территории Бурятии является важным шагом в развитии идеи общности «крови и почвы». Захоронения выдающихся предков (первопредков) имели большое значение в сакрализации пространства. Именно предки соединяли все части космоса в пространстве и во времени, поскольку они находились в центре космологической модели мира.

Вследствие подобного конструирования пространства сакральный центр Монгольской империи связывается с территорией Бурятии. Показательным в этом контексте становится точка зрения Б.Б. Дашибалова<sup>xxv</sup>: «Можем ли мы говорить, что Чингисхан был бурятом? Нужно сразу оговориться, что в то время бурятский народ в его сегодняшнем виде не существовал. А были племена хори-монголов, булагачинов (булагатов) и керемучинов (эхиритов), которые сейчас стали частью бурятского этноса. Эти факты позволяют ответить на поставленный вопрос утвердительно. Да, он был бурятом!»<sup>xxv</sup>, хотя в той же статье говорилось о том, что Чингис-хан «был вне этнических рамок».

Достаточно архетипичное для традиционного сознание обоснование единства, в нашем случае бурят с монголами, через общее происхождение («кровное родство») и общую территорию («родная земля»), известные как тема *Blut und Boden*, трансформируется, меняет вектор: ведутся достаточно активно поиски доказательств принадлежности Чингисхана *бурятской земле и бурятской крови*. Исследование современного бурятского неомифа позволяет утверждать, что образ Чингисхана остается приоритетным в идеологии бурятского национализма, конструирующей коллективные образы истории и границы коллективной идентичности, по-новому очерчивая границы «национального тела».

Образ Чингисхана в современных идентификационных практиках может использоваться и в моделировании более широких общностей, например, Евразийского пространства, что продемонстрировал прошедший 28 октября – 4 ноября 2005 года в г. Улан-Удэ Первый кочевой<sup>xxv</sup> международный театральный фестиваль «Желанный берег», тема которого – «Лики Чингисхана»<sup>xxv</sup>. За год до фестиваля его организатор Андрей Борисов в интервью Валерию Коровину говорил: «Я предложил провести «кочующий фестиваль», который будет перемещаться из города в город. ...Олонхо – это якутский эпос... Мать Чингис-Хана была из племени Олонхосутов. Олонхосут – это эпический певец... всё есть в Олонхо – опера, балет. Хотя мы всё это фрагментарно берём с Запада. При этом основное отличие в том, что в эпосе есть сакральность, которая в современном искусстве утрачена, остаётся только форма... Это и есть фундамент для Евразийского творческого союза»<sup>xxv</sup>. Сакральный текст олонхо, исполнение которого создает пространство *своего мира*<sup>xxv</sup> – его исполнитель олонхосут (центральная фигура) – приписывание генетического родства с ними матери Чингисхана – Чингисхан как центральная идея фестиваля, – вот мифологема, через которые моделируется Евразийское пространство больше чем фестиваля.

Анализ языка дискурса национально-культурного возрождения продемонстрировал актуализацию лексем *Монгольская империя* и *Чингисхан*. Эти образы занимают заметное место в актуальной картине мира, приобретая сакрализирующий смысл, и определяются такими характерными чертами как романтизация истории и ее идеализация с широким использованием превосходной степени в языке пропаганды. Не только для монголов, но и для бурят они стали выражением символики «крови и почвы» (*Blut und Boden*) и манифестации этнопатриотизма, способствуя конструированию разного уровня идентичностей, этнической прежде всего.

### Литература

- <sup>1</sup> Чимитдоржиев Ш.Б. Кто мы – бурят-монголы? Улан-Удэ, 1991. С.50.
- <sup>2</sup> Чимитдоржиев Ш.Б. 2003. Чингисхан и его эпоха в монголоведной литературе // Чингисхан и судьбы народов Евразии. Улан-Удэ. С.131.
- <sup>3</sup> Там же. С.132.
- <sup>4</sup> Юрий Убеев. Знаки революций // Правда Бурятии. 18.05.2001. С.13.
- <sup>5</sup> Чагдуров С. Ш. «Золотой век» в истории человечества // Чингисхан и судьбы народов Евразии. Улан-Удэ. 2003. С. 50.
- <sup>6</sup> Махачкеев Александр. Чингисхан был бурятом // Информполис. 15 октября 2003. С.15.
- <sup>7</sup> Чагдуров С.Ш. «Золотой век» в истории человечества. С.48-49.
- <sup>8</sup> И. С. Урбанаева. Человек у Байкала и мир Центральной Азии. С.192-193
- <sup>9</sup> Гатапов Алексей. Алан-Гоа родилась на хори-туматской земле, или Не все Забайкалье называлось БАРГУДЖИН-ТОКУМОМ // Бурятия. 12 июля 2003 г. № 126. С. 6.
- <sup>10</sup> Ангархаев А.Л. «Престол Чингисхана» (К вопросу о прародине монголов) // Чингисхан и судьбы народов Евразии. Улан-Удэ. 2003. С. 70.
- <sup>11</sup> Дамдинов Д.Г. Делюн-Бодок – место рождения великого Чингисхана // Чингисхан и судьбы народов Евразии. Материалы международной научной конференции. 3-5 октября 2002 г. Улан-Удэ, 2003. С. 72-75.
- <sup>12</sup> Гомбоин Ч. Их-хориг – великая заповедная зона древних монголов // Сокровища культуры Бурятии. Наследие народов Российской Федерации. М.-Улан-Удэ. 2002, с. 49.
- <sup>13</sup> Доржиев А. Тайна великого забайкальца //Регион Культ Инфо. Культурно-информационный

еженедельник. 2006. 29 июня. С. 6.

<sup>14</sup> Махачкеев А. Чингисхан был бурятом // Информ Полис. 15 октября 2003. С. 15.

<sup>15</sup> Жумагулов Ербол. Кому достанется Чингис-хан. Этническое происхождение великого полководца поставлено под сомнение // Известия, 4 октября 2003. С. 5.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Ангархаев А.Л. «Престол Чингисхана», С.62-63.

<sup>18</sup> Ангархаев А.Л. «Престол Чингисхана». С. 69.

<sup>19</sup> Урбанаева. Человек у Байкала и мир Центральной Азии. С.194.

<sup>20</sup> Там же. С. 185.

<sup>21</sup> Ангархаев А.Л. «Престол Чингисхана» (К вопросу о прародине монголов) // Чингисхан и судьбы народов Евразии. Улан-Удэ. 2003. С. 62.

<sup>22</sup> Цибудеева, 2006, с. 6

<sup>23</sup> Гомбоин Ч.Д. «Их хориг» - заповедная зона предков: постановка проблемы // Чингисхан и судьбы народов Евразии. Улан-Удэ. 2003 С. 548.

<sup>24</sup> Там же. С. 547.

<sup>25</sup> Там же. С. 551.

<sup>26</sup> Появление статьи «Чингисхан был бурятом» было инспирировано публикацией статьи, в которой констатировалось, что Чингис-хан – казах. [Жумагулов Ербол. Кому достанется Чингисхан. Этническое происхождение великого полководца поставлено под сомнение // Известия, 4 октября 2003. С. 5].

<sup>27</sup> А. Махачкеев. Чингисхан был бурятом. С. 15.

<sup>28</sup> Фестиваль называется кочевым не только потому, что в нем участвуют театры республик, титульные народы которых традиционно считаются кочевыми: каждые два года должно меняться место его проведения.

<sup>29</sup> Из тринадцати спектаклей этого фестиваля восемь посвящены Монгольской империи и ее основателю: «Чингисхан» Б. Гаврилова (Бурятский Государственный Академический театр драмы им. Х. Намсараева), «Кто ты, Субедей?» Э. Мижит (Тувинский Государственный музыкально-драматический театр им. В. Кок-оола), «Любовь Чингисхана» К. Чако (Хакасский национальный театр им. А.М. Топанова), «Композиция о Чингис-хане» (Хулэн-Буирский ансамбль песни и танца г. Хайлар, КНР), «Друг мой, Тэмуджин» П. Дарваева (Калмыцкий Государственный драматический театр им. Б. Басангова), «Последнее море Чингисхана» Н. Абдыкадырова (Башкирский Академический драматический театр им. М. Гафури), «Темуужин» С. Жаргалсайхана (Монгольский государственный театр им. Д. Нацагдоржа), «По велению Чингисхана» Н. Лугинова (Саха Академический театр им. П. Ойунского).

<sup>30</sup> <http://evrazia.org/modules.php?name=New&file=article&sid=2038>.

<sup>31</sup> Символично, что перед фестивалем были показаны спектакли Якутского театра, первым из которых должен был стать спектакль-олонхо «Кыыс Дэбилийе».

УДК: 172

А.В.Цихоцкий  
(г. Новосибирск, Российская Федерация)

## НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ ЕВРЕЕВ И МИФ ОБ ИЗБРАННОСТИ НАРОДА

Современный историк пишет: «Как ни парадоксально, при нынешнем удивительном обилии информации прошлое оставляет потомкам множество загадок, массу неясного, непонятого, просто отодвинутого на задний план. А новые времена, меняя сознание людей, порождают новые оценки, новые взгляды на события минувшего»<sup>xxv</sup>. Эта мысль правильная, и она снова и снова подчеркивает великую трудность познания истории еврейства. Громада проблем возникает перед исследователем, имеющими своей целью познание прошлого еврейской цивилизации. Она неисчерпаема, как жизнь, поскольку история и есть отражение жизни евреев в минувшем. При этом следует заметить, что сама жизнь так невообразимо богата и многообразна, что невозможно добиться ее

адекватного отражения.

Конечно, первый вопрос, который должен быть решен в рамках такого исследования, можно обозначить следующим образом: кого считать евреем<sup>xxv</sup>? Сам по себе этот вопрос не нов. Более того, он неоднократно ставился в литературе, однако и в современном обществе продолжает сохранять не только культурологическое, но и политическое значение. Например, в современном Израиле утвердился принцип дуализма при определении фактического статуса гражданина: светское население не имеет равных прав с религиозным. Согласно многим свидетельствам, жизнь человека, в чьем удостоверении личности не записано, что он еврей, несколько сложнее, чем у тех, кто такую запись имеет обстоятельство, вызывающее политические требования демократизации жизни и проведения так называемых «светских реформ» (предоставление израильтянам возможности заключения гражданских браков, отмена записи в удостоверении личности о национальной принадлежности, отделение религии от государства и др.). По утверждению исследователей, проблема идентификации евреев обусловлена невозможностью применения традиционных социологических индикаторов: большинство евреев не являются практикующими верующими, их нельзя выделить ни по национальному, ни по этническому критерию, ни по формальной принадлежности к еврейскому сообществу, они не знают еврейских языков, их дети не учатся в еврейских школах и не участвуют в еврейских молодежных организациях, они женятся и выходят замуж за неевреев. Поэтому евреем считается тот, кто сам себя к ним относит, или тот, кто является евреем по религиозному еврейскому закону<sup>xxv</sup>. Иными словами, постепенно принадлежность к еврейству становится все менее четкой и все более субъективной: в реальности для этого используется ряд критериев:<sup>xxv</sup>

1. официальный публично-правовой критерий – еврейство по документам;
2. традиционный русский этнический критерий – еврейство по отцу;
3. еврейский галахический критерий – еврейство по матери (или – для тех, кто ему не соответствует – прохождение гиюра, ритуала обращения в иудаизм);
4. официальный публично-правовой израильский критерий согласно «Закону о возвращении» - еврейство в первом или втором поколении по матери или отцу;
5. религиозный критерий – еврейство по исповеданию иудаизма;
6. «персональный» или «внутренний» критерий – еврейство по самоотождествлению;
7. «внешний» критерий – еврейство по иноотождествлению.

В целом можно сказать, что приведенные критерии этнической или национальной идентификации имеют субъективную психологическую природу, хотя обуславливающие и поддерживающие ее факторы для каждого индивида существуют объективно (религия, традиция, язык, государство, территория и т.д.) и позволяют отделить свою этническую общность «мы» от других «они».

Вопрос об идентификации евреев часто обсуждался с позиции признания единства еврейского народа. В частности, обратившись к словарям, можно установить, что «евреи – общее этническое название народностей, исторически восходящих к древним евреям»<sup>xxv</sup>. Дефиниция, несмотря на всю ее туманность и путаность, отказывает еврейству в этнической общности. Сложившиеся стереотипы мистификации идеи оказались настолько сильными, что преодолеть их отечественные ученые смогли лишь в годы так называемой перестройки: энциклопедия «Народы мира» впервые отказывается от бытовавших прежних определений и в явном виде выражает мысль: «Евреи – народ...»<sup>xxv</sup>.

Само по себе данное определение не снижает актуальность вопроса, поскольку оставляет без ответа ту его часть, которая связана с аргументацией. Принятые в науке идентификационные модели этнических общностей не позволяют применить дефиницию «народ» к евреям. Так, английский антрополог Дж. Веббер задает вопрос: «являются ли евреи единым народом с общей судьбой, общим самосознанием и осознанием целеположения, или же они представляют собой ряд народов, каждый из которых определяется по своим специфическим параметрам?» И тут же отвечает: «Факты, во всяком

случае, подтверждают оба предположения»<sup>xxv</sup>

Что делает группу людей нацией? В поисках ответа на поставленный вопрос исследователи, последовательно перебирая расу, религию, язык, общность интересов, географию, приходят к убеждению, что ни один из этих признаков сам по себе не обеспечивает единство нации.

Нарастание исследовательских дискуссий по проблеме понятия «нация» как в отечественной, так и в зарубежной литературе, является проявлением неудовлетворительного состояния теории нации. Правомерно утверждение, что попытки сформулировать единое обобщающее определение этого понятия на современном этапе развития нациологии маловероятны. В знаменитой лекции французского историка Эрнеста Ренана «Что такое нация?», прочитанной в Сорбонне в 1882 г., таким признаком провозглашалась «душа, духовный принцип». Одна частица этой души – в прошлом, в общем историческом наследии, другая – в настоящем, в согласии принять на себя переданное от предков культурное богатство и нести его дальше<sup>xxv</sup>. Макс Вебер под нацией понимал такое человеческое сообщество, которое разделяет субъективное убеждение в общности происхождения из-за сходства во внешних чертах или обычаях или благодаря памяти о колонизации и миграции; это убеждение способствует формированию общности независимо от того, существует или нет действительная общность по крови<sup>xxv</sup>.

В современной западной литературе нередко под термином «нация» понимаются характеристики, так или иначе подчеркивающие обособленность, исключительность, особенность отдельно взятых групп людей, иначе говоря, популяций, что дало прямой повод к возникновению различных теорий национального превосходства и расовой нетерпимости. Ошибочность такого взгляда подтверждается достижениями генетики, согласно которым все расы, народы, этносы и т. д. биологически равны, одинаковы, равноценны. Это значит, что в них заложен абсолютно равнозначный физический и интеллектуальный потенциал. Люди всех рас и народов разнятся чисто внешними признаками, которые на содержание проблемы не могут оказать решающего влияния. Следовательно, коренные причины, придающие общности людей качество нации, лежат не в сфере биологии человека, они социальные. В результате естественной поступи в развитии природы и общества сложилось так, что при формировании групп или сообществ людей, складывающихся под влиянием общности целей, те из них, которые выработали и пользовались собственной системой общения, обособились по признаку языка в нацию. Язык как интеллектуальная знаковая система определенной популяции есть важнейшая характеристика нации, но, видимо, не единственная. Иными словами, кристаллизация нации происходит под воздействием комплекса причин, преимущественно социального характера.

Изложенный теоретический подход к определению нации проявляется в тех случаях, когда исследователи подчеркивают, что нация – это «имеющее определенное наименование человеческое население (population), совместно владеющее исторической территорией, общими мифами и историческими воспоминаниями, обладающее массовой народной (public) культурой, общей экономикой и общими законными правами и обязанностями для всех»<sup>xxv</sup>. Еврейская этничность не основана на общности языка, территории, бытовой культуры и др. Эти признаки не присущи еврейству в целом, они обнаруживаются лишь у элементов его внутреннего подразделения, локализуясь в рамках такого подразделения. Приведенная характерная черта еврейской общности обусловила выдвижение гипотезы об иерархической структуре еврейства: евреи в целом – это как бы «крыша» для множества форм этнического существования, каждая из которых приобретает собственную культурную модель и игнорирует остальные<sup>xxv</sup>.

Связующим звеном в еврействе выступает религиозное мышление, оно всегда опирается на множество уникальных и изолированных элементов. Иудаизм позволяет рассматривать еврейство в качестве сообщества, независимо от наличия / отсутствия того или иного признака этнической общности<sup>xxv</sup>, а равно успешно формировать национальное

самосознание, особенностью которого выступает притязание на единственность и исключительность еврейской нации — явление, известное науке под именем «проблема избранного народа». Однако эта избранность есть миф обыденного сознания, о чем блестяще доказано представителями научного сообщества<sup>xxv</sup>. Здесь будет уместным свидетельство выдающегося отечественного генетика В. П. Эфроимсона (1908-1989), еврея по национальности: нет ни малейшего основания считать одну расу или нацию превосходящей другие расы и нации в наследственной одаренности, секрет «вспышки гениальности» целиком и полностью заключается именно в стимулирующей среде<sup>xxv</sup>.

Миф об исключительности, родившийся в седой древности, продолжает жить в структуре общественного сознания. На бытовом уровне он эксплуатируется посредством аргументации уникальности достижений евреев в той или иной сфере деятельности человечества. Обратимся к книге американского раввина М. Даймонта и обнаружим следующую мысль: из свыше трех миллиардов человек, населяющих планету Земля, лишь 12 миллионов — меньше половины процента — евреи. Казалось бы, что такая малая численность евреев не способна претендовать на заметную роль в событиях как мира, так и России. Чтобы опровергнуть подобное предположение, подчеркивает автор, обычно ссылаются на показатель числа Нобелевских премий, полученных евреями: 12 процентов этих премий по физике, химии и медицине принадлежат евреям<sup>xxv</sup>.

Приведенные объективные факты не смущают оппонентов, доказывающих противоположное. Хотя божественное учение Христа появилось именно в этом народе, и «выдвинуло его из мелкой незначительной среды на видное место», но «оригинальных талантов евреи никогда не проявляли»<sup>xxvi</sup>. В отношении роли евреев в искусстве высказан вердикт: евреи отличаются «полной неспособностью к художественному выражению своего существа»<sup>xxv</sup>, они «не дали свету ни одного истинного служителя искусства»<sup>xxv</sup>.

Оставим для суда специальных знатоков вопрос о влиянии евреев на прогресс человеческого бытия, предварительно отметив, что непризнание его относится ко временам начала XIX века, когда свою роль на мировой сцене еврейский народ выполнял теми силами, какие успел развить в себе к этому моменту.

Сегодня было бы ошибочным не признавать «феномен еврейства» в науке<sup>xxv</sup>, образовании, культуре, который, видимо, не предопределяется этническими характеристиками человека. Авторская осторожность в отношении такого суждения предопределяется дискуссионностью вопроса: человеческие качества — это следствие социальных условий или наоборот — социальные условия являются следствием человеческих качеств? Первая точка зрения (позиция детерминизма) сводится к жесткой логике выводов: личность — продукт общественных отношений (К. Маркс), люди не столько творят свою социальную жизнь, сколько являются ее продуктом (К. Поппер). Вторая (позиция либерализма) противоположна материалистическому детерминизму: социальная организация изменяется через изменение человека (М. Вебер, В. Зомбарт).

Однако вернемся к мифу об избранности еврейского народа. Этот миф — способ понимания природной и социальной действительности — функционирует в системе, а значит он неотделим от нее. Почему? Почему нельзя обойтись без него? На наш взгляд, ответ вытекает из социальных функций мифов: они активно выполняют, с одной стороны, роль флага, с другой — противовеса. Флага потому, что питают идеи, призывающие к активным действиям субъекта общественных отношений, а противовес потому, что вселяют в общественное сознание мысль о неизбежности избавления от мифа.

Мифы суть элементы структуры общественной психологии, которая выступает ватерпасной линией между обыденным и теоретическим уровнями коллективного сознания, вобравшей в себя элементы и того и другого: научные и ненаучные представления, верования, убеждения, заблуждения, логику здравого смысла и многое другое. Общественная психология способна предопределять направление общественной практики, толкать ее в ту или иную сторону развития. Социум как живая и уникальная система определенных элементов функционирует как под воздействием объективных

факторов (взаимозависимости, отношения между элементами), так и субъективных (оценка, одобрение, сознательная консолидация сил в нужном направлении). И здесь мифы способны сыграть роль цементирующего основания такой консолидации. И хотя с течением времени содержание мифов может меняться, но сами они, безусловно, сохраняются. Вера в избранность народа как элемент утопического сознания пока не проявляет признаки массового угасания, поскольку это часть умственной жизни евреев. Если она будет поддерживаться в обществе современным инструментарием воздействия, то это способно обеспечивать продвижение еврейской нации по пути к идеологическому рабству. Идея избранности народа, укрепившаяся в крупных масштабах, ведет к тоталитарным порядкам. Несмотря на это, утопическое сознание быстро не иссякнет. Эта вера может подсказывать самые разнообразные идеи и решения.

Таким образом, национальное самосознание евреев — одного из древнейших народов, насчитывающего за собой четырехтысячный исторический путь, — будет сохранять чувство избранности. Не следует, впрочем, упускать из внимания, что под влиянием исторического процесса эта иллюзия в отдаленном будущем угаснет. Нет, правда, никакой возможности доказать такой прогноз эмпирически, тем более цифровыми данными, поскольку единственным материалом для утверждения являются наши личные наблюдения, которые по своей природе страдают субъективизмом.

Не подлежит никакому сомнению, что миф об избранности народа имел позитивное значение в сопротивлении евреев политике ассимиляции, но он же принес им и много зол, проявившихся в дискриминации евреев. М. К. Ганди — лидер национально-освободительной борьбы индийского народа против британского империалистического господства — объясняя причины унижения евреев, писал: «Древние евреи считали себя, в отличие от всех других народов, народом, избранным богом. Это привело к тому, что их потомков постигла необычная и несправедливая кара»<sup>xxv</sup>.

По своему социальному статусу евреи в России относились к группе национальных меньшинств, отличающихся от основного населения этническими, лингвистическими и религиозными признаками<sup>xxv</sup>. Данное обстоятельство само по себе обуславливало судьбоносный для этноса вопрос: как еврейская диаспора должна рассматриваться обществом? Должна ли она ассимилироваться, говорить на русском языке, принять культуру большинства, или может сохранить свою самобытность? Каков из этих вариантов будет способствовать социальному прогрессу?

На эти вопросы следует отвечать с учетом ряда фактов. Во-первых, любое иностранное влияние на Россию нередко рассматривалось одним из факторов разрушения ее государственности. В литературе обнаруживаются многочисленные мысли о сохранении национальной самобытности и необходимости оберегать от влияния иностранцев и российские учреждения, и нравы, и экономическую жизнь. «Иностранцы не могут получать права высшего, дворянского сословия и, вообще, права гражданства, — проповедовал в начале XVII в. Ю. Крижанич, — а бродячие, «скитальные» народы — евреи, армяне, цыгане — вообще не допускаются в Россию»<sup>xxv</sup>. Поскольку сложившиеся государственно-церковные отношения<sup>xxv</sup> возлагали на русского царя миссию защитника православия, то, начиная со средних веков в Московском государстве, а потом и Российской империи, царизм руководствовался принципом: евреи не могут проживать на территории государства. Таким образом, диаспоральная политика в отношении евреев только и могла строиться с позиции того факта, что государство рассматривало евреев в качестве источника тлеющего социального конфликта, ликвидация которого диктовала выбор одного из гипотетического ряда вариантов стратегических действий: насильственная ассимиляция, выдворение евреев из страны. Что касается тактики воплощения в жизнь этих целей, то она могла включать более объемный набор государственных мероприятий, реализация которых и предопределяла политику под именем «антисемитизм». Во-вторых, в любом государстве наблюдаются процессы ассимиляции обычно в пользу доминирующей культуры. Для России это российская культура на основе русского языка<sup>xxv</sup>. Русификаторская политика

XIX-XX вв., выражавшаяся в утверждении государственного языка — русского, государственной религии — православия, ограничении инородцев в политических правах, заменой для инородцев воинской повинности высокими налогами в бюджет и других политико-правовых императивах, создавала предпосылки для реализации концепции этнической стратификации общества, согласно которой распределение благ осуществляется по этническому признаку, и превращения евреев в социальных аутсайдеров.

К чести нашего Отечества, в нем не произошло «вымирание» евреев: статистические данные свидетельствуют, что еврейская диаспора не сократила свою численность<sup>xxv</sup>.

Приведенные аргументы подтверждают авторскую гипотезу о том, что решение еврейского вопроса объективно диктовало стремление государства, церкви и общества ассимилировать евреев. Но раз мы признали объективность политики ассимиляции, то тем самым мы вынуждены иметь суждения и по двум другим вопросам, относящимся к проблеме: а) насколько соответствовал реальным условиям российского бытия избранный государством механизм ассимиляции и б) почему же продолжавшаяся почти два столетия политика ассимиляции евреев не достигла своих стратегических целей.

Механизм ассимиляции — система мер государственного и общественного воздействия — явление, которое трудно считать национальным изобретением. Изучая историческую действительность в данном отношении, мы должны констатировать два резюмирующих тезиса: в полиэтнических социумах всегда сохраняется проблема приоритета того или иного этноса, способная проявляться как на бытовом, так и политическом уровнях; механизм ассимиляции прост до примитивизма, его действие выражается в мотивационном давлении кары или награды на поведение этноса. Поэтому несомненно был прав П. Сорокин, когда говорил, «что распространение тех или иных нравов, обычаев, правовых и моральных воззрений, институтов, религий и вообще — расширение социально-солидарных кругов и ассимиляция одной группы другой — в прошлом возможно было только при помощи мотивационно-дрессирующего влияния кар и наград, а не в силу только простого подражания»<sup>xxv</sup>

### Литература

<sup>1</sup> Поляков Ю.А. Историческая наука: люди и проблемы. — М., 1999. — С. 4.

<sup>2</sup> В соответствии с Законом евреев, как это зафиксировано в Талмуде и как в дальнейшем это определяли раввины, начиная с поздней античности и до наших дней, евреем является тот, кто родился у матери-еврейки, или же тот, кто принял иудаизм. См.: Пилкингтон С.М. Иудаизм. — М., 2000. — С. 7.

<sup>3</sup> См.: Azria R. Reidentification communautaire du judaisme // Identites religieuses en Europe. — P., 1996. — P. 253 — 267.

<sup>4</sup> См.: Милитарев А. Идентичность и судьбы еврейской диаспоры в России // Диаспоры. — 2002. — № 4. — С. 146.

<sup>5</sup> Советский Энциклопедический Словарь. — М., 1983. — С. 422.

<sup>6</sup> В 1988 г. М. Членову — ректор Еврейского университета в Москве — удалось «пробить» опубликование энциклопедической статьи. См.: Народы мира. — М., 1988. С. 159.

<sup>7</sup> Цит. по: Членов М. Еврейство в системе цивилизаций (постановка вопроса) // Диаспоры. — 1999. — № 1. — С. 40.

<sup>8</sup> См.: Коротева В. В. Теории национализма в зарубежных социальных науках. — М., 1999. — С. 18.

<sup>9</sup> Там же. — С. 19.

<sup>10</sup> Smith A.D. National Identity. — London, 1991. — P. 14, 40.

<sup>11</sup> Членов М. Указ. соч. — С. 41.

<sup>12</sup> В течение последнего времени наблюдается религиозный ренессанс: история опровергает представление рационалистов XIX в. о том, что религия — это пережиток, которому место в музее древностей. Религия — стойкая составная часть социального бытия, имеющая антропологические корни, а не случайный продукт исторических или биологических обстоятельств. И хотя все религии

испытывают трудности с поиском языка, который был бы понятен образованным молодым людям, однако потребность общества в контакте с религиозными традициями не угаснет, хотя и может изменять свои формы. В частности, одной из форм современного проявления религиозных идей и институтов, видимо, присущей любой из религий, является фундаментализм. Еврейский фундаментализм мог бы трактоваться как специфические иудейские идеи, насильственно навязываемые государством. Однако, на наш взгляд, объективных предпосылок для этого нет ни в одной стране мира. Данный вывод не исключает существование политеократических фундаменталистских течений, допускающих возможность укрепления иудейских институтов с помощью государственного принуждения.

<sup>13</sup> См.: Булгаков С. Н. *Нация и человечество* // Он же. *Сочинения в двух томах. Т. 2.* — М., 1993. — С. 644-653.

<sup>14</sup> См.: Эфроимсон В. П. *Гениальность и генетика.* — М., 1998. — С. 18-19.

<sup>15</sup> См.: Даймонт М. *Еврей, Бог и история.* — М., 1994. — С. 18.

<sup>16</sup> Гнедич П.П. *Всемирная история искусств.* — М., 1998. — С. 73.

<sup>17</sup> Вагнер Р. *Еврейство в музыке.* — М., 2000. — С. 13.

<sup>18</sup> Там же. — С. 26.

<sup>19</sup> Еврейская научная деятельность исследована в докторской диссертации А. А. Гринбаума, защищенной в США в 1958 г. В переработанном виде диссертация «Еврейская наука и научные учреждения в Советском Союзе. 1918-1953», а также статья А. Гринбаума «Иудаика в СССР. 1950-1990» опубликованы в кн.: *Евреи в России. Историографические очерки. 2-я половина XIX века-XX век.* — М., Иерусалим, 1994.

<sup>20</sup> Ганди М. К. *Моя жизнь.* — М., 1969. — С. 259.

<sup>21</sup> Психологическую характеристику евреев см.: Вейнингер О. *Пол и характер.* — Ростов-на-Дону, 1998. — С. 435-479.

<sup>22</sup> Вальденберг В. *Государственные идеи Крижанича.* — СПб., 1874. — С. 261.

<sup>23</sup> Государственно-церковные отношения — это, по существу, исторически складывающиеся и изменяющиеся связи между институтами государства и различными религиозными объединениями, которые базируются на законодательно закрепленных политико-правовых представлениях о роли и месте государства, религии и церкви в обществе. В своем развитии прошли ряд крупных этапов, получивших обоснование в философско-политических концепциях. См., например: Бокарев С. Н. *Государственно-церковные отношения в России (философско-правовой аспект): Автореф. дис. канд. Филос. Наук.* — М., 1999.

<sup>24</sup> Языком систематического еврейского образования и науки был, главным образом, русский, пользоваться которым предпочитали светски образованные евреи. Идиш — один из еврейских языков — имел статус разговорного языка неассимилированной массы евреев в пределах «черты оседлости», ограничивавшей их расселение на территории империи.

<sup>25</sup> В отношении еврейской диаспоры государство никогда не применяло специальных мер «физического регулирования» ее численности. Этот вывод касается как царского режима, так и периода сталинских репрессий. Например, на 1 октября 1937 г. из 821 376 чел., содержавшихся в системе ГУЛАГа НКВД СССР, 11 567 чел. (1,5%) — евреи, 37 703 чел. (4,6%) — белорусы, 119 381 чел. (14,5%) — украинцы, 507 573 чел. (62%) — русские. Приведенные статистические данные коррелируют с долей этноса в общей численности населения СССР. См.: Кокурин А., Петров Н. *Гулаг: структура и кадры* // *Свободная мысль.* — XXI. — 2000. — № 2. — С. 124.

Имевшая место в постсоветский период смена идентичности по причине эмиграционных предпочтений, вопреки ожиданиям демографов, не повлекла заметного пополнения числа евреев за счет тех, кто официально считался русским.

<sup>26</sup> Сорокин П. *Преступление и кара.* — СПб., 1999. — С. 216.

## ЗНАЧЕНИЕ ХУННУ В ЕВРАЗИЙСКОЙ ИСТОРИИ\*

Археология Евразии демонстрирует динамичную и противоречивую историю сложения культурных особенностей Центральной Азии. Мир степных кочевников пронизан, соткан и соединен традициями и образами Запада и Востока. Исследования археологов помогают понять это и учат умению видеть в единстве противоположности.

Если для ранних эпох традиции Запада и Востока были противопоставлены друг другу, то в культуре хунну они предстают уже слившимися воедино. Здесь две линии евразийской истории объединились и переплелись в одной археологической культуре. Поэтому вопрос о происхождении хунну приобретает особую значимость для понимания процессов становления евразийской цивилизации и ему следует уделить особое внимание. Изучение культуры хунну необходимо и для понимания связей археологических культур Казахстана и Центральной Азии с древностями Дальнего Востока и Южной Маньчжурии.

Археология хунну была впервые выделена в Забайкалье Ю. Д. Талько-Грынцевичем. Блестящие открытия в Монголии экспедицией П. К. Козлова царских курганов хунну в Ноин-Уле подтвердили выводы ученого. Многолетние последующие исследования российских и монгольских археологов получили массовый материал для всестороннего изучения этой культуры.

В Бурятии известно три царских некрополя знати, около 30 рядовых могильников и большое количество местонахождений, связанных с культурой хунну. Наряду с этим выявлено три укрепленных городища и пять неукрепленных поселений. Хуннские памятники располагаются в основном по долине реки Селенги и ее притоков – Джиде, Хилке и Чикою. В последнее время хуннские могильники исследованы и в Восточном Забайкалье – по долинам рек Ингода, Онон и Шилка.

Исследование археологии хунну явилось подлинным открытием культуры этого знаменитого народа. Теперь историческая наука может оперировать данными материальной культуры хунну и соотносить полученные результаты с письменными свидетельствами. Летописный фонд о хунну достаточно большой, и среди них основное место занимают китайские письменные свидетельства, сохранившие ценные факты из истории хунну. У древних китайских авторов встречаются упоминания о наличии у хунну пашен, о том, что они сеяли хлеб и строили города.<sup>xxv</sup>

В целом, летописями создан образ чисто скотоводческого народа, скитающегося в поисках пропитания по бескрайним просторам степей. Первые археологические раскопки сразу же подвергли сомнению фразу летописца об отсутствии оседлости и поселений. Г. П. Сосновский, исследовавший культуру хунну и установивший существование у них оседлых поселений, пришел к выводу о полукочевом укладе жизни хуннского общества.<sup>xxv</sup> Новые раскопки хуннских поселений, даже в небольшом количестве изученных объектов, демонстрируют высокий уровень оседлой культуры. Хунну возводили разные типы поселенческих комплексов. Иволгинское городище укреплено несколькими рядами рвов и валов, внутри них размещены жилища и хозяйственные постройки различного назначения. Имеются укрепленные валами и рвами небольшие крепости, аналогичные городищу Баян-Ундэр, возможно, выполнявшие функцию дворцовых усадеб местных правителей.

Исследованы и неукрепленные поселки, занимавшие достаточно большие площади, размещенные в поймах рек – Дурены на Чикое и Енхор на Джиде. Аналогичные городища и поселения открыты в Монголии.

\* Выполнено при поддержке РФФИ, грант № 06-06-80192

Археология хунну демонстрирует сложный хозяйственный комплекс, где кочевничество и оседлость тесно переплетены. Эти два типа хозяйства хунну взаимно дополняют друг друга и представляют единое социальное явление. Иволгинское городище наиболее исследованное из укрепленных поселений хунну. Многолетние раскопки А. В. Давыдовой и последующие публикации служат важным источником реконструкции оседлой жизни хуннского общества<sup>XXV</sup>.

Иволгинское городище было расположено на берегу старицы реки Селенги. Поселок занимал достаточно большую площадь прямоугольной формы 348x216 м, ограниченную с одной стороны естественной водной преградой – руслом протоки, а с трех других сторон валами и рвами. Планы Иволгинского городища показали, что оно имело линейную схему застройки и жилье располагалось прямыми улицами, выходившими к реке. В исследованной части поселка выявлены строения различного назначения – жилые, производственные, административные, хозяйственные объекты. Больше всего было исследовано жилищ.

Самый распространенный тип жилища – это землянки и полуземлянки с двускатной кровлей. В углу землянки располагалась печь, сложенная из каменных плит. От печи вдоль стен жилища проходил дымоход, являвшийся одновременно и отопительным каналом. В поселке имелись наземные жилища. К наземным постройкам следует отнести производственное помещение с горном для выплавки железа. Еще одним типом наземных строений является здание дворцового типа. Оно было построено в центральной части городища, отличалось большими размерами. Ко всему прочему, здание было приподнято и размещено на небольшом искусственном возвышении. Все это говорит о том, что оно предназначалось не для рядовых жителей поселка. О достаточно обеспеченном существовании его населения свидетельствует большое количество хозяйственных ям-погребов, прикрытых крышками, в которых могло храниться зерно, мясо, рыба, корм для скота. Об укоренившихся чертах оседлости говорит и колодец, располагавшийся между двумя жилищами, стенки колодца были скреплены квадратным срубом.

Исследователями выявлено, что для оседлого населения чаще всего характерны грунтовые могильники, не обозначенные на поверхности курганами. Могильник, расположенный рядом с Иволгинским поселением, служит еще одним аргументом в пользу этого вывода.

Материалы, полученные при раскопках поселения и могильника, дают полное представление о хозяйственной жизни хунну. Состав стада определяется костными остатками. Важно, что наряду с такими животными, как лошади, крупный рогатый скот, овцы и козы, в хозяйстве хунну большое место занимали свиньи и собаки. Держали они и домашнюю птицу, в раскопках встречаются кости курицы. На развитое земледелие указывают найденные в большом количестве чугуны сошники, наконечники лопат, мотыги, серпы, зернотерки. Найдены зерна культурных растений, высевавшихся хунну, – просо, ячмень и пшеница. Находки, связанные с рыбной ловлей, кости и чешуя разных рыб говорят о том, что рыболовство было постоянным занятием. Занимались жители поселка и охотой на диких животных.

Архитектурно-планировочные особенности городища, по А. В. Давыдовой, свидетельствуют о том, что хунну имели устойчивые и развитые традиции сооружения поселений и что эти традиции могли сформироваться на той территории, где они сложились. Было выявлено сходство некоторых находок хунну с аналогичными предметами в дальневосточной археологии, но в целом эти наблюдения остались нераскрытыми<sup>XXV</sup>.

Работу, посвященную дальневосточным элементам в культуре хунну, опубликовал Д. Л. Бродянский<sup>XXV</sup>. Он обратил особое внимание на существование у хунну и населения кроуновской культуры Приморья жилищ с обогреваемой лежанкой – каном. Отметил, что для керамики хунну характерны налепные рельефные валики, которые являются типичной

чертой амурской и приморской керамики. Спиральная орнаментация на посуде хунну также восходит к аналогичным узорам приамурской орнаментики, начиная с эпохи неолита. В целом, с дальневосточными традициями можно увязать еще ряд хуннских находок – чугунные кельты, украшения, имитирующие кабаньи клыки, костяные панцирные пластины, каменные кольца, сосуды с решетчатым дном. Исследователь пришел к принципиально важным выводам: «...как в металлургии бронзы у хунну присутствует дальневосточная металлургическая группа, так и в животноводстве представлено дальневосточное направление, вовсе не свойственное скотоводам Центральной Азии: разведение свиней и собак»<sup>xxv</sup>.

Проблемы формирования культуры хунну были поставлены в работах С. С. Миняева. Он первоначально видел истоки хунну в культурах Ордоса скифского времени. Более углубленное изучение северокитайских материалов дало ему возможность увязать хуннские традиции захоронений в гробах в каменном ящике с аналогичными обычаями культуры верхнего слоя Сяцзядянь в Южной Маньчжурии<sup>xxv</sup>.

При изучении сюжетов хуннского искусства можно утверждать о большом влиянии на него образов сака-юечжийских коневодческих племен. Поясные пластины могильника Даодуньцзы несли явное влияние сакской и китайской культур<sup>xxv</sup>. Эта тема получила продолжение и в последующих исследованиях. Н. В. Полосьмак заострила внимание на чертах погребального обряда хунну, которым прежние исследователи не придавали значения, – это размещение в головах умершего большого количества черепов животных. Впервые такие жертвоприношения, преимущественно домашних животных (баранов, коров, лошадей), зафиксированы в тасмолинской культуре Центрального Казахстана, связываемой с миром сакских народов. Это позволило ей говорить об участии ираноязычного населения в сложении хунну уже на ранних этапах формирования этой культуры<sup>xxv</sup>.

Западные истоки хунну выявлены и Ю. А. Заднепровским. Изучая археологию Кореи, ученый обратил внимание на погребальный обряд могильника Наннан (юго-западная окраина Пхеньяна). Среди захоронений Наннана особый интерес вызвали погребения в гробах и срубках, было отмечено преобладание северо-восточной ориентировки умерших. Данные погребального обряда и некоторые предметы сопроводительного инвентаря связывают эти могилы с хуннами или племенами, имевшими с ними одинаковые погребальные обычаи. Исследователь поддержал гипотезу С. С. Миняева о связи захоронений в гробах с культурой верхнего слоя Сяцзядянь и отметил, что «именно к этим могилам восходят захоронения в деревянных гробах Наннана»<sup>xxv</sup>. Особое внимание он обратил на срубные могилы и подчеркнул, что эта традиция не может быть китайской, а является типично кочевой. И срубы в могилах Наннана и Ноин-Улы (хуннские княжеские курганы Монголии) восходят к погребальным обычаям кочевников Саяно-Алтая (Аржан, Саглы, Пазырык).

Следовательно, как показала археология, в культуре хунну представлены две традиции – кочевого и оседлого миров. Причем оседлые традиции самым тесным образом связаны с Дальневосточным регионом и имеют восточноазиатские корни, а истоки кочевых обычаев хунну, напротив, уходят совершенно в другую сторону, в мир западных культур иранского круга.

С. С. Миняев, поддерживая уже обозначенную передневносточную традицию «скифо-звериного» стиля в искусстве хунну, попытался этнически обозначить и вторую традицию, в которой выростали иные мифологические сюжеты и образы. Отметим, что эту линию он предварительно обозначил как протомонгольскую (?)<sup>xxv</sup>.

П. Б. Коноваловым были предприняты попытки показать единство западной и восточной ветвей хунну через наличие двух мифологических сюжетов тюрко-монгольской истории. Им был выдвинут тезис об исторической преемственности и родословно-генеалогических связях легенды о «волчьем» тотемическом происхождении монгольского рода Бортэ-Чино (Серый Волк) с древними жунами, дунху и хунну. Другая

аристократическая ветвь тянется от Гоа-Марал (Прекрасная Лань), являющейся воплощением второго древнего этнокультурного массива, представленного народами ди, куда входили саки, усунь, юэджи<sup>xxv</sup>. Западная ирано-тюркская мифологическая основа культа Гоа-Марал была поддержана работами Б. Р. Зориктуева. Собранный им материал демонстрирует следующее: культ оленя первоначально был характерен для индо-иранских и скифо-сакских племен<sup>xxv</sup>

А. В. Давыдова была первой из исследователей, наиболее детально осветившей оседлые традиции в культуре хунну. Очень сложным являлся вопрос происхождения оседлого населения хунну. Опираясь на свидетельства письменных источников о наличии в хуннской среде китайских перебежчиков и военнопленных и на результаты антропологических обмеров, А. В. Давыдова склонилась в пользу связи оседлости с китайской этнической средой<sup>xxv</sup>. Дальневосточными ремесленниками считал строителей хуннских канов Иволгинского городища Д. Л. Бродянский<sup>xxv</sup>.

Были высказаны и иные мнения. Г. П. Сосновский и А. П. Окладников считали собственно хуннов носителями оседлых традиций. Наличие оседлых поселений с земледельческо-ремесленным хозяйством является примечательной чертой хуннского общества. Оседлые поселения дают основание говорить о полукочевом укладе хунну<sup>xxv</sup>. В этом вопросе их поддержал С. В. Киселев. По его мнению, вряд ли китайские земледельцы или перебежчики, находившиеся на положении пленных, могли иметь право возводить укрепленные городища<sup>xxv</sup>. С. И. Руденко также склонялся в пользу собственной оседлости хунну со значительными заимствованиями из Китая. К заимствованиям он относил: судя по сошникам, плужное земледелие; употребление в пищу риса, притом при помощи костяных палочек; китайский тип полуземлянок; лучшая часть керамики; деревянные лаковые чашечки; часть бронзовых изделий и, конечно, шелковые ткани<sup>xxv</sup>.

Итак, археология хунну показала присутствие значительного оседлого населения с пашенным земледелием и развитым свиноводством, наличием дальневосточной отопительной системы типа канов и многих предметов, связанных своим происхождением с культурами восточноазиатского типа. Только ли с китайским этносом или каким-либо другим народом, имевшим дальневосточное происхождение, должны быть соотнесены эти черты?

По китайским источникам, признаки оседлости характерны были для культуры древних монголов дунху<sup>xxv</sup>. Родственные связи дунху и хунну отчетливо просматриваются в письменных источниках. В. С. Стариков по археологическим, этнографическим и лингвистическим материалам выделил в Северном Китае монголо-маньчжуро-корейский очаг древнего земледелия. Именно с этим культурным центром он связывал и появление такой специфической отопительной системы, как кань<sup>xxv</sup>. Исследователи согласны в том, что кань не характерны для китайской культуры и что сложение отопительных систем подобного типа увязывается с территориями Приморья и Северной Кореи<sup>xxv</sup>. Д. Л. Бродянский полагает, что кан возник в дальневосточной части ареала своего распространения, среди таких культур, как кроуновская, тхэсонри (Корея), верхняя Сяцзядянь<sup>xxv</sup>. Одна из упомянутых исследователем культур – верхняя Сяцзядянь, обратим внимание, китайскими и российскими исследователями соотносится с древними монголами.

Таким образом, хунну соединили в одной культуре с одной стороны - оседлость и кочевничество, а с другой - традиции населения Запада и Востока. Очевидно, именно в этих феноменах следует искать причины политического господства хунну в евразийских степях.

- <sup>1</sup> Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – М.; Л., 1950. – Ч. 1. С. 39, 40, 76, 106.
- <sup>2</sup> Сосновский Г. П. Нижне-Иволгинское городище // ПИДО. – 1934. – № 7, 8. С. 150-156.
- <sup>3</sup> Давыдова А. В. Иволгинский археологический комплекс. Иволгинское городище. – СПб., 1995. – Т. 1. 287 с. Давыдова А. В. Иволгинский археологический комплекс. Иволгинский могильник. – СПб., 1996. – Т. 2. 176 с.
- <sup>4</sup> Давыдова А. В. Иволгинский комплекс (городище и могильник) – памятник хунну в Забайкалье. – Л., 1985. С. 21, 22, 53, 55, 66.
- <sup>5</sup> Бродянский Д. Л. Кроуновско-хуннские параллели // Древнее Забайкалье и его культурные связи. – Новосибирск, 1985. С. 46-50.
- <sup>6</sup> Там же. С. 49.
- <sup>7</sup> Миняев С. С. Происхождение сюнну: состояние проблемы // Проблемы археологии степной Евразии. – Кемерово, 1987. – Ч. II. С. 124-125.
- <sup>8</sup> Варенов А. В., Полосьмак Н. В. Новые образцы поясных пластин гуннского времени из могильника Даодуньзы в Северном Китае // Проблемы археологии скифо-сибирского мира. – Кемерово, 1989. – Ч. 2. С. 111-115.
- <sup>9</sup> Там же.
- <sup>10</sup> Заднепровский Ю. А. Происхождение и этническая атрибуция срубных могил периода II в. до н. э. – II в. н. э. Северной Кореи // Проблемы археологии скифо-сибирского мира. – Кемерово, 1989. – Ч. 2. С. 8.
- <sup>11</sup> Миняев С. С. Художественная бронза сюнну – проблема формирования сюжетов и образов // Проблемы культурогенеза и культурное наследие. – СПб., 1993. – Ч. 2. С. 88-92.
- <sup>12</sup> Коновалов П. Б. К истокам этнической истории тюрков и монголов // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск, 1993. С. 5-29.
- <sup>13</sup> Зориктуев Б. Р. Прибайкалье в середине VI–XIII вв. – Улан-Удэ, 1996. С.11-15.
- <sup>14</sup> Давыдова А. В. Иволгинский комплекс (городище и могильник) – памятник хунну в Забайкалье. – Л., 1985. С. 86.
- <sup>15</sup> Бродянский Д. Л. Кроуновско-хуннские параллели // Древнее Забайкалье и его культурные связи. – Новосибирск, 1985. С. 49.
- <sup>16</sup> Окладников А. П. История и культура Бурятии. – Улан-Удэ, 1976. С. 324–326.
- <sup>17</sup> Киселев С. В. Древние города Монголии // СА. –1957. – № 2. С. 91.
- <sup>18</sup> Руденко С. И. Культура хуннов и Ноинулинские курганы. – М.; Л., 1962. С. 114.
- <sup>19</sup> Дашибалов Б. Б. Культура хунну как центральноазиатское явление // Мир Центральной Азии. – Улан-Удэ, 2002. – Т. 1 С. 25-27. Дашибалов Б. Б. Истоки: от древних хори-монголов к бурятам. – Улан-Удэ, 2003. 124 с.
- <sup>20</sup> Стариков В. С. Материальная культура китайцев северо-восточных провинций КНР. – М., 1967. С. 66, 104, 105, 166.
- <sup>21</sup> Артемьева Н. Г. Домостроительство чжурчженей Приморья (XII–XIII вв.). – Владивосток, 1998. С. 91–94.
- <sup>22</sup> Бродянский Д. Л. Кроуновско-хуннские параллели // Древнее Забайкалье и его культурные связи. – Новосибирск, 1985. С. 49.

## НАСЛЕДИЕ «ЛЕСНОГО» НАРОДА – ОЙРАТОВ (К ПРОБЛЕМЕ ЭТНИЧЕСКОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ КУЛЬТУРЫ)

(Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 07-01-92006 а/Г)

В современном калмыковедении одной из дискуссионных является проблема этнической идентификации ойратов и калмыков. Согласно мнению большинства исследователей, калмыки – самостоятельный этнос, сложившийся в XVII в. на основе различных этнических групп ойратов – народности, образованной, в свою очередь, в результате консолидации племен торгутов, дербетов, цоросов, хошутов и др. Но отдельные ученые придерживаются точки зрения, согласно которой калмыки представляют собой ойратов в их непрерывном развитии, лишь переселившихся на иную территорию. Однако, если исходить из самого главного критерия выделения этноса – наличия этнического самосознания, отраженного в самоназвании, то калмыки не могут не быть признанным самостоятельным этносом, образованным в результате дивергенции ойратского этноса. Откочевав четыре столетия тому назад в пределы Российского государства, ойраты сменили не только территорию, но и природно-климатическую зону обитания; определенная динамика наблюдалась в развитии языка; иная природа и новое этническое окружение не могли не повлечь трансформационные процессы в культуре. Последнее особенно важно в аспекте исторических миграций ойратов, основными территориями обитания которых являлась Западная Монголия (до начала XVII в.), горнотаежные и горностепные районы Прибайкалья (до середины XIII в.), а также, вероятно, более восточные районы – верхнее Приамурье (I тыс. н.э.), где происходило формирование монголоязычных племен.

Одна из версий этимологии этнонима «ойрат» гласит, что данный термин связан происхождением с лесной средой обитания народа (от слова «ой» – тайга, лес). Сложение основ этнической культуры ойратов связано именно с «лесным» периодом бытования этноса и его расселением как в Восьмирье (Секиз Мурен, современная территория части Тывы и Западной Монголии), так и в Приамурье.

Этническую культуру современных ойратских народов (проживающих на территории Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая и Западной Монголии) и калмыков объединяет общее наследие их этнических предков – ойратов «лесного» периода. Общее наследие, его современное состояние могут явиться одними из критериев в решении проблемы этнической идентификации ойратских народов Монголии и Китая и калмыков. Преимущество культуры должна отражать общие закономерности в развитии культуры на предыдущих этапах. Различное состояние общего этнического наследия не может не являться критерием определения трансформаций, произошедших в различных этнокультурных средах, а следовательно, и критерием этнического разграничения.

Рассмотрим проблему бытования общего наследия на примере календарных праздников ойратов и калмыков.

Известно, календарная обрядность калмыков отличается от подобной обрядности монголов, бурят, западномонгольских народов СУАР Китая, а также большинства народов Восточной Азии. В отличие от монголов, бурят, у которых новогодние торжества начинались с весенним праздником *Цаган сар*, начало года у калмыков уже с XVIII в. связывалось с буддийским праздником *Зул*. Каждый из этих двух праздников, сохраняющих новогодний характер до настоящего времени, имеет собственные истоки. Буддийский праздник поминания тибетского ламы Цзонхавы (калм. *Зунква*) воспринял новые функции от древнего начала года – дня Хозяина года (*Джилин эзн*), дата которого в лунно-солнечном календаре являлась скользящей, так как празднество отмечалось в дни зимнего

солнцестояния, т.е. было связано с солнечным движением. Весеннему *Цаган сар* у всех монгольских народов предшествовал одноименный праздник, отмечавшийся поздней осенью, вместе с осенними жертвоприношениями.

В ранней традиции осеннее равноденствие означало умирание солнца<sup>1</sup>, а зимнее солнцестояние – начало его возрождения. Как считал Вл. Котвич, в древности монгольские племена отмечали новый год либо ближе к зимнему солнцевороту, либо ближе к осеннему равноденствию<sup>2</sup>. Современные данные о бытовании зимнего и весеннего (сменившего осеннее) торжеств подтверждают выводы известного монголоведа. Отметим, что зимнее начало года характерно лишь для калмыков и (до начала XX в.) одной из этнических групп бурят. День «кочевки Хозяина года» приурочивается в калмыцком народном календаре к зимнему солнцестоянию, в связи с чем его дата в лунно-солнечном календаре оказывается скользящей, хотя в календаре солнечного типа эта дата фиксирована (22 декабря). Образ Хозяина года связан с обликом божества *Цаган авга* (калм. *Цаган авһ*), этимология имени которого, на наш взгляд, связана с традицией почитания медведя-предка, распорядителя времени, представляющего как цикличность жизненного пути. Вероятно, антропоморфному образу *Цаган авһ*. (в русскоязычной литературе это божеству обычно называют белым старцем) предшествовал именно образ медведя, маркировавшего зимний период в раннем календаре предков калмыков.

Весенний новый год является общераспространенным в культуре ряда монгольских народов центра Азии<sup>3</sup>. Последнее объясняется широким внедрением новой календарной обрядности в эпоху Монгольской империи (*Цаган сар* был перенесен с осени на весну указом императора монгольской династии Юань Хубилая), длительными контактами с другими народами Восточной Азии, в календарной культуре которых начало отсчета также обозначается первым весенним месяцем.

На протяжении XIII – XVI вв. этнические предки калмыков проживали в непосредственном соседстве с упомянутыми народами. Взаимовлияние культур, вероятно, отражалось в определенной степени и в календарных традициях. У калмыков на раннем этапе сложения этноса – в XVII в. – зафиксирован также и обычай отсчета месяцев в году с весеннего периода. Данная традиция отмечена в тексте биографии известного религиозного деятеля Зая-пандиты, вполне вероятно, она связана с распространением буддизма среди ойратов в конце XVI в. и буддийской обрядности в тибетском варианте, характерном также для монголов.

В XVII – XVIII в. в литературе о калмыках упоминаются и другие даты начала счисления года: зимний праздник *Зул* (25 числа первого зимнего лунного месяца) и праздник начала лета (в начале первого летнего лунного месяца): «Сага Сара празднуется у них с начала мая, и с сего праздника начинается у них новый год»<sup>4</sup>. Но сведениям этого автора противоречат данные П.С. Палласа, который среди главных трех календарных праздников отмечает «цахан сара» - новый год, «суланк сара» (т.е. *Зул*) – начало зимы, и «в июне, по восхождении нового месяца ...небольшой праздник, которой они сага-сара или сюни-гурун-сара (начало лета) называют»<sup>5</sup>. Двойное упоминание (И. Лепехиным и П.С. Палласом) названия, близкого калмыцкому слову *цаган* («белый»), в литературе о календарных праздниках калмыков обычно опускается (как возможная неточность путешественников?). Студент Хр. Барданес, участник экспедиции Фалька, в 1770 г. зафиксировал сведения, согласно которым новый год калмыки отмечали в ноябре, называя его месяцем мыши (*хулгн сар*), в начале месяца зайца отмечали *Цаган сар*, в начале месяца овцы – *Урюс Сара*<sup>6</sup>. Таким образом, на протяжении одного периода отмечены разные представления о начале года. На наш взгляд, различие объясняется интерпретацией сведений, полученных от разных информаторов, а также значимостью календарных праздников. В начале весны новогодние торжества отмечались буддийскими хурулами, и это зафиксировано П.С. Палласом. Переход от древней традиции зимнего нового года – дня Хозяина года – на «близлежащий» буддийский праздник *Зул* отмечен Хр. Барданесом. И.И. Лепехин же отразил, скорее всего, версию одного из своих информаторов –

представителей народной культуры.

Фиксация учеными у калмыков до XVIII в. названия месяца *сага*, на наш взгляд, связана с наименованием в калмыцком языке оленихи: *соһа*, или *марл*. Как известно, олень (или лось) – зооморфный символ, который у многих охотничьих народов Сибири связывался с мифом о погоне медведя за этим животным, а также с представлениями о соответствии этому образу определенного сезона. Существует даже предположение, что монгольский термин «время» (*саг*, калм. *цаг*) восходит к названию данного животного: «... в ранних представлениях бурят образ оленя выступал в качестве зооморфной метафоры времени. В этой связи интерес вызывает фонетическая близость термина «саг», означающего понятие «время» в бурятском языке с названием оленя в отдельных иранских языках»<sup>7</sup>. Слово *сага* Б.Р. Зориктуев<sup>8</sup> считает важным свидетельством бывшего почитания оленя как тотемного животного, так как оно восходит к индоиранскому *saka* – олень<sup>9</sup>. Название календарного праздника *Сага сар* у калмыков, отмечающего начало одного из сезонов, можно считать отражением распространенного у ряда народов Сибири раннего типа календаря таежных охотников, в котором год делился на два периода, один из которых связан с лосем, другой с медведем. Но если в календарях других народов сезон, маркируемый образом оленя (лося), обычно связывается с зимним периодом (и ночью), то в калмыцком календаре мы видим иную привязку – к сезону начала лета. Как отмечают исследователи, основное соответствие «периода медведя» времени воспроизводства природы, когда охота под запретом, и «периода лося» времени, когда начинался основной сезон охоты, связано с образами животных как символов промыслового изобилия. Но эти образы «то отождествлялись вплоть до слияния в единый образ медведь-лось, то противопоставлялись друг другу в попытке определить причинно-следственную связь между сезонами»; к примеру, у обских угров медвежий праздник начинался во время зимнего солнцестояния и продолжался до весеннего равноденствия<sup>10</sup>.

Таким образом, месяц начала лета *ур*, которому соответствовал месяц *сага*, у калмыков тоже считался началом года. О новогоднем характере летнего праздника свидетельствуют инициальные обряды подношения предкам, Белому старцу (*Газр-усна Цаган авга*) и хозяевам земли-воды, обычай обновлять красные кисточки на головных уборах (этнический символ, введенный в 1437 г. Тогоном тайши для всех ойратов), обычай подсчитывать ровесников (кто жив после прошедшего периода с прошлой встречи). *Ур сар* (месяц овцы по календарю 12 животных) у калмыков фиксирует древнюю традицию начала года (и об этом свидетельствует его название *сага сар*). Сходное название *уури сара* в народных календарях монголов и бурят также связано с началом года в сезонном календаре, но так эти народы называют обычно месяц, близкий к осеннему равноденствию (и фиксирующий традицию начала года с осени).

Напротив, фиксация терминами *ур* и *соһа* начала летнего периода у калмыков свидетельствует о сохранении в их календаре традиций, связанных с ранними этапами культуры таежных охотников и обычаем делить год на два сезона, маркируемых образами оленя и медведя.

Среди торгутов СУАР КНР в настоящее время начало года связывается, прежде всего, с праздником Цаган сар, что вполне понятно: данная традиция характерна для большинства народов Восточной Азии. Но в народной традиции сохраняется и память о зимнем новом годе.

По мнению бурятского ученого К.М. Герасимовой, в калмыцком празднике Урюс сар сохраняются древние центральноазиатские традиции<sup>11</sup>. Как отмечает Н.Б. Дашиева, «у монголоязычных народов первопродок с функциями творца времени представлен только в традиционных воззрениях калмыков»<sup>12</sup>. Таким образом, в монголоведении отмечается специфика календарной обрядности калмыков и традиционных представлений, связанных с ними. Истоки указанных этноспецифических характеристик заключаются в сакрализации раннего наследия «лесных» ойратских племен, его фиксации в закодированном виде в условиях трансконтинентальных миграций и иного этнического окружения - в отличие

от других монгольских народов, этнокультурные контакты между которыми определили большее единообразие в календарной обрядности и воззрениях, связанных с ней.

Данный вывод позволяет заключить: в календарных представлениях калмыков имеется специфика, отличающая калмыцкую культуру от других монголоязычных народов. Это свидетельствует о бытовавших трансформационных процессах, и, как следствие – о неприемлемости идентификации родственных культур или заимствований в современных условиях «возрождения культуры»:

В течение довольно длительного времени, вероятно, по причине отсутствия специальных исследований, бытовало мнение о том, что калмыки испытали значительное влияние русского населения. Как писала К.М. Герасимова, «обычаи калмыков интересны тем, что в них еще сохраняются древние центральноазиатские традиции, несмотря на влияние русских обычаев»<sup>13</sup>. Но именно в калмыцкой традиции сохраняются реликтовые черты культуры «лесного» народа, которые определили этническую специфику калмыцкой культуры. Исследования показывают, что консервация реликтовых черт в условиях изоляции этноса способствовала их сохранению в сакрализованном виде. Однако данная характеристика не может быть понимаема как свидетельство идентичности ойратов и калмыков. Общее наследие в культуре, сходные антропологические типы, сходство языка, наличие единой традиции письменности у ойратских народов Монголии и Китая и калмыков не могут, тем не менее, служить основаниями для идентификации калмыков как ойратов, хотя в их историческом сознании сохраняется память об ойратском происхождении. Так и торгуты Китая, будучи потомками калмыков, мигрировавших с территории Поволжья в XVIII в., являясь в юридическом отношении соотечественниками, тем не менее, не являются калмыками. Об этом свидетельствует, прежде всего, их самоидентификация, а также изменения в культуре, хозяйстве, менталитете, имевшие место в течение двух последних веков. В этом смысле понятие «четыре нутука четырех ойратов» («*dөрвн өврдin дөрвн нутг*») имеет смысл в историческом контексте происхождения ойратских народов, но не может являться свидетельством ойратской идентичности современных калмыков. Использование же подобной терминологии на Интернет-сайтах (в частности, на сайте «Хамаг монгол», где калмыки и алтайцы представлены в качестве ойратских групп) не вполне обоснованно. Пример календарной обрядности калмыков, приведенный в данной статье, показывает уровень различий, произошедших в культурах родственных народов.

### Литература

<sup>1</sup> Дашиева Н.Б. Календарь в традиционной культуре бурят (опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования). М. - Улан-Удэ, 2001. С. 39

<sup>2</sup> Kotwicz Wl. O chronologii mongolskiej. // Rocznik Orientalistyczny. T. 4. Lwow, 1928. S. 108-166

<sup>3</sup> Необходимо отметить, что календарный праздник начала года, отмечаемый в дни, близкие зимнему солнцестоянию, также характерен для части тибетцев (земледельцев). В связи с близостью календарной обрядности традициям ряда земледельческих народов даже высказывались предположения о возможном влиянии среднеазиатских народов, о раннем знакомстве с земледелием предков калмыков, и др.

<sup>4</sup> Лепехин И.И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российской империи. 4 ч. СПб, 1771-1805. Ч.1. СПб, 1771. С. 476

<sup>5</sup> Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч.1. СПб., 1773. С. 525

<sup>6</sup> Барданес Хр. Описание калмыцкого народа и местности, занятой последним (1770) // СПб Отделение Архива РАН. Ф.3. Оп.35. Ед.хр. 29.Л. 42-43.

<sup>7</sup> Дашиева Н.Б. Указ. соч. С. 17

<sup>8</sup> Зориктуев Б.Р. Эргүнэ-кун и начальные этапы монгольской истории. // Монгольская империя: этнополитическая история. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. С. 58-59

<sup>9</sup> В литературе имеется мнение, что олень был тотемным животным индоиранских скифо-

сакских племен, и самоназвание племени саков восходит к названию этого животного. Переселившись на Саяно-Алтайское нагорье, сакские этнические группы были ассимилированы тюркоязычными племенами, которым саки передали свой этноним и представления о животном-предке. Это наследие саков отражено и в этнониме *сах* – самоназвании якутов (см., например, Зориктуев, 2005)

<sup>10</sup> Молодин В.И., Октябрьская И.В., Чемякина М.А. Образ медведя в пластике западносибирских аборигенов эпохи неолита и бронзы. // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. Новосибирск, 2000. С. 28

<sup>11</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Новосибирск: Наука, 1983. С. 149

<sup>12</sup> Дашиева Н.Б. Указ. соч. С. 130.

<sup>13</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Новосибирск: Наука, 1983. С. 149

УДК: 316.347

В.А. Клешев.

(г. Горно-Алтайск, Республика Алтай)

## КОШ-АГАЧСКИЕ КАЗАХИ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

В современном научном знании существует серьезная проблема изучения истории становления субэтнуса казахов Горного Алтая. На протяжении более, чем столетнего их проживания в отрыве от своих соплеменников привело кош-агачских казахов к особой ментальности.

В дореволюционной исторической литературе широко распространено ошибочное название казахов под другим именем как киргизы. Их также именовали *казак-киргизами*, *киргиз-кайсаками*, *киргиз-казаками*, а южные алтайцы называли их *кыргынами*. Для многих соседних племен и народов Урала и Сибири казахи известны по их родоплеменным обозначениям – найманы, керей, кыпчаки, аргын, конрад и т.д.

Но более близкую расшифровку этнонима «казак» (казак) пожалуй дал Чокан Валиханов «Народ казак разделяется на три сотни – юз (т.е. жуз), которые русские называют сотнями и которые по старшинству у них называются Большая, Средняя и Маленькая сотня (Улу юз, Урта юз и Кичи юз)...».<sup>1</sup>

Основываясь на предании, Ч. Валиханов утверждает, что первый *алач* (союз родов) т.е. первые казахи пошли, когда Тамерлан в первый свой поход в 1392 году на Тохтамыш убил детей Алача, т.е. основателя союза родов. Предположение о том, что с этого момента (после монгольской диктатуры) в большой евразийской степи идет шествие свободных общин, разнородных племенных групп.<sup>2</sup>

Первым объединением казахов в Улу жуз становятся тюркомонгольские рода Золотой орды, в дальнейшем объединительные процессы происходят северо-восточнее от них в Орта жуз, и от первых казахов бродяг-основателей Алачи позднее образовался Кичи жуз.

Как показывают исторические события, в разные периоды жизни казахов менялся их внутренний родоплеменной состав. Само деление на Старший, Средний и Младший жузы не раз становилось предметом споров на верховенство в степи. К примеру, «род Большой орды – керейт – отделился от союза казахов и соединился с узбекскими родовичами керейтами, а небольшой остаток его, впоследствии возвратившийся в Степь, пристал к Малой орде... и теперь составляет его отделение и производит себя от родоначальника этого поколения Караката». В 1757 году во время джунгарско-цинской войны Аблай-хан увез в свою орду несколько сот бурутов (киргизов), которые позднее слились вместе атыгаевскими аргынами и производят себя по праву братства родов от одного из 12 сыновей Даута родоначальника атыгов.<sup>3</sup>

Сложность этногенеза казахского народа состоит в том, что «сами они объясняют названия своих родов именами родоначальников, предков, но о кипчаках, найманах,

конрадах и о других основных родах говорят как о народах древних, времен чингисовских, а современное соединение их в общий союз орд, каждое племя присоединившихся принимает как нечто неделимое... принимает значение генеалогическое».<sup>4</sup> К тому же казахи до присоединения к России вели куренные формы кочевой жизни, что в большей степени помогало во время военных конфликтов как способ самозащиты. Но с принятием Российского подданства после 1744 г. (часть после 1758 г.), в благоприятные мирные времена они перешли к аульному ведению кочевков, при котором значительно увеличивается расстояния пастбищных угодий.

Окончательное утверждение самоназвания для всех казахов, надо считать все таки, советское время, когда в 1925 году Киргизская АССР была переименована в Казахскую АССР, а в 1936 г. в КССР, т.е. Казак Советтик Социалистик Республикасы.

В исторической литературе обычно принято противопоставлять ойратов и казахов, настолько, что для последних это стало временами «красных пятюк» «кызыл тамаш», т.е. бегство казахов от ойратов. Здесь, конечно, рассматривается продвижение ойратов-калмыков торгоутского хана Хо-Урлюка на запад, а это две разные вещи, так как их вытесняли с Алтая, в то время в основном тюркоязычные хойты (т.е. в переводе с алт. и тыв. – «северные»). Так же архивные материалы утверждают обратное. Когда алтайский хойтский князь Омбо-зайсан<sup>5</sup> (род иркит) в 1740-е годы умирал повстанцев ходжей (т.е. ходил войной) в западный Туркестан (Ташкент) с ним в походе принимал участие молодой Аблай-хан со своими казахами. Архивные сведения тех времен дают понять, что выборность султанов у казахов принималась «черной костью», т.е. простым народом. А в Среднем жузе зависела еще и от джунгарских князей. Ведь именно юный Аблай-хан в 15-17 лет, как султан из Среднего жуза, зять одного из джунгарских тайджи, путем кровавых расправ над своими свободными соплеменниками в Степи «утвердил деспотизм, уничтожил ограниченность власти (султана, выборность власти)» и впоследствии объединил всех казахов.<sup>6</sup> Практически Аблай решил возможность активного открытого этногенеза за счет вновь включенных в казахскую среду родовых групп из «дикокаменных киргизов», из «калмаков», «сартов», «сибирских татар» и т.д. после распада Джунгарии. При нем и после него у казахов появляются множество родов помимо распространенных найманов, кыпчаков, кереев, аргынов; новые - суаны, теленгуты, алтай, бугу, юзы, буруты и др., а новые подрода доходят до несколько десятков. Появляется этноним «чалаказах», т.е. метисы - потомки русских, хохлов, татар и других европейских народов, впоследствии ставшими ревнивцами казахской культуры. Для любого кочевника-скотовода законы жизни в обновлении крови и продолжении рода является одним из главных принципов.

Не по этому ли поводу говорил в юбилейный год в честь Первого тюркского каганата Президент Казахстана Н.А. Назарбаев: «Практически казахи и джунгары один и тот же народ...».<sup>7</sup>

Некоторые моменты из общей истории, связывающие алтайцев и казахов, приводят исследователей к позитивным гипотезам, которые автор разделяет.

Исследователь Алтая и Центральной Азии Г.Н. Потанин предполагал, что в Джунгарском государстве союз Дербен-Ойратов (т.е. «Четырех-Ойратов»), две составляли тюркоязычные племена: «...Из четырех племен, причисляемых к ним, иногда упоминаются Кергуты и хойты; последнее, может быть, ничто иное, как нынешние соит (сойоны. – М.К.), а первое есть имя киргиз (казах. – М.К.) оба же эти имени соит и киргиз встречаются теперь как имена тюркских поколений и народов. Замечательно, что алтайцы, народ тюркского племени, называет себя иногда ойрод. Между тем быт алтайцев значительно представляет сходство с иноязычным монголами, чем с киргизами, которые в вершинах Бухтармы живут теперь с алтайцами смежно».<sup>8</sup>

Г.Н. Потанин различает при этом, что наличие общетюркского языка не является основанием для стирания этнических различий. Не менее важным фактором отличий этнических признаков является культурная среда.<sup>9</sup>

Сведения, содержащиеся в литературе, архивных документах и полевых материалах,

однозначно свидетельствуют о появлении казахов в Чуйской степи в последней трети XIX в. Переселение было вызвано ограничением пастбищных угодий в Усть-Каменогорском уезде Семипалатинской области в результате колонизационной переселенческой политики царской администрации. Часть казахов теснимые своими соплеменниками переселились на правобережье Иртыша и остановились на землях бывших алтайских скотоводов, уже занятые русскими крестьянами вдоль озера Зайсан. После они откочевали из местности Катон-Карагай (Северо-Восточный Казахстан) в Китай и остановились на отрогах Монгольского Алтая, где находились примерно в течение 10 лет. Оттуда из-за нехватки пастбищ и постоянных конфликтов с местным населением (урянкайцы, сойонцы, тербетты, ёлеты и т.д.), а в последствии из-за массового падежа скота в результате джугта, переселились на Юго-Восточный Алтай. О последнем случае упоминает В.В. Радлов, который посетив Горный Алтай заметил: «Я сам имел возможность наблюдать разительное уменьшение скота, особенно на Урсуле, где в 1860 г. я видел огромные стада, а в 1870 г. вообще не увидел ни одного животного. Как причину обнищания алтайцев мне называли в 1870 г. чуму крупного рогатого скота, которая особенно свирепствовала в 1869 г.». Радлову местные купцы сообщали, что единственным местом, которым не затронута чума в то время, есть Чуйская степь.<sup>10</sup>

По полевым материалам исследователей известно, что нередко на территории Монгольского Алтая происходили кровопролитные столкновения между кочевниками. Так, 1885 году более 200 (а по некоторым данным еще больше) казахов были истреблены тувинскими дургунами в районе Улангома. Эти араты, прятаясь в горах, нападали на баев, купцов и чиновников, сильное распространение они получили 80-90-х годов XIX в.<sup>11</sup> Из этой группы несколько семей, вышедших в верховья Чуи, были приняты теленгитскими зайсанами. Стычки между самими казахами за клановое верховенство так же заканчивались трагической участью. Всему этому есть объективные причины – у бывших подданных Цинской империи, в особенности у западномонгольских племен и самих монголов, к концу XIX века наблюдался рост антицинских настроений.

В этом случае наиболее инертные компактные части казахов, часть которых находились в критических условиях, потеряв имущество и скот, настроились принять Российское подданство. Переселению аулов из Монгольского Алтая в Чуйскую степь предшествовали переговоры предводителей казахов с алтайскими зайсанами и подношение подарков. В помощь при переселении первых семей был выделен скот.

В дальнейшем, до середины 30-х гг. XX в. казахи переселялись в Чуйскую степь небольшими группами – в основном, по линии родственных связей, непосредственно из отрогов Тарбагатай и оз. Маркакуля. Дорога последних переселенцев лежала через хребет в Язатр (Джазатор) и высокогорное плато Укок в Чуйскую степь.

Переселившиеся на Алтай казахи относились преимущественно к родоплеменному объединению найман, к подродам саргалдак и самай. Кроме найманов на территории Кош-Агача имелось небольшое количество абак-киреев, группа ители и уак-чагай (шога) из подразделения жантелы.<sup>12</sup>

Предводители казахов договорились с алтайскими зайсанами в начале 80-х годов XIX в. о переселении пятидесяти юрт, однако на территории Чуйской степи расположилось около ста юрт, а уже к 1890 году их количество увеличилось до двухсот. Казахи заняли большую, чем было предусмотрено договором, территорию, что вызвало недовольство теленгитов, но серьезных столкновений и споров из-за пастбищ не было. В результате землеустроительных работ на Алтае в 1912 г. казахам для кочевания были определены земли левобережной Чуи. Однако нередко теленгитские и казахские хозяйства сообща пользовались пастбищной территорией, а жилища алтайцев и казахов располагались по соседству.

Между рядовыми алтайцами и казахами в Чуйской степи отношения складывались дружественные, особенно с теми первыми переселенцами Монгольского Алтая. И те и другие подчинялись зайсанской власти, у которых после окончательного принятия

двоеданцев в состав России возросли полномочия еще выше. Доверие охраны государственных границ позволяло чуйским зайсанам иметь вооруженные отряды. К 1870 году Чуйскими укту-зайсанами были Чичкан из рода телес и укту-зайсан Мангдай из рода кыпчак. По В. Радлову они еще «носили форменные шапочки со знаками отличия – шапочка зайсана была увенчана голубым прозрачным шариком полковника (*ухери-да*) и павлиньим пером, демичи (заместитель) – синим шариком *джерги янггин*, шуленги – белым прозрачным шариком тунда бошко».<sup>13</sup>

Самостоятельность зайсанской власти на своей территории никак не устраивало русских чиновников. В итоге в 1912 году царское правительство упразднило зайсанат и заменило его характерной для России того времени системой волостного управления. Русская администрация старалась любым способом ослабить зайсанство, которое передавалось по наследству, поэтому во время выбора волостных старшин они опирались на крещенных богатых алтайцев хорошо владеющими русской грамотой, такими оказались С.Юлуков (род сагал), П. Кызымаев (?) и др. а у казахов Абдулло.

Вновь прибывших казахов (через Катон-Карагай) зайсаны заселяли ближе монгольской границы. Они управлялись своим казахским зайсаном, который в свою очередь был в подчинении чуйского зайсана. Необходимо отметить, что в литературе редко отмечаются те факты, которые в реальности отражают действительные отношения между людьми разных этнических групп в Горном Алтае. И тот скудный материал дает нам взглянуть на эти стороны обычной жизни кош-агачцев более шире.

Так, основой всех конфликтов было скотокрадство, которое в приграничье было дело обычное и частое. «Вооруженные отряды зайсанов использовались иногда для кражи скота из-за монгольской границы. За такую службу зайсан платил тем, что отдавал пригнавшему, скажем, 50 лошадей, одну из них в собственность» - вспоминал работник казахского зайсана Абдулло в 1932 году, который ездил по его поручению в Монголию красть скот.

Кроме скота, вооруженные слуги зайсана занимались и похищением для него женщин. Таким образом, зайсан приобретал себе 2-ю и 3-ю жену. Набеги эти тоже практиковались и в Монголию и в Казахстан, и внутри своей страны. По словам секретаря аймачного партийного комитета в Кош-Агаче Т.Тадышева, отдельные случаи этого рода происходили даже в первые годы после революции – писал, С.А. Токарев в книге «Докапиталистические пережитки в Ойротии» в 1930 г.<sup>14</sup>

Многоженство у кочевых народов всегда зависело в первую очередь от обстоятельств, при которых соблюдались порядки чистоты и увеличения своего рода, а во-вторых, от имущественного положения, так было у алтайцев и казахов.<sup>15</sup>

Необходимо отметить, что между кочевыми обществами всегда существовали негласные паритетные основы сосуществования, которые абсолютно не заметны урбанизированным народам. В особенности на тех территориях, которые в древности составляли области межкультурных контактов и взаимосвязей. Невидимые частицы древних номадических сообществ; племен и народностей тысячами разбросаны в настоящее время в центрально-азиатском регионе. И каждая крупная частица всегда имела возможность самоорганизации – как путь самоидентификации и противостояния жизненным невзгодам.

Путешествуя по Чуйской степи в конце XIX века, исследователь И.П. Шангин писал: «... Спуск в долину Тархаты в русские пределы очень крутой. Мы проезжали под вечер, и на всем семиверстном пути до ближайшего аула, места ночевки, нам попадались громадные стада баранов и табуны лошадей, лучшее свидетельство обильного корма и зажиточности местного населения. Это население принадлежит к Кальджибаевскому роду, фамилии Сарыколдак, постоянно живет на русской территории, состоит в китайском подданстве.

кальджибаевский зайсан составил посемейный список своих сородичей. Он носит следующий заголовок: «Посемейный список народа свободного киргизского Зайсана Абдулда Калдыкеевича Сарыголдак. Все носят фамилию Сарыголдак». По списку,

составленному в 1893 г., числится 77 семей, а в них 105 мужских душ и 124 женских. С тех пор прибавилось еще 3 семьи, так что в настоящее время всех калдьжибаевцев, желающих перейти в русское подданство, 80 семей. Все эти 80 кибиток в настоящее время летуют на верховьях Тархаты, на реках Ясатер, Джумалах и на Зерде-куле; зимовья же их расположены по нижнему течению р. Тархаты (около 30 кибиток) и по нижнему течению Чаганборгуза (около 50 кибиток).

Живут они отдельной волостью в аулах. Так как Степное положение об управлении инородцами к ним не применяется, как к иностранцам. И в своем внутреннем распоряжении они пользуются полной автономией. ... Зайсаном (волостным) становится лицо по выбору родичей без чьего-либо утверждения. Нынешний зайсан состоит в этом звании 20 лет, с 21-летнего возраста.<sup>16</sup>

Каким же был вожак казахов в Чуйской степи? Некоторые документы того времени дают тщеславную характеристику зайсана Абдулдо. Так, в высшие инстанции Томской губернии и Алтайского округа начали поступать донесения об злоупотреблениях, им чинимых. В прошении казахов, кочующих в верховьях р. Чуи в урочище Кош-Агач, написанном в 1901 г., говорилось: «Раннее до верноподданства нашего России нами управлял киргиз (казах. – М.К.) зайсан Абдулдо Калдыкин и во все управление нами он совершенно обобрал наше общество кого и чем мог; между прочим, распространил среди нашей кочевой группы грабежи, воровство и драки, посредством принятых им на жительство киргиз (казахов. - М.К.) совершивших ранее преступления в местах прежних приписок, где таковые именно ранее нас были уже в подданстве России; а некоторые лица из них привлечены Абдулдой во второй раз к присяге на верноподданство».<sup>17</sup>

Укрывая беглецов, приглашая соплеменников из Монголии и Бухтарминского края и за это взимая с них дань, «свободный зайсан» Абдулдо увеличивал численность собственных подданных, возможно одна из причин его поступков кроме скопления состояния можно считать решение проблемы для своего рода о запрете брать супруга из собственного подразделения.

В генеалогии Среднего жуза сарыкалдыки назывались среди четырех подразделений рода каратай (найманы); по другим источникам, они принадлежали к роду баганалы (найманы). Это дает основание А.Н. Самойловичу, что в период правления Абдулдо, только в Горном Алтае сформировалось новое родовое подразделение сарыкалдак (сарголдак), в результате адаптации этой группы к реальным социально-политическим условиям, с чем можно согласиться.

Наряду с родовой идентичностью в самосознании казахов Горного Алтая выделялось осознание локальной специфичности. Формирование этого уровня было связано с особенностями включения казахов в административно-территориальные и фискальные структуры российского государства и стратегиям обустройства кочевых сообществ по принципу территориальной выделенности. В сложных и природно-географических условиях высокогорного Алтая, в рамках усиливающегося режима пограничной зоны, изначальная заданность и разграниченность пастбищных угодий вели к формированию представлений об особой связи земли и людей, ее обживавших.

Сложившийся устойчивый локальный менталитет казахов высокогорной Чуйской степи проявился на деле, в трудные «перестроечные» годы в начале 1990-х, когда национальное самосознание молодой части казахов рассматривался только в лоне мнимой ойкумены казахстанской Степи, и ничем иным. Миграционные потоки в Республику Казахстан устремились по Чуйскому тракту из Кош-Агача и Монголии. Уехавшие казахи столкнулись со сложностями адаптации к экономическим и социокультурным условиям вновь обретенной родины; для многих эта проблема оказалось неразрешимой. Дискомфорт и непонимание коренных казахстанцев, чувство отчужденности привели к стремлению воссоединению семей и стала одним из главных мотивов обратной реэмиграции. Почти более 90% иммигрантов кош-агачских казахов вернулись в Горный Алтай.

. Это был переломный момент для кош-агачских казахов, которые прошли

исторический миг не без боли в душе: Возможно, пройдет еще несколько лет и кто-нибудь обозначит этот путь, как в романе «Путь Абая» М. Ауезова. Казахи в российских областях, в монгольских аймаках, китайских провинциях, да и в самой исторической родине Степи уже не «дети Абая». Дети с ментальностью возвращения к «природным истокам» остались в Чуйской степи. Не по этому ли поводу бьют тревогу в исследованиях современности ученые Казахстана: «Духовная нищета этнокультурной элиты... потеря духовной преемственности... плагиат в отношении первоисточников ... импорт «чистого» ислама и ревизия традиционной культуры казахов...».<sup>18</sup>

Языковая и культурная специфика кош-агачских казахов формировалась под воздействием иноэтничного окружения. Потенциальные возможности у этих казахов по многим параметрам современных технологических процессов жизнедеятельности намного выше, чем свои соплеменники за рубежом. Высокая степень сохранности соционормативных этических норм, семейно-бытовых и общественных культово-обрядовых традиций, а также консервация многих элементов древней культуры является для кош-агачцев высоким параметром оценки для многих «кладоискателей» современных индустриализованных сородичей. Такое богатое состояние досталось этой части казахов благодаря мирному сосуществованию теленгитов, алтайцев и казахов, их близости укладов жизни и традиционных культур. Кош-агачским социокультурным феноменом фактически можно считать то обстоятельство, которое за более столетнее совместное проживание и теленгиты и казахи в этом российском рубеже не то что сохранили этническую особенность, но и развили знания обоих языков (равное владение алт. и каз. языками), когда у других этнических групп потеря языка – проблема номер один.

В настоящее время во всех сферах жизнедеятельности юго-восточной части Горного Алтая сформировался некий культурный исторический пласт под общим географическим названием «кош-агачский», который определяет понятия: района; села; центра; местности, социума и т.д. А понятие «чуйский» (чуйцы, Эре-чуй и т.д.), которые связаны с названием центральной высокогорной артерией реки Чуи уходит в прошлое, принимая иногда лишь узконаправленный смысл.

Главный феномен «кошагачского» социокультурного пласта занимает по Л.Н. Гумилеву и Л.С. Бергу «географический ландшафт, который воздействует на организмы принудительно, заставляя все особи варьировать в определенном направлении, насколько это допускает организация вида. Тундра, лес, степь, пустыня, горы, водная среда, жизнь на островах и т.д. – все это накладывает особый отпечаток на организмы. Те виды, которые не в состоянии приспособиться, должны переселиться в другой географический ландшафт или вымереть».<sup>19</sup> Утверждая это, мы ни в коей мере не забываем о роли производительных сил и связанных с ними производственных отношений. В данном случае, в высокогорной степи на протяжении чуть больше века сложилась антропологическая общность людей под названием «кош-агачские», которые характеризуются своими этнокультурными особенностями и представляющие в основном два субэтнуса: теленгиты и кош-агачские казахи. Именно они наиболее в максимальной степени адаптировались к географическому ландшафту и приспособились к оптимальной эксплуатации природной среды.

Понятие субэтнуса, конечно это таксом ниже рангом чем этнос, но это система выделяющая внутри этноса своим стереотипом поведения и противопоставляющая себя окружению на основе взаимной комплиментарности составляющих ее членов. На лицо все факты, что кошагачские теленгиты и казахи - это прежде всего локальное неантагонистическое своеобразное отображение алтайцев и казахов (имеется в виду казахстанских и др.).

Как исследователю этнографу, антропологу мне приходилось работать по Средней Азии (Узбекистан, Казахстан и Киргизия) в сопредельных территориях Монголии и Китая. Наблюдать и описывать происходящие перемены этносов данных регионов после распада СССР представлял в научном плане большой интерес. Не вдаваясь в детали, сказал бы, что многие культурологические аспекты у этносов Средней Азии трансформировались

«чистым» арабским исламом, сразу после «перестройки» духовный голод многих был наполнен только этим смыслом и весь свет рассматривался по его спектральным лучам. Иные представители этносов впали в нетрадиционные секты – протестантов, бахаи и т.д. Такой ажиотаж закончился тем, что среднеазиатские общности во многом сохранили еще консервативность в самоидентификации, светский характер традиционного аккультурированного ислама для киргизов и казахов вернул их к своим прежним ценностям. Консерватизм кочевников Центральной Азии состоит в том, что присущее их укладу элементы мировых религий (христианство, ислам и буддизм), они допускают лишь в тех допустимых границах в виде позитивно трансформированного состояния сознания, являясь инструментом внутреннего познания, которое мы называем сакральностью.

Необходимо понять казахский народ изнутри. Проблема самоутверждения у них носит порой крайне сложный противоречивый характер, сформировавшийся в разные периоды XIX-XX веков. Это было способом против «национальной политики» царизма. Времена после смерти Аблай-хана, когда царская администрация упраздняла систему кочевой власти. Начало времени барымтачей, затем 1933 год, когда, обезумевшие от голода, люди шли к железной дороге в напрасных надеждах получить хоть кусок хлеба, в города, на подступах к которым хорошо вооруженные отряды просто-напросто расстреливали их из пулеметов и винтовок. Факты каннибализма в Средней Азии сохранились в памяти стариков. Потом 1937 год. Были репрессированы последние казахские младотюрки, почти вся интеллигенция. Многочисленные лагеря для заключенных в степях Казахстана воспитывала эту часть населения в духе подавления человеческих достоинств.

Мне знакомы их чаяния, когда современные казахские исследователи говорят: «Суверенитет раскрыл наши глаза на многое. Тринадцать лет суверенитета показали нам, что наше величие – мнимое, что наша культура – показная, а наше невежество – безбрежно. Взятничество, мздоимство и рвачество в черте многих из нас. Мы наследовали все пороки бывшей метрополии, матушки России».<sup>20</sup> Возможно, что их «работа над ошибками» воспитает новую нацию, к чему есть стремление современных казахов.

Изучая другие этносы, их культуру, традиции и быт, мы порой забываем, что рядом с нами существует такой же этнокультурный архетип людей, который мы абсолютно не изучаем (традиции и обычаи, этикет, ментальность, мировоззрение, семейно-бытовые отношения, устное народное творчество, трансформации, новации и пр.). Это - кош-агачские казахи Горного Алтая – их путь исторический не знал голода и лишений, они не потеряли еще разума.

В перспективе собранные материальные и духовные ценности своих ближайших соседей прольют свет разума для их дальних сородичей. Это не музейный экспонат, а целый живой организм со своими селективными способностями, как ценный эмбрион духовной жизни нации.

### Литература

<sup>1</sup> Валиханов Ч.Ч. Избранные произведения. - М., 1986. – С.153-154.

<sup>2</sup> Там же. – С.154.

<sup>3</sup> Там же. – С.255.

<sup>4</sup> Там же. – С.255.

<sup>5</sup> См. АВПР, ф. Зюнгорские дела; ЦГАДА, ф. Зюнгорские дела.

<sup>6</sup> Валиханов Ч.Ч. Избранные произведения. – М., 1986. - С.261.

<sup>7</sup> См. Ж-л. Тюркский мир. 1995. – С.23-45.

<sup>8</sup> Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. т.IV. Спб., 1883. - С.655.

<sup>9</sup> Там же. - С. 658-659.

<sup>10</sup> Радлов В. Из Сибири. Наука. М., 1989. – С.151.

<sup>11</sup> См.: Аранчин Ю.Л. Исторический путь тувинского народа к социализму. Новосибирск, 1982.

<sup>12</sup> См.: Самойлович А.Н. казаки Кош-Агачского аймака Ойротской автономной области// казаки. Сб. ст. антропол. Отряды казакстанской экспедиции АН СССР. Исслед. 1927г. Л.: Изд. АН СССР, 1930.

<sup>13</sup> Радлов В. Из Сибири. - С.125.

<sup>14</sup> Токарев С.А. Докапиталистические пережитки в Ойротии. Л., 1936. - С.67.

<sup>15</sup> Радлов В. Из Сибири. - С.313.

<sup>16</sup> Шангин И.П. Дневные записки в канцелярию Колывано-Воскресенского горного начальства о путешествии по Киргиз-кайсацкой степи. Барнаул, 2003. - С.152.

<sup>17</sup> ГАТО.Ф.3.Оп.4.Д.3216.Л.93-94.

<sup>18</sup> Наурузбаева З. Реальность духа// Рух-мирас. Культурологический ж-л, №1 (1) Алматы, 2004. - С.55-65.

<sup>19</sup> Гумилев Л.Н. Этносфера: история людей и история природы. С-Пб.,М., 2003.

<sup>20</sup> Асмекулов Т. Голод и война// Рух-мирас. Ж-л. №1 (8), Алматы, 2006. - С.59.

**УДК: 316.347**

**М.М. Маннапов**  
(г.Уфа, Республика Башкортостан)

## **К ВОПРОСУ О МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯХ БАШКИР С КАЗАХАМИ И УРАЛЬСКИМИ КАЗАКАМИ В СТЕПНОМ ЗАВОЛЖЬЕ (XVIII – сер. XIX вв.)**

В начале XVIII в. казахские кочевья достигали левобережья верхнего течения Ишима, верховьев р. Иртыша и озера Балхаш, среднего течения Сырдарьи, северного Приаралья и Тобола, а также бассейна р. Кара-Тургая [1]. Вынужденное изменение привычных маршрутов кочевий произошло в период массового движения к низовьям Волги калмыков, совершавших набеги на земли казахов. Потеря пастбищ принуждает казахов Старшего жуза к росту перекочевков в сторону Ташкента, Среднего жуза – к низовьям р. Чу, а Младшего жуза – к низовьям Сырдарьи и Яика [2]. О местах обитания казахских орд в начале XVIII в. отмечал Н.А.Аристов: «Вытесненные калмыками из восточных своих земель казачьи племена кочевали в это время за Балхашом в бассейнах Ишима, Нуры и Сары-Су, откуда кипчакские орды по необходимости подались к Аральскому и Каспийскому морям, а также на северо-запад, подвигая здесь алчинов и башкиров далее на запад, Оттесненные таким образом к русским границам на Ишине, Тоболе и Урале и, занимая частью земли русско-подданных башкиров и ногаев, Малая и Средняя орда вынуждены были в тридцатых годах XVIII века принять русское подданство, ожидая найти защиту от дальнейших нападений калмыков» [3]. По мнению других исследователей, казахи в конце XVI в. занимали только половину своих земель. На запад они прошли в первой половине XVIII столетия, а до тех же пор между верховьями Эмбы и Урала кочевали башкиры, а между устьями этих рек калмыки, за откочевкой которых «к башкирскому кочевью и к Сибири приблизились казахи» [4]. О кочевках башкир в районе р. Эмбы писал дореволюционный исследователь А.И.Левшин: «в конце XVII века и даже в первых годах XVIII века между верховьями Урала и Эмбы кочевали башкиры». В 1696 г. в районе Яицкого городка кочевали башкиры в количестве 1 тысячи человек, возвращавшиеся в Уфимский уезд, подверглись организованному нападению со стороны казаков [5].

До создания Новой линии (1835 г.) граница Оренбургской губернии пролегла от крепости Орской, по рекам Урал, Кидыш, Ую и носила наименование Верхней (Старой) линии, но фактически правительство России не считало эти линии границей русских и казахских земель. По карте Российской империи за 1787 г. за пограничный рубеж принята река Эмба [6]. Почему? В 1630 г. калмыцким послам запретили кочевать в Приуралье и Эмбе, мотивируя это тем, что «в башкирских вотчинах по Ембе и по Яицким вершинам не кочевали» [7]. Следовательно, источники говорят о кочевьях башкир – российских подданных в бассейне р. Эмбы, которые и были взяты за границу между Российским государством и кочевьями казахов. Царское правительство и местная администрация не настаивали на этой границе до того момента, когда земли по Уралу с XVII в. стали

принадлежать уральскому казачеству и русско-казахской границей стали считать западную границу казачьих владений.

В тяжелые «годы великого бедствия» (актабан-шубрынды) – 1723–1729 гг. под натиском джунгар казахи Младшего жуза значительно продвинулись на запад и северо-запад, приблизились к границам России [8] с двух сторон: к среднему течению р. Иртыша и к хребту Каратау и р. Эмба [9]. «Меньшая орда, дойдя до Эмбы, где была прежняя граница ее, – писал А.И.Левшин, – не остановилась, но перешла на правый берег сей реки, и достигла до Урала» [10]. Здесь они получили возможность расширить кочевья за счет земель, частично занятых калмыками, там же столкнулись с башкирами. Тем самым, к напряженным отношениям с Джунгарией присоединились столкновения с волжскими калмыками и башкирами. По сообщению самих башкир, хан Младшего жуза Абулхаир в 1730 г. кочевал от них на расстоянии месяц конной езды в районе рек Иргиз и Тургай в Северном Приаралье [11].

Близость кочевий Младшего жуза к границам Русского государства утвердила надежду в казахах о скором господстве над пастбищами на правом берегу Яика и Волги. В 1731 г. казахи Младшего жуза, войдя в состав России, стали кочевать на башкирских землях в районе рек Эмба и Яик. Глава Среднего жуза Шемяки-хана совершил нападение в районе р. Тургай на 20 тысяч башкир, считавших данную реку своей и имевших здесь кочевья. Выдержав натиск, башкиры обратили в бегство казахов и заставили их просить русское подданство.

С принятием русского подданства Абулхаир рассчитывал со временем возвратить казахские земли, захваченные джунгарами, так как видел, что башкиры под защитой Российского государства были ограждены от разорительных набегов. Принимая российское подданство, казахи Младшего жуза надеялись использовать богатые луговые пастбища между Уралом и Волгой как зимние стоянки [12]. Территория Младшего жуза к 30-м годам простиралась от р. Яика на западе до р. Тургай на востоке. Северная граница кочевий проходила по линии Оренбург – Орск, на юге она доходила до Аральского моря. Летние кочевья Младшего жуза располагались в верховьях Яика и по его левым притокам и по р. Илек. Зимние кочевья находились по рекам Камышлы-Иргиз и Таил-Иргиз, по озеру Аксакал и при урочищах Каракуль и Турнак. Зимовки простирались по р. Эмба [13].

На этой основе продолжались стычки казахов с башкирами. В апреле 1732 г., группа башкир Минской волости, отправленных для звероловства, была поймана казахами, которые отняли добычу, пленили и убили несколько человек. В октябре 1732 г. группа купеческих башкир во главе Коумом Топаровым была ограблена казахами в районе вершин Барсуки. В ноябре того же года башкиры напали на казахов Средней орды и пленили 100, а убитыми оставили – 40 казахов, отогнали 2000 лошадей и верблюдов. Причина нападения: угон скота у башкир казахами и продажа пленных детей в Хиве. Башкиры во главе с Таймас-батыром в 1733 г. разбили казахов и отобрали ханское знамя [14].

При подходе к укрепленным линиям хана, султанов и старшин, по царской инструкции, обращались с ними с почтением, и налагался запрет на их выдворение. Знатный батыр и тархан Младшего жуза Есет распорядился кочевьями поколения джетыру: зимовками рода джагабайлы по Иргизу, Ори и ее левым притокам, зимними кочевьями кердери и тама по р. Яику, в районе и ниже Яицкого городка. Большая часть табынцев кочевала в соседстве с аулами родов кердери и тама [15]. В 30–50-х годах Есет-батыр освоил район озера Каракуль и междуречье Эмбы и Яика. По соседству оказались кочевья и зимние пастбища батыра Джаныбека, располагавшиеся в Каракумах и по вершинам р. Иргиз. В 1741–1743 гг. зимовки Абулхаира располагались в районе р. Эмбы и освоены кочевья по р. Тургай, возле которой зимой 1747–1748 гг. зимовал его сын Ерали, а султан Нур-Али предпочел в том же году зимовать поближе к русским границам за р. Эмбой. [16]. Следовательно, Абулхаир и его окружение закрепили за собой право распоряжаться кочевьями по Эмбе, Илеку и Тургаю, превратив их в свою собственность. Необходимо отметить, что в 1742 г. волго-яицком междуречье, в районе локализации Малого жуза,

кочевали и башкиры во главе с Аккушем Кусебаевым, которые по возвращению сообщили представителям власти о событиях в Казахской степи [17].

Пастбища в районе Урала и Волги были особенно притягательными. Летние пастбища Младшего жуза располагались по левому берегу Яика, но эти пастбища не могли обеспечить содержания скота в зимнее время. Для казахов были необходимы удобные зимние стоянки на правом берегу Яика. По этой причине с 30-х годов XVIII в. оренбургские власти принимают меры по ограничению кочевий казахов по Яика. В соответствии с указом императрицы от 30 сентября 1742 г., 19 октября появился указ о запрещении казахам кочевать вблизи Яика. Аулы, кочевавшие в то время между Волгой и Яиком, должны были перейти на левую сторону р. Яика [18]. В суровую зиму 1748–1749 гг. к яицким форпостам прикочевало много казахов Есет-тархана, Аджибай-бия, Алтай-батыра и Арал-мурзы, которые просили пропустить их на правобережье Яика. Местная администрация разрешила казахам, кочующим вблизи русских крепостей, пользоваться пастбищами по Яику, но на перегон скота, на правый берег реки был наложен запрет. Бескормица и гибель скота были сильны перед любыми запретами и казахи с постоянством перегоняли скот на правый берег Яика. Тем самым, казахи заняли большую часть яицкой территории башкирских кочевий. [19].

В 1756 г. переход казахов на правый берег Яика царским указом был окончательно запрещен. В 1771 г. в связи с массовой откочевкой калмыков в Джунгарию земли между Яиком и Волгой в некоторой степени оказались свободными. Казахские старшины обратились к царскому правительству с просьбой отменить указ 1756 г., запрещавший казахам переходить на внутреннюю сторону и разрешить использовать эти земли под зимние пастбища. Осенью 1773 г. возобновились массовые перекочевки казахов со степной стороны на правобережье Яика. С последующих годов казахи стали пользоваться землями на правобережье для зимних стоянок. В 1782 г. правительство вновь принимает попытку урегулировать вопрос о переходе казахов Младшего жуза на правобережье Яика. В связи с переходом казахи включили степи Заволжья в район своих кочевок [20], несмотря на то, что эти территории с давних пор были исконными башкирскими землями.

С уходом калмыков в 1771 г. башкиры в массовом порядке стали возвращаться на свои старые кочевки в бассейнах рек Большой и Малый Узень, Большой и Малый Чижи и озер Сакрыль и Челкар. В 1777–1780 гг. башкиры занимали своими кочевьями территорию между Оренбургской и Самарской пограничными линиями [21]. В 1779 г. возвратились башкиры Бурзянской волости Ногайской дороги команды Кинзябулата Алкашева, кочевавшие в Среднем жузе во владениях Худайменды. В 1782 г. в районе Самарской дистанции по обеим сторонам рек Самара, Тигеля, Кундурчи, Чагана и Камелика кочевали башкиры рода бушман-кипчак [22]. При соприкосновении с казахами стали обостряться башкиро-казахские отношения. В 1787 г. казахи Эрали султана собирались напасть на башкир для учинения баранты, а зимой 1793 г. люди башкирского старшины Буранбая захватили 2000 голов лошадей у живущих на р. Урал казахов из рода Жагалбайлы. В 1794 г. башкиры угнали с берега р. Туманчи лошадей, принадлежавших Глеуша из рода Алаша и Алисары из рода Берш, в районе урочища Кзыл-Яр; и еще 100 голов лошадей, принадлежавших тому же роду Берш возле Астрахани. Башкир Шибай Бекбау захватил у Тотай батыра 1500 голов лошадей [23].

Для предотвращения башкиро-казахских конфликтов в 1788 г. была учреждена кордонная стража по линии от Иргиза через Большой и Малый Узень до берегов Каспийского моря. Казахи ожидали передачи ряда мест для кочевий, начиная от крепости Индерских гор вверх по Большой Узень до самого Иргиза, но на данной территории компактно проживало казачество Уральского войска и башкиры. Казахам были отведены кочевья ближе к Каспийскому морю, так как оренбургская администрация предоставила калмыкам кочевья от р. Большой Узень до р. Иргиз [24].

В 1795–1796 гг. у казахов, зимовавших по Сырдарье, Сагызу и Эмбе, погибло от страшного джута огромное количество скота и казахи Младшего жуза стали переходить

внутреннюю сторону и захватывать земли для кочевков. По этой причине вновь обострились башкиро-казахские отношения. В 1797 г. башкиры под предводительством кантонных начальников Бурангула Куватова и Аккула Биктемирова отогнали у казахов скот. Осенью 1800 г. у рода Алимуды башкиры вновь отогнали 2000 лошадей; в 1802 г. башкиры угнали более 3000 разного рода рогатого скота.

В 1799 г. султан Букей обратился к астраханскому военному губернатору Кноррингу и просил разрешения перейти на территорию между Уралом и Волгой на «вечные кочевки». 11 марта 1801 г. последовал рескрипт императора Павла I, что султан Букей может кочевать там, «где пожелает». По положению от 19 мая 1806 г. казахам разрешили кочевать от р. Узень до горы Богды и от горы через Чапчачи на ватагу Дудатскую или Телепневу до моря [25]. Переселение казахов на пустующие земли между низовьями Урала и Волги повысило интерес к этим землям. По этой причине данные участки продолжительное время были объектами споров между башкирами, казахами и казаками.

Образование казацких поселений на р. Яик относят к 1580 г. [26], а с увеличением численности казаки стали заселяться по рекам Чаган, Узень, Чижи и владели землями до окончательного поселения башкир и появления кочевков казахов в конце XVIII в. В 1796 г. казаки просили Государственную Военную коллегия об отмежевании их земель, и в соответствии с распоряжением Правительствующего Сената специальная комиссия во главе с генерал-майором Черкасовым произвела размежевание этих земель. В 1796 г. башкиры из Оренбургской губернии поселились Саратовской при вершинах р. Малого Узенья вблизи села Чертанлы, а через три года перешли жить к р. Большому Узеню, по озеру Сакрылу, по урочищам Сакрыльской, Кабанской и при порогах; а уральские казаки проживали по большей части по Малому Узеню и владели территорией между рек Узень и с момента прихода башкир, совместно производили рыболовство по указанным водоемам. В 1822–1823 гг. башкиры перестали допускать казаков к рыболовству и сенокосению. В связи с обострившимся земельным конфликтом правительственные указы от 15 марта 1788 г., 24 января 1810 г., 7 декабря 1803 г. и 24 сентября 1806 г. дали право башкирам и уральским казакам владеть совместно территорией вблизи рек Большой и Малый Узень [27].

В 1806 г. башкиры перешли из Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии в Саратовскую и заняли некоторые урочища, расположенные у р. Б. и М. Узень, а также образовали поселения Хасяново, Кучакбаево, Янабердино и Кустяново [28]. Тем самым башкиры выразили недовольство действиями уральских казаков, пытавшихся в период межевания закрепить за Уральским Войском земельные угодья по рекам Большой и Малый Узень [29]. В 1810 г. уральские казаки начали судебный процесс по земельному спору в бассейне рек Б. и М. Узень и для разрешения проблемы были направлены землемеры межевых контор Саратовской и Оренбургской губерний, но отвод этот не был закончен, так как началась Отечественная война 1812 г. [30].

В 1813 г. с продвижением линии форпостов с Большого на Малый Узень башкиры лишались права кочевать на своих землях. В 1815 г. уральские казаки прибыли в земельные владения башкир, произвели над ними побои, изгнали их с местожительства, сожгли землянки и устроили на башкирских землях форпосты – Обинский, Вербовой и Таловой.

В 1815–1818 гг. по ходатайству походного старшины Алтынбая Худайшукурова, башкирам было разрешено владеть урочищами ниже Обинской межи, вверх по р. Малый Узень до границы Саратовской губернии, по обе стороны р. Большой Узень, урочища Кабанья канава и Сакрыльское озеро [31]. В августе 1816 г. башкиры кочевали в долине рек Б. и М. Узень и занимались сенокосением, летом 1818 г. на земельной территории Обинского форпоста (выше порогов на Кабанской канаве) построены три землянки, а луга между реками Б. и М. Узень, отданы казахам для пастбища, а сами были заняты рыболовством [32].

В 1815 г., в результате обострившегося земельного спора между башкирами и казаками, решение Бузулукского земского исправника было принято в пользу казаков

Уральского войска, а Саратовская Казенная палата оставила за башкирами занятые ими земли до решения вопроса о жалованных башкирских грамотах в Межевом Департаменте. По мнению следователя Бузулукского уездного судьи Путилова, «живущие в указанных форпостах казаки при р. Малый Узень владеют таким количеством лугов и пастбищ, что этим не довольствуясь, стремятся башкир лишить всего, что только может служить к продолжению их кочевой жизни». По этой причине казаки захватили лучшие земли, лежащие по рекам Малый и Большой Узень – при порогах Кабаньей канавы и озере Сакрыль. В мае 1821 г. башкиры кочевали аулами ниже Сакрыла по канавам, а другие вблизи Абинского форпоста, где расположились места их сенокосов. В июле 1821 г. казаки есаула Бородина учинили разгром 12 домов в башкирских деревнях Юмагузино и Баисово, но, несмотря на происшествие, в ноябре 1821 г. башкиры зимовали вблизи озера Сакрыль. В августе 1822 г. башкиры устроили землянки вблизи Таловского форпоста, часть башкир, кочевала и занималось сенокосением в районе реки Средние Чижи.

Обстановка в районе спорных территорий стала напряженной. В январе 1822 г. по просьбе поверенного от башкир Рахимкула Байгузина, уральским казакам предписывалось воздержаться от насилия и самоуправства. В апреле 1822 г. есаул Бородин угрожал расправами прапорщику Худайшукурова в случае не удержания башкир от хлебопашества и кочевания на спорной территории. В августе 1823 г. доверители башкир деревень Хасяново, Кучукбаево, Янабердиново и Кустяново при подписании обязательства по решению спорного отвода требовали, чтобы казаки, проживающие в форпостах по Малому Узеню, не пасли свой скот на порогах Кабаньей канавы и Сакрыльского озера [33].

5 марта 1825 г. Оренбургская Межевая контора вынесла решение о предоставлении спорной территории казакам Уральского войска. К большому сожалению, данное решение не было объявлено башкирам. С получением данного решения Уральская войсковая канцелярия обратилась к Оренбургскому военному губернатору о том, что башкиры незаконно пользуются землями войска. В том же году Бузулукскому земскому суду было предписано сослать башкир обратно на собственные земли, а при оказании сопротивления было предписано поступать с ними, как с государственными преступниками. Следуя инструкции, вооруженные уральские казаки во главе с заседателем Бузулукского суда Нечаевым произвели принудительное выселение башкир, которое сопровождалось с грабежом и насилием. В ноябре месяце указанного года казаки совершили нападение на башкир, кочевавших в степи. При попытке грабежа башкиры оказали сопротивление, в результате которого был убит башкир Кунакбай Адильбаев [34].

В ноябре 1826 г. Правительствующий Сенат дело о спорной территории решил в пользу казаков Уральского казачьего войска [35]. В июле 1827 г. сельский заседатель Саратовского земского суда Попов обманным путем завладел подписями башкир о согласии решения Сената в пользу казаков. Вскоре поверенный башкир Байгузин подал прошение в Сенат об уничтожении подписки башкир и об отмене неправильного решения. В феврале 1828 г. Сенат предписал закончить следствие, а башкиры потребовали апелляцию спорного дела. 8 декабря 1831 г. решение Сената было направлено в Саратовское губернское правление, в котором излагалось решение по спорному делу башкир с уральскими казаками. Согласно данному решению, спорные земли оставлены за уральскими казаками, а башкир предписали выслать из пределов Саратовского уезда [36]. Данное выселение не произошло в связи с причислением башкир к Уральскому казачьему войску в 1832 г.

В результате земельного спора между башкирами и казаками, доступ казакам в бассейн рек Б. и М. Узень был закрыт, так как «российские люди и башкирские общины отобрали у нас все упомянутые Нарын-пески» [37]. В 1828 г. чиновником оренбургской пограничной комиссии Ларионовым была уточнена межа Букеевской орды с Саратовской губернией – от горы Большой Богдо по старой кордонной дорогой и границей Саратовской губернии. Эти земли являлись спорными между казаками и уральскими казаками. Спорными оказались и земли в районе Рын-песков, между реками Большой и Малый Узень и Камыш-Самарскими озерами. В 1828 г. астраханский землемер Петухов провел

между Букеевской орды с уральскими казаками по р. Большой Узень, через Камыш-Самарские озера и р. Малый Узень до р. Курхай. Уральские казаки этот участок считали своим, так как здесь были построены форпосты – Еленинский, Мокринский, Абинский, Дербовский, и Таловский. Астраханский гражданский губернатор от имени специальной комиссии, созданной в Астрахани для наделения кочующих народов землями, подтвердил необоснованность притязаний казаков Уральского войска.

Вплоть до 1883 г. уральские казаки не имели никаких законных прав на левый берег Урала, хотя казаки и утверждали, что в силу старинных привилегий река Яик предоставлена им в полное распоряжение [38]. Необходимо отметить, что уральские казаки в ходе длительного земельного спора с башкирами, вместо царских грамот представляли переписку с Саратовской Казенной Палатой и промеморию Саратовской Рыбной Конторы как доказательство на право владения реками Б. и М. Узень [39].

Таким образом, в XVII–XVIII вв., в связи с принятием русского подданства калмыков, территория расселения башкирских племен в Степном Заволжье значительно сократилась до бассейнов рек Узень и Чижи. В указанный период казахские кочевья располагались за Балхашом в бассейнах Ишима, Нуры и Сары-Су, но под натиском джунгар произошло вынужденное изменение привычных маршрутов кочевий и казахи достигли реки Урала. С принятием российского подданства казахи Младшего жуза надеялись использовать богатые луговые пастбища между Уралом и Волгой как зимние стоянки, но получили возможность расширить кочевья за счет башкирских земель. На этой почве происходили башкиро-казахские столкновения. В то же время заселение казахов на территории между Уралом и Волгой вызвало повышение ценности этих земель, что повлекло длительные земельные конфликты между башкирами и казаками, казаками и казаками. В результате обострения земельной проблемы с уральскими казаками башкиры стали вытесняться с бассейнов рек Узень и Чижи. В связи с причислением башкир к Уральскому казачьему войску в 1832 г. данное выселение не произошло.

### Литература

1. Сабырханов А. К истории земельных отношения Казахстана в XVIII веке // Казахстан в XV – XVIII веках. А.-А., 1969. С.76; Сабырханов А. Некоторые вопросы формирования этнической территории казахского народа (XVIII в.) // Вестник Академии Наук Казахской ССР. № 3. 1977. с.63.
2. Басин В.Я. Казахстан в системе внешней политики России в первой половине 18 века // Казахстан в XV – XVIII веках. А.-А., 1969. с.76; Басин В.Я., Бекмаханова Н.Е. Некоторые историко-географические сведения о размежевании Младшего Жуза в XVIII – первой половине XIX в. // Известия АН Казахской ССР, серия общественная, 1970, № 5. с.48; Преображенская П.С. Из истории русско-калмыцких отношений в 50-60-х годах XVII века // Записки Калмыцкого научно-исследовательский институт языка, литература и истории при Совете Министров Калмыцкой АССР. Вып.1. 1960. с.50.
3. Аристов Н.А. Заметки об этническом составе турецких племен и народностей и сведения об их численности // Живая старина. Вып. III и IV. СПб., 1896. с.316.
4. Бородин А.В. Человек с историко-колониационной точки зрения. // Россия. Астраханский край. Т.12. Ч.14. Петроград. 1923. с.6; Записки Западно-Сибирского отделения ИРГО. Кн. III. Омск. 1881. с.2-3.
5. История казачества Азиатской России. Т.1. Екатеринбург, 1995. с.124.
6. Рябинин А. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Уральское казачье войско. Ч. I-II. СПб. 1889.
7. Материалы по истории русско-монгольских отношений. М., 1959. с.159.
8. Сыбырханов А. Земельный вопрос в Младшем жузе во второй половине XVIII в. (О предпосылках участия казахов в крестьянской войне 1773 - 1775 гг.) // Известия Академии Наук Казахской ССР. Серия общественная. Вып. 2. 1977. с.55.
9. Сулейманов Б.С., Басин В.Я. Казахстан в составе России в XVIII - начале XIX вв. А.-А. 1981. с.31.

10. Левшин А.И. Описание киргиз-кайсацких или киргиз-казацких орд и степей. Ч. II. СПб., 1832. с.70-72.

11. Казахско-русские отношения в XVI – XVIII веках (Сборник документов и материалов). – А.-А., 1961.. с.36; Сулейманов Б.С., Басин В.Я. Указ. соч. с.40.

12. Казахско-русские отношения в XVI – XVIII веках. с.49,107,366; Красный архив. 1938. Т.2. с.134.

13. Басин В.Я. О русско-казахских дипломатических отношениях в начале XVIII в. // Известия Академии Наук Казахской ССР. Серия общественная. Вып.5. 1965. с.47-48.

14. Казахско-русские отношения в XVI – XVIII веках. с.45,71,80,83,108.

15. Левшин А.И. Описание киргиз-кайсацких или киргиз-казацких орд и степей. Ч. III. СПб. 1832. с.15-16; Сабырханов А. Указ. соч. с.206,542.

16. Казахско-русские отношения в XVI – XVIII веках. с.130-131,290; Сабырханов А. К истории земельных отношения. с.153,155,156.

17. Казахско-русские отношения в XVI – XVIII веках. с.203-204; Сыбырханов А. Земельный вопрос...с.57.

18. Аполлова Н.Г. Присоединение Младшего жуза к России в 30-х годах XVIII в. // Известия Академии Наук Казахской ССР. Серия историческая. № 49. Вып. 4. 1948. с.67,70; Сулейманов Б.С., Басин В.Я. Указ. соч. с.63.

19. Сабырханов А. Земельная политика царского правительства в Младшем Жузе во второй половине XVIII века. // Известия Академии Наук Казахской ССР. Серия общественная. Вып. 2. 1968. с.40-42.

20. Материалы по истории Казахской ССР (1785 – 1828). М., Л., 1940. Т.4. с.22,182,493.

21. Асфандияров А.З., Асфандиярова К.М. История башкирских деревень Саратовской и Самарской областей Российской Федерации. Кн.10. Уфа, 2002..14; Государственный Архив Оренбургской области (далее – ГАОО). Ф.3. Оп.1. Д.186, 194; Полевые записи 1995-2003 гг.

22. ГАОО. Ф.3. Оп.1. Д.201. л.470-470об.; Казахско-русские отношения в XVIII – XIX веках (1771 – 1867 гг.). Сборник документов и материалов. А.-А., 1964. с.97.

23. Материалы по истории Казахской ССР. Т.4. с.123,168.

24. Материалы по истории Казахской ССР. Т.4. с.183-184; Рязанов А.Ф. Сорок лет борьбы за национальную независимость казахского народа (1797 – 1838) // Труды общества изучения Казахстана. Т.7. Вып.2 Кызыл-Орда. 1926. с.180.

25. Материалы по истории Казахской ССР. Т.4. с.186, 187, 201, 202, 213, 256.

26. Витевский В.Н. Происхождение Уральского войска // Древняя и новая Россия. 1878. № 7-8.

27. Центральный Государственный Исторический Архив Республики Башкортостан (далее - ЦГИА РБ). Ф. И-1. Оп. 1. Д. 432. л.61,66.

28. Ден В.Э. Население России по пятой ревизии. Т. 1. М., 1902. с.204; ЦГИА РБ. Ф. И-1. Оп.1. Д.432. л.32.

29. Акманов А.И. Башкирское землевладение в XIX – начале XX вв. Учебное пособие. Уфа, 2000. с.39.

30. Ден В.Э. Указ. соч. с.204; Научный Архив Саратовского областного музея краеведения (далее – НА СОМК). Ф.10. Оп.1. Д.168. л.38.

31. Аполлова Н.Г. Экономические и политические связи Казахстана с Россией в XVIII – начале XIX в. М., 1960. с.362; ЦГИА РБ. Ф. И-1. Оп.1. Д.432. л.49об.,58,68об.

32. ЦГИА РБ. Ф. И-1. Оп.1. Д.432. л.17,31.

33. ЦГИА РБ. Ф. И-1. Оп.1. Д.432. л.58.

34. Научный Архив Саратовского областного музея краеведения (далее - НА СОМК). Ф.10. Оп.1. Д.168. л.39-40.

35. Акманов А.И. Указ. соч. с.39.

36. НА СОМК. Ф.10. Оп.1. Д.168. л.41-44.

37. Материалы по истории Казахской ССР. с.434.

38. Бекмаханова Н.Е. Формирование многонационального населения Казахстана и северной Киргизии. Последняя четверть XVIII – 60 гг. XIX в. М., 1980. с.101-103.

39. Герасимова Э.И. Уральск. Исторический очерк (1613 – 1917 гг.). – А.-А., 1969. С. 21.

**РУССКИЕ КРЕПОСТНЫЕ КРЕСТЬЯНЕ НА ЗАВОДАХ  
И.Б.ТВЕРДЫШЕВА И И. С. МЯСНИКОВА В 40-х - 90-х гг. XVIII в.**

Промышленность на Южном Урале была обязана своим существованием русским крестьянам. Все железоделательные и медеплавильные заводы, которыми так славился Южный Урал в XVIII и первой половине XIX вв., держались главным образом на труде русских крестьян<sup>1</sup>.

Для уяснения положения дела по снабжению заводов рабочими людьми приведём выписку из указа Берг-Коллегии: «по прошению заводчика Твердышева и по определению Берг-Коллегии от 31 мая 1744 года для лучшего и скорейшего того (Воскресенского) завода произведения в покупку людей до 400 душ позволение дано» до прошлого 1752 года мая 13 дня по определению Берг-Коллегии, а по представлениям Т.С. Неплюева и заводчика Твердышева доношениям позволено купить ему к его медным заводам, для лучшего и скорейшего произведения и для обучения в мастерства людей и крестьян мужского пола до 1200 душ<sup>2</sup>.

Наилучшей же рабочей силой в глазах заводчиков были крепостные: их можно было переводить с завода на завод, обучать по своему мастерству, посылать на любые работы и, главное, платить минимальную заработную плату. В соответствии с этим и правительство меняет курс своей политики в этом вопросе. В сентябре 1752 года Берг-Коллегия повелела заводчикам покупать крепостных крестьян и тем освобождаться от приписных, «которые потребны для размножения казённых заводов»<sup>3</sup>.

Первая сводная ведомость, в которой было отражено промышленное хозяйство Твердышева и Мясникова, относится к 1756 году. К этому времени Сибирские купцы владели четырьмя медеплавильными заводами, 1078 душами купленных крестьян и 30 душами, отданными во время второй ревизии. Характерно, что годных к работе из них было 514 человек, в то время как в штате четырёх заводов значилось 645 человек. На этом этапе развития промышленного хозяйства Твердышев и Мясников пользовались даже на основных работах трудом мастеровых не только из числа посессионных крестьян, но и наёмных. Вспомогательные работы, полностью выполняли наёмные, число которых было велико и колебалось в зависимости от времени года от 1300 до 4120 человек на заготовке дров, руды, выжиге угля и от 1150 до 2700 человек на транспортных работах.

Хозяйство Твердышева и Мясникова в эти годы развивалось столь бурно, что ведомость, составленная год спустя, уже зарегистрировала в нём существенные изменения. В 1757 году был пущен начатый строительством в 1756 году Катав-Ивановский доменный и передельный завод. Кроме того, Твердышев и Мясников приступили к постройке пятого медеплавильного завода – Верхоторского. Таким образом, объём работы в хозяйстве «компанейщиков» значительно увеличился. Общая численность штатных работных и мастеровых людей увеличилась незначительно - на пяти заводах их стало в 1757 году 684 человек вместо 645 человек в 1756 году. Вновь построенный Катав-Ивановский завод, на котором числилось 98 мастеровых и управителей, был частично укомплектован за счёт других заводов. Так, на Воскресенском заводе в 1756 году значилось 190 мастеровых, работных и управителей, а в 1757 году там осталось только 177, на Преображенском – соответственно 162 и 138 человек.

Годы, предшествовавшие составлению ведомости 1761 года, были временем энергичного строительства новых заводов. Компаньоны владели уже пятью действовавшими медеплавильными заводами с 26 печами и одним доменным и передельным; три железоделательных завода находились в стадии строительства. Не менее

энергично Твердышев и Мясников занимались скупкой крестьян<sup>4</sup>. Твердышев и Мясников обратились с просьбой «для исправления при оных всяких работ и мастерства, покупать в число указной пропорции крестьян с землями и без земель»<sup>5</sup>.

Указом 6 ноября 1758 года Сенат удовлетворил все требования Твердышева. Ему было разрешено покупать крестьян, из расчёта по 150 дворов к домне и по 30 дворов к каждому из построенных молотов «как порознь, так и селами», считая, что годных к работе, т.е. в возрасте от 15 до 60 лет.

Заботу Твердышева об увеличении покупки крестьян к своим заводам надо признать своевременной, ибо ведомость 1761 года зарегистрировала на девяти заводах Твердышева и Мясникова 6908 купленных крестьян, т.е. больше, чем ему надлежало иметь по старым нормам. Сверх того, они использовали 137 душ, отданных «по указу правительствующего Сената в 1758 году в мастерства и работы во всегдашнее содержание». Штат рабочих на всех заводах, включая и недостроенные, составлял теперь 1082 человек, вместо 684 человек в 1757 году, т.е. увеличился в 1,6 раза, в то время как численность посессионных крестьян возросла в 6,4 раза. Теперь уже посессионных крестьян использовали не только на внутризаводских работах, но и частично на вспомогательных.

30 сентября 1758 года И.Б. Твердышев и И.С. Мясников «за тщательное ими оных заводов произведение и принесение казённой и государственной прибыли» были пожалованы императрицей коллежскими асессорами. Симбирские купцы стали потомственными дворянами<sup>6</sup>.

К 1762 году, когда вышел указ о запрещении заводчикам недворянского происхождения покупать крепостных крестьян, они уже стали владельцами тысяч крепостных душ<sup>7</sup>.

По данным заводских ведомостей за 1762–1763 гг., общее число мужских ревизских душ составило 7576, из них:

Купленных крепостных, переведённых на заводы	7153
Переданных по указу 1758 года непомнящих родства	133
Добровольно приписавшихся из недействительных церковников и закреплённых за заводами по указу 1763 года	2
Купленных крестьян, но не переведённых на заводы	288

Следовательно, непосредственно при заводах числилось 7288 душ м.п.

Указанный состав рабочей силы существенно не изменился и перед Крестьянской войной 1773–1775 гг.

Кадры квалифицированной рабочей силы комплектовались в основном из тех же купленных крепостных.

В 1761 году из числа купленных крестьян было переведено «з семьями, з жёнами и з детьми мужска полу больших и малых около 1500 душ, а в переводе де достальных старание прилагается». К 1763 году было переведено 7153 душ м.п. В особенности много крепостных крестьян было куплено и переведено из Симбирского (3335 душ м.п.) и Арзамасской (2277 душ м.п.) уездов<sup>xxv</sup>.

И.И. Лепёхин, посетивший заводы Твердышева и Мясникова в 1770 году, отметил, что вспомогательные работы «отправляются резко вольнонаёмными, а большею частию крестьянами, на заводах поселёнными, под именем их сродственниками»<sup>xxv</sup>.

Кадры квалифицированных рабочих формировались необычно быстро.

В 1756 году на заводах (Воскресенском, Преображенском, Богоявленском и

Архангельском) было занято 374 человека мастеровых, а в 1757 году при пяти заводах 604 человека<sup>xxv</sup>.

В штате заводов 1757 года, кроме мастеровых, было 74 человека служащих. Следовательно, весь заводской штат состоял из 678 человек. В 1759 году при 9 заводах число мастеровых составило 1082 человека<sup>xxv</sup>.

К началу крестьянской войны под руководством Е.Пугачёва на 10 заводах Твердышева было 1765 мастеровых, подмастерьев и работников из числа посессионных крестьян и отданных по указу<sup>xxv</sup>. Мастеровые были заняты в основных производственных процессах. Все вспомогательные работы (рубка дров, жжение угля, возка угля, руды и т.д.) выполнялись вольнонаёмными. В отдельные годы количество вольнонаёмных было от 3500 до 6500 человек<sup>xxv</sup>.

Только один завод Твердышева – Покровский – работал исключительно на вольнонаёмном труде. В ревизии 1763 года зарегистрировано при этом заводе вольнонаёмных 393 человека. Абсолютное большинство из них вышло из Поволжья, а именно:

Из Казанского уезда	87
Из Симбирского уезда	27
Из Арзамасского уезда	19
Из Хлыновского уезда	46
Из Чебоксарского уезда	2
Из Оренбургской губернии	6
Из Свияжского уезда	60
Нижегородского уезда	2
Уржумского уезда	31
Котельницкого уезда	12
Слободского уезда	1

По своему социальному положению они были преимущественно государственными крестьянами. Из других социальных групп было немного: из ремесленников (цеховых) – 1, из посадских – 51, из купцов – 2 человека<sup>xxv</sup>. По национальной принадлежности это были в основном русские. Отмечены также ясашные крестьяне из чуваш, новокрещённых татар<sup>xxv</sup>.

Таким образом, к началу Крестьянской войны 1773-1775 гг. на заводах Твердышева и Мясникова сложились значительные кадры постоянной квалифицированной рабочей силы, которые и составили затем главное ядро участников движения. Мастеровые и работные люди Твердышева и Мясникова приняли активное участие в восстании Е.И. Пугачёва. После восстания осталось всего заводского населения 12249 человек<sup>xxv</sup>

В 1777 году в отчётной ведомости число мужских душ, находящихся в наличии при заводах, показано несколько больше, чем в 1775 году, а именно: работоспособных и неработоспособных из купленных крестьян – 5376, непомнящих родства, отданных по указу 1758 года – 91. Всего 5467 душ м.п., в том числе мастеровых приказчиков и заводских служащих 1761 человек.

В отчёте за 1779 год число мужских душ, находящихся при заводах, показано то же, что в 1777 году. Однако количество мастеровых вместе с приказчиками и служащими резко увеличилось, их стало – 2297. К 1790 году состав рабочей силы не изменился. В 1782 году на 10 заводах Твердышева и Мясникова, по данным Граматчикова, значилось купленных крестьян и отданных по указу 8674 душ м.п., из них 1733 мастеровых. Их распределение по заводам было таково:

Заводы	Собственных купленных крестьян	Отданных по указу	Из общего числа мастеровых
Воскресенский	1618	86	340
Верхоторский	468	-	120
Белорецкий	871	-	145
Архангельский	491	-	140
Юрюзанский	675	-	106
Катав-Ивановский	1275	-	200
Усть-Катавский	444	-	105
Богоявленский	1158	-	250
Преображенский	509	-	160
Симский	1165	-	167

Сведения за 1783 год вновь повторяют данные о рабочей силе за 1779 и 1780 гг.<sup>xxv</sup>.

В последнее десятилетие XVIII века количество мужских душ на заводах наследников Твердышева резко увеличилось. По генеральному описанию Берг-Коллегии 1797 года при заводах числилось 12704 душ м.п.<sup>xxv</sup> Более подробные сведения о составе рабочей силы 1797–1798 гг. представлены в отчётной ведомости Оренбургского горного начальства. (Таблица 2)

Таблица 2.

Название завода	Купленных крепостных крестьян ( по V ревизии) на 1797 год			Мастеровых и работных людей из купленных крестьян и отданных по указам на 1798 г.
	Находящихся в черных работах	Мастеровых	Всего	
Верхоторский	1037	66	1103	1097
Воскресенский	1179	97	1276	1375
Богоявленский	860	121	981	981
Архангельский	1089	74	1163	1016
Катав-Ивановский, Усть-Катавский	1413	255	1662	1668
Симский	2253	225	2478	2478
Юрюзанский	1108	204	1312	1830
Белорецкий	2539	184	2723	2723
Всего	11478	1226	12704	13168

К общему числу за 1797 год купленных крестьян следует добавить 99 душ «непомнящих родства и помещиков, находящихся при Воскресенском заводе. Следовательно, всего мастеровых и чернорабочих в 1797 году было 12803 душ м.п. В 1798 году их число достигло 13168 душ м.п.

В 1799 году при 9 заводах наследников Твердышева и Мясникова было занято непосредственно в заводских работах 8109 человек, из них: 1716 мастеровых и 6403 чернорабочих.

На заводах Твердышева и Мясникова в последний четверти XVIII в. по-прежнему использовали вольнонаёмный труд. Однако после Крестьянской войны заводчики в поисках наёмных работников встретились с большими трудностями.

В 1799 году только пять заводов Твердышева и Мясникова показали наличие вольнонаёмных людей, и то в малом количестве. Так, на Верхоторском заводе было 50 человек вольнонаёмных, на Богоявленском – 60 человек<sup>xxv</sup>.

Сокращение вольнонаёмного труда компенсировалось заводчиками за счёт усиления эксплуатации крепостных людей. Теперь наряду с мужчинами на заводах всё чаще использовался женский труд.

Так, например, в 1779 году на Юрюзанском заводе работало 503 женщин, Белорецком – 178, Катав-Ивановском – 303<sup>xxv</sup>.

Рассмотрим штат рабочих, занятых в основном процессе производства, на примере отдельных заводов. Количество мастеров, подмастерьев и работников зависело от числа медеплавильных печей и домен. Вот каков, например, был штат на Архангельском медеплавильном заводе:

При одной медеплавильной печи находилось: мастеров – 1, плавильщиков – 2, засыпщиков – 2, работников – 2;

При очистке чёрной меди: мастеров – 3, подмастерьев – 3.

На разливе меди особых рабочих не было. Эту работу выполняли те же мастера и подмастерья, что и на сплейс-оффене. К ним на помощь давали простых работников.

При расковке меди работало: мастеров – 2, подмастерьев 2, работников – 2.

Штат рабочих железоделательных заводов наиболее полно представлен по Катав-Ивановскому заводу, а именно:

При одной доменной печи:

Надзиратель плавки – 1, мастер старший – 1, подмастерьев – 3, работников – 3, засыпщиков – 2, углевозов с лошадьми – 2, с ними пеших – 2, рудовозов с лошадьми – 1, с ними пеших – 1, рудобойцев – 6, соковозов с лошадьми – 1;

При ковке железа:

Мастеров – 2, подмастерьев – 2, работников – 2.

Продолжительность рабочего дня определялась по профессиям и характеру производства. Вот, например, каков был рабочий день мастеровых и рабочих людей на железоделательных заводах. Надзиратель и старший мастер находились при домне «непреречно», меняясь иногда посуточно. Подмастерья и работники работали в три смены. Их смена определялась по шихтам. В сутки было 3 шихты, каждая по 8 часов. Поэтому рабочий день подмастерьев и работников продолжалась в смену 8 часов. Засыпщики, углевозы и пешие работники работали по полусуткам (12 часов), рудовозы и соковозы – суточно. Рабочих дней в году обычно было не более 250. Оплата труда мастеровых и рабочих людей производилась сдельно и поденно<sup>xxv</sup>

Плавильщики на медеплавильных заводах получали сдельную плату по 4 копейки с пуда чёрной меди. Засыпщики и работники – по 7 копейки в день.

Оплата труда медеплавильных мастеров зависела от числа действующих печей и количества выплавленной меди. Когда работала одна печь, медеплавильный мастер получал по деньге с пуда, при действии двух печей – по копейке с пуда, трёх печей – по 3 полушки с пуда.

Оплата рабочих, занятых при очистке меди, была сдельной – по 2 копейки за пуд чистой штыковой меди. Из общей суммы, полученной за чистую медь, выдавалось подмастерьям и работникам по 7 копейки за день. Остальная сумма делилась между мастерами<sup>xxv</sup>

Оплата труда рабочих железоделательных заводов распределялась несколько иначе.

При домне:

Надзирателю плавки платили 30 рублей в год; старшему мастеру 48 рублей в год; подмастерьям – 8 копейки в день; углевозам, соковозам и рудовозам, с лошастью 12 копейки в день; при них занятым пешим 7 копейки в день; рудобойцам (малолеткам) 3 копейки в день.

Оплата труда рабочих, занятых при расковке железа, была сдельной. За обыкновенное полосовое железо платили: мастеру 3, подмастерью – 1, работнику – 1 копейку за пуд.

За сортовое железо выдавалось: мастеру – 4, подмастерью – 2, работнику – 1, копейки за пуд.

Ковка железа производилась мастерами «аккордно».

Если мастер выкует положенное количество железа, то получает полную зарплату; в случае же недоковки, за «излишне сожжённый чугун» у него вычитали из заработка по 10

копеек за каждый пуд. За излишний же приков ему платили по 10 копеек за пуд<sup>xxv</sup>.

Таким образом, состав рабочей силы на заводах Твердышева и Мясникова в XVIII в. свидетельствует о том, что основные кадры рабочих составляли купленные крепостные крестьяне. Из них комплектовались кадры мастеровых и работных людей. Крепостной труд продолжал господствовать на заводах Твердышева и Мясникова. Но кроме крепостных рабочих использовался и труд вольнонаёмных людей. Особенно большое место он занимал в 50-60-х гг. XVIII в., до начала Крестьянской войны 1773–1775 гг.

Первая сводная ведомость, в которой было отражено промышленное хозяйство Твердышева и Мясникова, относится к 1756 году. К этому времени Симбирские купцы владели четырьмя медеплавильными заводами, 1078 душами купленных крестьян и 30 душами, отданными во время второй ревизии.

Кадры квалифицированной рабочей силы комплектовались в основном из тех же купленных крепостных.

По своему социальному положению они были преимущественно государственными крестьянами. В 1777 году их число составляло всего 5467 душ м.п., в том числе мастеровых приказчиков и заводских служащих 1761 человек.

В 1782 году на 10 заводах Твердышева и Мясникова, по данным Граматчикова, значилось купленных крестьян и отданных по указу 8674 душ м.п., из них 1733 мастеровых. В последнее десятилетие XVIII века количество мужских душ на заводах наследников Твердышева резко увеличилось. По генеральному описанию Берг-Коллегии 1797 года при заводах числилось 12704 душ м.п.

В 1799 году при 9 заводах наследников Твердышева и Мясникова было занято непосредственно в заводских работах 8109 человек, из них: 1716 мастеровых и 6403 чернорабочих.

Продолжительность рабочего дня определялась по профессиям и характеру производства. Надзиратель и старший мастер находились при домне «непрерывно», меняясь иногда посуточно. Подмастерья и работники работали в три смены. Их смена определялась по шихтам. В сутки было 3 шихты, каждая по 8 часов. Поэтому рабочий день подмастерьев и работников продолжался в смену 8 часов. Засыпщики, углевозы и пешие работники работали по полусуткам (12 часов), рудовозы и соковозы – суточно. Рабочих дней в году обычно было не более 250. Оплата труда мастеровых и работных людей производилась сдельно и поденно Плавильщики на медеплавильных заводах получали сдельную плату по 4 копейки с пуда чёрной меди. Засыпщики и работники – по 7 копеек в день.

### Литература

<sup>1</sup> Тарасов Ю.М. Русская крестьянская колонизация Южного Урала. Вторая половина XVII – первая половина XIX вв. М., 1984. С. 140.

<sup>2</sup> Горные заводы, рудники и месторождения полезных ископаемых в Уфимской губернии. Уфа, 1898. С.6

<sup>3</sup> Черкасова А.С. Формирование рабочих кадров уральской металлургии во второй половине XVIII века // Социально-экономическое положение и борьба горнозаводского населения Урала в XVIII-XIX вв. Пермь, 1981. С. 6

<sup>4</sup> Павленко Н.И. К истории южноуральской металлургии в XVIII в. Уфа, 1958. С. 207–209.

<sup>5</sup> О дозволении содержателям в Оренбурге медных и железных заводов Твёрдышеву и Мясникову продавать излишние и ненужные им земли с угодьями // Законы Российской империи о башкирах, мишарях, тептярях и бобылях. Уфа, 1999. С. 130.

<sup>6</sup> Павленко Н.И. Указ. соч., С. 210.

<sup>7</sup> Черкасова А.С. Формирование рабочих кадров уральской металлургии во второй половине XVIII века // Социально-экономическое положение и борьба горнозаводского населения Урала в XVIII-XIX вв. Пермь, 1981. С.16

<sup>8</sup> Вагина П.А. Рабочая сила заводов Твердышева и Мясникова во второй половине XVIII века // Из истории заводов и фабрик Урала. Сборник ст. Вып. II. Свердловск, 1963. С. 34

- <sup>9</sup> Лепёхин И.И. Дневные записки путешествия. СПб., 1772. Т.II. С.251.
- <sup>10</sup> Вагина П.А. Формирование кадров рабочей силы на заводах Южного Урала в 50-60-х гг. XVIII в // Исторические записки. М., 1954. Т. 47. С.314
- <sup>11</sup> Материалы по истории Башкирской АССР. Сб. документов. Уфа, 1956. Т IV. Ч.2. С. 233
- <sup>12</sup> Павленко Н.И. Указ. соч., С.211
- <sup>13</sup> Кривоногов В.Л. Наёмный труд в горнозаводской промышленности Урала в XVIII в. Свердловск, 1959.С.54
- <sup>14</sup> Вагина П.А. Рабочая сила заводов.... С. 38.
- <sup>15</sup> Любомиров П.Г. Очерки по истории металлургической и металлообрабатывающей промышленности в России (XVII, XVIII и начала XIX вв). Л., 1937. С.102.
- <sup>16</sup> Вагина П.А. К вопросу о состоянии рабочей силы на заводах Южного Урала после Крестьянской войны 1773-1775 гг. // Вопросы истории Урала. Вып.39. Ч.1. Свердловск, 1961.С.49
- <sup>17</sup> Вагина П.А. Рабочая сила заводов... С. 40.
- <sup>18</sup> Горнозаводская промышленность Урала на рубеже XVII-XIX вв. Свердловск, 1956. С. 38–40, 70, 72–73.
- <sup>19</sup> Вагина П.А. Рабочая сила заводов... С. 41.
- <sup>20</sup> Гессен Ю. История горнорабочих СССР. М., 1926. Т. 1. С. 86.
- <sup>21</sup> Вагина П.А. Рабочая сила заводов... С. 44.
- <sup>22</sup> Гессен Ю. Указ. соч., С. 102.
- <sup>23</sup> Вагина П.А. Рабочая сила заводов ... С. 44.

**УДК: 316.6.**

**А.Т.Ахатов**  
(г.Уфа, Республика Башкортостан)

## **СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ РУССКОГО И БАШКИРСКОГО НАРОДОВ НА ЮГО-ЗАПАДНОЙ ТЕРРИТОРИИ КУРГАНСКОЙ ОБЛАСТИ В XVIII – начале XX вв**

Территория Южного Зауралья в первой трети XVII в. еще не была зоной активного взаимодействия башкирского и русского этносов, являясь своего рода «буферной зоной» между освоенной таежной зоной Зауралья и кочевым миром.

Начало русской крестьянской колонизации Южного Зауралья пришлось на вторую половину XVII в., которая продвигалась в направлении с севера на юг. Первоначально заселение края русскими крестьянами шло через так называемый Верхотурский волок, по которому переселенцы продвигались из Поморья через Соль Камскую и перевал через Урал к верховьям Туры, где в конце XVI в. был основан город Верхотурье. Отсюда дальнейшее передвижение шло в южном направлении в бассейн среднего течения р. Исеть.

Наиболее ранние поселения русских в течении рек Исеть и Тобол были – Далматов монастырь (1644 г.), Китайский острог (1695 г.), Ялуторовская слобода и др.<sup>1</sup> После их создания, долина Исети оказалась прикрытой линией укреплений, что привлекало сюда все больше и больше русских поселенцев.<sup>2</sup> В последней четверти XVII в. русская крестьянская колонизация начинает продвигаться еще дальше к югу в долину притока реки Исети – Миасс, первым поселением, на берегах которой стала Усть-Миасская слобода, построенная в 1670 г. недалеко от устья реки.<sup>3</sup>

В 70-ых гг. того же столетия на берегу реки, стали появляться новые населенные пункты. В 1676 г. слободчик Владимир Кучусов по царскому указу и по указной памяти тобольского воеводы Петра Васильевича Большого Шереметева построил Среднюю Миасскую или Окуневскую слободу, на левом берегу р. Миасс, рядом с озером Окуневским.

Через 8 лет в 1684 г. на левобережье, при впадении в Миасс р. Чумляк, слободчиком

Василием Соколовым была основана Верхняя Миасская или Чумляцкая слобода. Одновременно в это время, было заложено село Воскресенское, принадлежащее тобольскому митрополиту, заложено так же на левом берегу, между Окуневской и Чумляцкой слободами.<sup>4</sup>

Все русские поселения располагались на левом берегу Миасса, что было связано с тем, что эта водная артерия в своем нижнем течении, протекая с запада на восток, отчасти на северо-восток, служила своеобразной водной преградой, защищавшей эти поселения от набегов степных кочевников, подступавших с юга.

Постепенно, русское население начало расселяться на юг, занимая пригодные для земледелия угодья, лежавшие впусе, так как местные старожилы башкиры, будучи по преимуществу населением кочевым, не нуждались в распаханной земле.<sup>5</sup> Русские переселенцы считали, что поскольку эти земли были «пустыми», то они принадлежат государству, а не являются собственностью башкир.

К примеру, в челобитной русских людей 1695 г., в частности, говорится: «башкирцы в то время жили за Камнем в Уфинском уезде, по Белой и по Аю, и по Уфе рекам и в иных тамошних местах. И после той войны, переехали они башкирцы из Уфинского уезду на Сибирскую сторону Камени, и самовольно на сибирских государских землях поселились... и многими землями, и угодья, рыбными ловли, озерами и речками владеют. А на сибирской стороне Камени, где ныне башкирцы живут, все земли и всякие угодья, реки и озера государские, Тобольского разряду Сибирские, а не башкирские вотчины».<sup>6</sup>

Дальнейшее продвижение русских в южном направлении было осложнено движением кочевников – киргиз-кайсаков, калмыков и башкир.<sup>7</sup> Особенно болезненно реагировали последние, поскольку территории, на которых были основаны все эти поселения, башкиры считали своими исконными землями. Поэтому не случайно башкирское население Сибирской дороги Башкиростана приняло активное участие в башкирских восстаниях XVII – начала XVIII вв.<sup>8</sup>

В 30-ых гг. XVIII в. в связи с деятельностью Оренбургской экспедиции начинается новый этап колонизации Южного Зауралья. С постройкой Челябинской крепости, расположенной выше Чумляцкой слободы на 70-80 километров половина течения Миасса оказалась под контролем местных властей. Следующая переселенческая волна была связана с постройкой крепостей в 40-ых гг. того же века Нижней Уйской дистанции Оренбургской линии. По левому притоку Тобола – реке Ую было построено четыре крепости, и одна крепость на берегу самого Тобола ниже впадения его притока – Троицкая, Каракульская, Крупянская, Усть-Уйская и Звериноголовская.

Постройка укрепленных пунктов по нижнему течению Уя открыла широкие возможности для крестьянской колонизации междуречья Миасса и Уя. Сюда и устремились русские крестьяне из северо-восточных обжитых волостей края на юго-запад ближе к Нижней Уйской дистанции. Другой, более слабый поток крестьянской колонизации шел в юго-западную часть Южного Зауралья под защиту крепостей Крутоярской и Каракульской. Здесь, ко второй половине XVIII в. была основана единственная слобода – Кочердыцкая с подведомственными ей деревнями. В самой слободе и в 10 ее деревнях к концу этого столетия жило 1095 государственных крестьянских душ обоего пола.<sup>9</sup>

Защищенный с юга и юго-запада этот район был сравнительно безопасным от набегов кочевников, однако он был отделен от основных слобод и деревень русских крестьян поселениями башкир, мишарей и служилых татар.

К середине XIX в. русское население Южного Урала в основном сформировалось, но миграции продолжались до начала XX в., которая особенно была активной в 80-90-ые гг. XIX в.<sup>10</sup>

Непосредственно на территории Катайской и Сарт-Калмакской башкирских волостей (современные Альменевский, Сафакулевский и Щучанский районы) русское население

начало появляться относительно поздно, во второй половине XIX в. Это было связано с общим притоком населения в Зауралье и на Южный Урал, в связи с реформой 1861 г., когда происходило переселение бывших крепостных крестьян.<sup>11</sup> Наиболее ранние сведения относятся к 80-ым гг., когда тяга крестьян к переселению на новые, свободные казенные земли, обусловленная малоземельем, заметно усилилась. Несомненно, русские переселенцы появились намного раньше, однако сведения об их численности появились позднее, что было связано с удаленностью этой части уезда от уездного центра, наличием плохих транспортных путей и т.д.

Наиболее точные данные относятся к 1886 г. В это время было зафиксировано 8 хуторов с 211 дворами, в которых жило 1189 человек обоего пола на территории Катайской волости, и 19 хуторов с 234 дворами в 1479 человека в Сарт-Калмакской.<sup>12</sup>

Нужно отметить, что крестьяне предпочитали селиться не с башкирским населением в их деревнях, а строились отдельными хуторами. Прибывшие крестьяне, несмотря на большие капитальные вложения в строительство поселений и аренду земли нередко по происшествии нескольких лет снимались с этих мест и уходили, либо дальше на восток, либо возвращались обратно в Центральные губернии.

Прошедшая череда неурожаев начала 90-ых гг. резко сократила численность не только русского, но и башкирского населения. Русские крестьяне снимались с мест в поисках лучшей доли и отправлялись либо на заработки в город, либо на новые места поселения. Неурожайные годы привели к тому, что 1897 году, Первая Всероссийская перепись зафиксировала лишь 208 душ мужского и 322 души женского пола, а всего на территории Катайской волости жило 530 человек. Еще меньше русских осталось на территории Сарт-Калмакской волости – 150 душ обоего пола, из которых мужчин было 70, а женщин 80.<sup>13</sup> Очевидно, русское население двинулось дальше вместе с основным потоком переселявшихся людей. Ведь только в 1896 г., через Челябинский переселенческий пункт прошло всего 156166 человек.<sup>14</sup> Однако, постепенно количество русских увеличивается. Только на территорию Катайской волости, к 1906 г. число русского населения прибывшего на жительство составило 1499 человек<sup>15</sup>

Указанные башкирские волости на протяжении всего XIX в. занимали большие территории и являлись одними из крупнейших в Челябинском уезде. Они имели большой резерв земель целинной степи, перемежавшейся с солончаками. Межевание 1833-1834 гг. зафиксировало 121 820 дес. 101 саж. земель в Катайской<sup>16</sup> и 160721 дес. 769 саж.<sup>17</sup> земли в Сарт-Калмакской волостях.

Однако башкиры, остававшиеся скотоводами не использовали ее для выращивания урожая, продолжили вести скотоводческий образ жизни, обменивая излишки продуктов животноводства на сельскохозяйственную продукцию. Поэтому русские крестьяне соседних с башкирами волостей постоянно арендовали у них плодородные степи, приспособлявая их не только под сенокосы, но и под пашни. Не всегда аренда проходила мирным путем, иногда возникали земельные споры. Впрочем, нужно отметить, что возникали они и между башкирами и тюркскими соседями<sup>18</sup>, а также между самими башкирскими волостями, и решались мирным путем Челябинским губернским правлением.<sup>19</sup>

Подобная практика аренды пресекалась властями. В марте 1842 г. по всем волостным правлениям Шадринского и Челябинского уездов были разосланы копии с указа палаты государственного имущества № 931 от 23 января «О воспреещении государственным крестьянам входить в сделки с башкирцами и мещеряками по партамали (аренде) земель».<sup>20</sup>

Однако, в связи с началом нового этапа переселенческого движения в 70-ых гг. на территорию Южного Урала правительство стало решать задачу нехватки земель для переселенцев на основе указа от 10 февраля 1869 г. в рамках специального межевания башкирских дач. В частности, купля-продажа башкирских угодий допускалась только после раздела территории на неотчуждаемые душевые наделы для башкир-вотчинников, для

припущенников-арендаторов (если они были), отделения ранее купленных участков в частную собственность и выделения «свободных сверх душевого надела» земель башкир-вотчинников.

В 70-ых гг. XIX в связи с реформами состоялось новое генеральное межевание. Одной из целей межевых работ была так же создание переселенческого колонизационного фонда. В результате этих межеваний в казенное ведомство из дачи Сарт-Калмакской волости было выделено «пашни 532 дес. 1000 саж, степи 1991 дес. 200 саж., сенокоса 477 дес., леса 868 дес. 1200 саж., под 1/3 солонцов 16 дес. и под 2/3 солонцов 32 дес., болота 337 дес. 1552 саж., озера и часть речки 641 дес. 1000 саж., дороги 11 дес. 900 саж. А всего удобной и неудобной земли 4915 дес. 1052 саж., за исключением неудобной, одна удобная составляла 3885 дес.».<sup>21</sup>

В соседней Катайской волости, размер земельного участка, поступившего в распоряжении казны, был больше, составляя 7993 дес., 378 саж. В участок, отводимый казне, попадали земли только башкир припущенников, проживавших в различных населенных пунктах. Из всего этого земельного надела в казенный фонд от башкир припущенников «со следующим количеством земли: деревень Шигаевой удобной и неудобной земли поступило 1166 дес. 1932 саж., Шариповой и дес. Темляковой 758 дес. 2162 саж., Кулсаринной 1163 дес. 1969 саж., Шимяковой 428 дес. 1710 саж. От припущенников, поселившихся до 1837 г., деревень Шариповой – 377 дес. 1027 саж., Убалиной 481 дес. 767 саж., Кулсаринной 1070 дес. 2211 саж., Шигаевой – 673 дес. 2184 саж. От башкир припущенников, переселившихся после 1837 г., деревень Шариповой 696 дес. 667 саж., Убалиной 1175 дес. 1149 саж.»<sup>22</sup>

В 1886 г. общая площадь земли отданной в аренду в Катайской волости составляла 7205 десятин, что в среднем составляло 34,15 десятин на двор или 6,1 десятина на человека. Несколько иначе обстояли дела в соседней башкирской волости. Особенность заключалось в том, что из всех переселенцев лишь около половины – 12 хуторов со 136 дворами арендовали 3520 десятин. В итоге земельный надел был много меньше, чем у соседей – 25, 9 десятин на один двор.

В Катайской волости условия были более благоприятными так же в связи с тем, что арендная плата здесь была одной из самых низкой во всем уезде - 38,3 коп за десятину. В Сарт-Калмакской волости она составляла 46,5 копеек за десятину. Конечно, она была выше, чем на землях катаяцев, однако считалось еще более менее приемлемой, поскольку аренда земли в среднем по Челябинскому уезду стоила 67,8 копеек за десятину.<sup>23</sup>

Русские крестьяне не просто арендовали землю, но и оказали определенное влияние на развитие земледелия среди башкирского населения, которое особенно быстрыми темпами начало убыстряться во второй половине XIX в.

В свою очередь (как это наблюдалось повсеместно на территории исторического Башкортостана) башкирское население оказывало большую роль в адаптации русского населения к местным условиям и климату в области скотоводства, охоты, рыболовства, а так же пчеловодства и рыбной ловли.<sup>24</sup>

Основными культурами были зерновые, сеяли рожь, ярицу, озимую пшеницу, ячмень, овес, просо. Из зерновых предпочтение отдавалось более неприхотливой ржи. Уж к 40-ым гг. у башкир нынешних районов с башкирским населением Курганской области посевы ржи колебались от 20 до 30 % (от занимаемой площади). Примерно столько же сеяли овса, а на третьем месте находилась пшеница. Но уже в середине XIX в. посевы пшеницы быстро увеличивались.<sup>25</sup>

Связано это было с тем, что в эти годы царское правительство ужесточает политику перехода башкир к осёдлости и земледелию. Идёт сокращение земель вследствие переселения пришлого населения. В результате этого во второй половине XIX в. начинается быстрое увеличение площади посевов различных культур, хотя в целом посевы остаются

незначительными.<sup>26</sup>

В 1868 г. в Катайской волости с 3791 дес. было собрано 4208 пудов ржи, 21494 пудов ярицы, 72924 пудов пшеницы, 10028 пудов ячменя, 40040 пудов овса, 244 пудов льна, 30 пудов конопли, 579 пудов картофеля.<sup>27</sup>

В Сарт-Калмакской волости в 10 деревнях с 2841,75 дес. земли было собрано 55491 пуд ярицы, 143675 пудов пшеницы, 13804 пудов ячменя, 61352 пудов овса, 2487 пудов картофеля, 3312 пудов ржи.<sup>28</sup> Как видно из этих данных, первое место занимала пшеница, второе — овёс и третье — ярица. Несмотря на достаточно большое количество собираемого урожая, площадь обрабатываемой земли продолжала оставаться не большой.

На известную часть территории обеих волостей в 70-ых гг. XIX в., располагавших в совокупности площадью в 231495 дес. 1794 саж. приходилось всего 15901 дес. 1391 саж. (около 6,8 %) обрабатываемой земли (10664 дес. 647 саж. пашни и 5237 дес. 744 саж. перелога). Вместе с тем, территория, занятая под пашни в Катайской волости была намного меньше чем в Сарт-Калмакской - 3453 дес. 247 саж. и 7211 дес. 400 саж. соответственно, однако перелог в первой занимал больше площади — 5229 дес. 144 саж. против 8 дес. 600 саж. во второй.<sup>29</sup> Очевидно, это было связано с более высоким уровнем развития земледелия в Сарт-Калмакской волости.

В течение последующих десятилетий земледелие прочно утвердилось на этих территориях и уже в начале XX в. стало главным направлением хозяйства. На рубеже XIX-XX вв. в Катайской волости было 1900 хозяйств, общая площадь посевов достигла 12964 дес. Всего на одно хозяйство приходилось по волости 6,82 дес., из них пшеница занимала 4,47 дес., рожь — 6,97 дес., овёс — 1,0 дес., а прочие культуры — 0,36 дес.

По Сарт-Калмакской волости число хозяйств достигло 2601, общая площадь посевов достигла 20823 дес. На одно хозяйство приходилось по волости 7,82 дес., из них пшеница занимала 4,70 дес., рожь — 1,3 дес., овёс — 0,98 дес., а прочие культуры — 0,84 дес.<sup>30</sup> В волостях больше половины занимала яровая пшеница; овёс и озимая рожь занимали второе место.

Появившиеся излишки продукции земледельческой отрасли хозяйства, башкиры реализовали на ярмарках; усиливается обмен с русским поселением, обогащавший всех. Постепенно башкиры Зауралья втягиваются в товарно-денежные отношения. К примеру, в 20 деревнях Катайской волости в 1886 г. доход от продажи зерна и другими продуктами составил 9375 р.

Таким образом, на территории современной Курганской области русско-башкирские отношения прошли несколько этапов. Первоначально, вследствие различной ментальности: русской земледельческой и башкирской скотоводческой в XVII — XVIII наблюдался ряд военных столкновений. Однако постепенно, в XIX — начале XX происходит взаимоадаптация двух этносов, пришедших к определенному хозяйственному симбиозу, когда башкирское население, являющееся вотчинниками больших земельных ресурсов, сдавая в аренду землю, постепенно втянулось в развитие земледельческой отрасли, товарно-денежные отношения и взаимокультурный обмен.

#### Литература

<sup>1</sup> Меньшиков В.В. Заселение русскими Южного Зауралья в XVII — XVIII вв. // Земля Курганская: прошлое и настоящее. Краеведческий сборник. Выпуск I. Курган. 1990. С. 69.

<sup>2</sup> Кондрашенков А. А. Крестьяне Зауралья в XVII — XVIII веках. Челябинск, 1997. Ч. I С. 68.

<sup>3</sup> Рычков П.И. Топография Оренбургская. Ч. 2. СПб. 1762 С. 163.

<sup>4</sup> Материалы по истории Башкирской АССР. М. — Л., 1936. Ч. 1. С. 88-89.

<sup>5</sup> Бирюков В.П. Шадринский округ Уральской области. Природа, население и хозяйство. Шадринск, 1926. С. 65.

<sup>6</sup> Материалы по истории Башкирской АССР.. Там же.

<sup>7</sup> Меншинов В.В., Павлуцких Г.Г., Никитин В.А. Освоение Южного Зауралья в XVII – XVIII вв. Курган, 1993. С. 108.

<sup>8</sup> См. подробнее: Акманов И.Г. Башкирские восстания: (XVII – начала XVIII вв.). Уфа, 1993; История Башкортостана с древнейших времен до наших дней. Т. 1: История Башкортостана с древнейших времен до конца XIX в. Уфа, 2007.

<sup>9</sup> ОГАЧО Ф. 44, Оп. 2, Д. 375. Лл. 3, 9.

<sup>10</sup> Ковязин С. А. Русское население Башкирии (история, современность, религия, обычаи и обряды). Уфа, 1991. С. 43.

<sup>11</sup> Кондрашенков А.А. Заселение и экономическое освоение Зауралья русскими крестьянами в XVII – первой половине XIX веков. Шадринск, 1997. С. 24.

<sup>12</sup> Шур В.М. История Альменевского района//История Курганской области (Далматовский, Каргапольский, Щучанский, Мишкинский, Сафакулевский, Альменевский и Куртамышский районы в досоветский период). Т. 5. Курган, 1999. С. 348.

<sup>13</sup> Адрес-календарь и памятная книжка Оренбургской губернии на 1897 г. С. 10.

<sup>14</sup> Брусникин Е.М. Переселенческая политика царизма в конце XIX в.//Вопросы истории. 1965. № 1. С. 37

<sup>15</sup> ГАКО Ф. № Р. 1565. Оп. 2 Д. № 4. Лл. 1 об.-15 об.

<sup>16</sup> ОГАЧО Ф.И. - 46, Оп.1 Д. 1009, Лл. 25.

<sup>17</sup> ОГАЧО Ф.И. - 46, Оп.1 Д. 484, Лл. 50 об.-51 об.

<sup>18</sup> Исламшин Р. Зауральские тайны средневековья//Истоки. 1995. №10 (104). С.3

<sup>19</sup> ОГАЧО Ф.И. - 46, Оп. 1 Д. 122 Л. 1.

<sup>20</sup> Терещенко Е. И. Земледелие государственных крестьян Южного Урала и Зауралья//Вопросы аграрной истории Урала и Зауралья (XVII – XX вв.) Межвузовский сборник научных трудов. Свердловск. 1990. С. 44.

<sup>21</sup> ОГАЧО Ф.И. - 46. Оп. 1. Д. 767. Л. 5.

<sup>22</sup> ОГАЧО Ф.И. - 46. Оп. 1. Д. 400. Лл. 33-35.

<sup>23</sup> Шур В.М. Указ. соч. С. 348.

<sup>24</sup> Муллагулов М.Г. К изучению традиционного опыта народов Урало-Поволжья (на примере башкирского и русского населения)//Этносы и культуры на стыке Европы и Азии: материалы юбилейных чтений 16 сентября 2004 года, посвященных 75-летию члена корреспондента РАН, академика АН РБ Кузеева Р.Г. – Уфа, 2004. С. 50-53.

<sup>25</sup> Бикбулатов Н.В. Системы земледелия башкир в XIX - начале XX вв.//Хозяйство и культура башкир в XIX – начале XX вв. М., 1979. С. 14.

<sup>26</sup> Янгузин Р.З. Земледелие у башкир в 30-е года XIX в.//Археология и этнография Башкирии. Т. V. Уфа, 1973. С. 147.

<sup>27</sup> Шур В.М. История Альменевского района до 1917 г.//Альменевский, Сафакулевский и Мишкинский районы в досоветский период: Земля Курганская: прошлое и настоящее. Вып. 11. Курган, 1995. С. 46 - 53.

<sup>28</sup> Абрамовских Н.В. История Сафакулевского района до 1917 г.//Альменевский, Сафакулевский и Мишкинский районы в досоветский период: Земля Курганская: прошлое и настоящее. Вып. 11. Курган, 1995. С. 108.

<sup>29</sup> ОГАЧО. Ф.И. - 46, Оп.1. Дд. 458, 470, 500, 502, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 774-775, 965, 967, 103, 1032, 1106, 1007, 1209.

<sup>30</sup> Бикбулатов Н.В., Мурзабулатов М.В. Земледелие зауральских башкир в XIX – начале XX в. // Этнография Башкирии. Уфа, 1976. С. 108.

## НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ЭТНОСОЦИАЛЬНОЙ ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ НАСЕЛЕНИЯ БАШКОРТОСТАНА В 1970 -1989 ГОДЫ

Проблемы этносоциальной стратификации общества бесспорно и заслуженно признаны актуальными. Общественно-политическая практика подтверждает, что социальное неравенство многочисленных этнических групп в полиэтнических регионах, в том числе и в Башкортостане, является основной причиной конфликтогенности. Особенно эти проблемы обозначились в современных условиях, при радикальных изменениях в обществе, но корни их историчны, находятся глубже и являются в определенной степени, издержками советской системы.

Целью данной статьи является анализ этнической дифференциации социального состава Башкортостана, в частности, отдельных социально-профессиональных групп, занятых в сфере умственного труда.

Безусловно, увеличение численности и доли представителей квалифицированного умственного труда является знаковым показателем подъема социально-культурного уровня этносов. В данный период рост интеллектуальной части занятого населения Башкортостана при сокращении сферы физического труда можно было бы считать положительной тенденцией, если бы не некоторые негативные моменты. В основном он происходил за счет работников умственного труда, не требующего высшего и среднего специального образования. Общегосударственная политика по регулированию социально-экономических процессов привела к возникновению дисбаланса в профессионально-отраслевом распределении кадров. В итоге, если в некоторых отраслях хозяйства наблюдался избыток, то в других - дефицит специалистов.

Анализ материалов Всесоюзной переписи населения 1970 г. выявил как диспропорции в профессионально-отраслевом распределении кадров, так и заметную этническую дифференциацию производственно-технических групп. Так, в Башкортостане к 1970 году наиболее многочисленной группой работников высокоинтеллектуального труда являлись инженерно-технические работники – 96 тыс. человек. Они составляли почти четверть (24,1%) всех работников умственного труда республики. Причем доля башкир среди инженерно-технических работников составляла 7,9%, русских – 65,1%, татар – 17,2%, чувашей – 1,3%, марийцев – 0,5%. Доля русских среди инженерно-технических кадров была почти в 1,5 раза больше их удельного веса в общем числе работающих, среди башкир и чувашей эта доля была меньше почти в 2,5 раза, среди марийцев - более чем в 5 раз.<sup>xxv</sup>

Дальнейшее индустриально-аграрное развитие республики активизировало рост числа руководителей и специалистов данных отраслей более чем на треть. Вопрос о представительстве разных национальностей в управлении всегда был одним из важнейших. Следует отметить, что процессы коренизации управленческой сферы в республике не были масштабными. В 1970 году удельный вес руководящих работников среди башкир был в 1,5 раза, а среди чувашей и марийцев – в 2-3 раза ниже, чем у русских.

Степень распространенности отдельных национальностей среди работников планирования и учета характеризуется следующими данными. Доля башкир среди них составляла 13,3%, русских – 56,0%, татар – 21,2%, чувашей – 1,8%, марийцев – 1,1%. В составе всего занятого населения республики доля башкир – специалистов сельского хозяйства составляла 30,7%, русских – 29,0%, татар – 27,8%, чувашей – 4,2%, марийцев -

2,2%.<sup>xxv</sup> Таким образом, можно отметить, что к 1970 г. доля русской производственной, административной интеллигенции в республике была преобладающей. Данная ситуация определялась исторически сложившимися социально-культурными различиями в развитии представителей титульной и других национальных групп интеллигенции. В частности, можно отметить такой немаловажный фактор, как степень урбанизированности нации. Русские и татары всегда превосходили башкир по этому показателю.

В составе массовой интеллигенции республики в 70-е гг. также происходили значительные изменения. Численность медицинских работников в 1970 г. насчитывала почти 33 тыс. человек. Медработники в числе занятых умственным трудом составляли 8,2%. В общем количестве врачей 52% было представлено русскими, 15% - башкирами, 23% - татарами, 0,8% - чувашами.<sup>xxv</sup> Следовательно, представительство русских в данной группе массовой интеллигенции было доминирующим.

В сфере научно-педагогических кадров также наблюдалась положительная динамика. Количество научных работников, педагогов и воспитателей к указанному году насчитывало более 77 тыс. человек, или почти пятую часть (19,5%) всех работников умственного труда. Следует отметить, что более 25% всех преподавателей общеобразовательных школ, средних специальных учебных заведений и курсов составляли башкиры, в то время как в общем числе занятых доля башкир была 19,5%. Данное соотношение у татар, чуваш и марийцев было примерно одинаковым, тогда как у русских доля преподавателей была меньше (38,8%), чем удельный вес русских в общем числе занятых (44,2%).<sup>xxv</sup> Таким образом, башкиры в сфере просвещения были задействованы активнее, чем русские, что связано как со спецификой национального образования, знанием языка, так и с определенным сдвигом структуры русской интеллигенции в сторону производственно-технических кадров.

Собственно научная интеллигенция представлена руководителями научно-исследовательских учреждений, научными работниками, численность которых в 1970 г. составила более 2,5 тыс. человек; примерно таким же было число преподавателей вузов.<sup>xxv</sup> Причем, 6,6% данной категории интеллигенции было представлено башкирами, 1,4% - русскими, 3,3% - татарами, 2,8% - чувашами, 3,7% - марийцами.<sup>36</sup> Высокая доля национальных групп интеллигенции по сравнению с русской объясняется, по-видимому, более гуманитарно-филологической направленностью (особенно в области национальной филологии) как республиканской науки, так и сферы высшего образования.

Существенной по численности группой интеллигенции в республике являлась художественно-творческая. Так, количество работников искусства в 1970 г. приблизилось к 2,9 тыс. человек. Число писателей, журналистов, редакторов в республике составило более 1,1 тыс. человек, из них 31,0% - башкир, 32,2 - русских, 27,8% - татар. Но среди работников искусства преобладали русские - 53,7%, татары - 21,8%, башкир было представлено лишь 16,7% ко всем работникам.<sup>xxv</sup>

Учитывая тот момент, что в 1979 году удельный вес башкир среди всего населения республики составил 24,3%, русских - 40,3%, татар - 24,7%, кроме того, занятые умственным трудом насчитывали соответственно 21,1%, 31,3%, 24,7%.<sup>xxv</sup> К концу 70-х годов в структуре интеллигенции Башкортостана произошли определенные изменения. Высок был процент башкир, задействованных в административно-управленческой сфере (15,3%), а также в среде массовой (33%) и художественно-творческой интеллигенции (5,5%). У русских по-прежнему преобладали представители производственной интеллигенции (35,3%), хотя доля их несколько снизилась по сравнению с 1970 годом. В то же время, как позитивное явление можно отметить возрастание удельного веса научной интеллигенции среди русских (2,1%). В составе татарской интеллигенции наиболее распространенными были инженерно-технические работники, специалисты сельского хозяйства, учителя и врачи.

Если рассматривать представительство национальных групп в общем числе занятых умственным трудом, то вырисовывается несколько иная картина. Данные таблицы 1 показывают, что в 1979 - 1989 межпереписные годы доля занятых умственным трудом увеличивалась как в среднем по республике, так и по отдельным национальностям. Причем представительство русских в составе административно-управленческой, инженерно-технической интеллигенции и работников планирования и учета опережало остальные национальности. Вторыми по данным группам интеллигенции были татары. Доля башкир в составе занятых умственным трудом превалировала лишь в группе научных работников, преподавателей и воспитателей.

Таблица 1

**Удельный вес отдельных занятий умственного труда по основным национальностям (по данным переписи населения 1989 г.)<sup>1</sup>**

Годы	Всего	Башкиры	Русские	Татары	Чуваши	Марийцы
<b>Занятия преимущественно умственного труда</b>						
1979	26,5	21,1	31,3	24,7	18,1	12,1
1989	30,9	27,8	34,2	30,4	22,2	17,6
<b>Руководители органов госуправления, общественных организаций, предприятий</b>						
1979	1,6	1,8	2,1	1,7	1,3	0,8
1989	2,5	2,3	2,8	2,4	1,7	1,4
<b>Инженерно-технические работники</b>						
1979	7,5	3,5	10,8	6,1	3,5	1,8
1989	8,2	5,1	11,1	7,2	4,4	2,8
<b>Научные работники, преподаватели, воспитатели</b>						
1979	4,9	5,4	5,0	4,5	4,0	3,6
1989	5,8	6,8	5,6	5,5	5,2	4,9
<b>Работники планирования и учета</b>						
1979	4,2	3,3	4,9	4,3	3,2	1,8
1989	4,9	4,1	5,2	5,3	3,5	2,4

Таким образом, и в конце 70-х - 80-е годы диспропорции в профессионально-отраслевой структуре интеллигенции республики по-прежнему сохранялись, что свидетельствовало о том, что социально-экономическое и культурное развитие республики не стимулировало качественный рост представителей интеллигенции коренной нации и других национальных групп. Данное положение подтверждается и другими источниками. Так, в 1989 году в БАССР удельный вес культурно-просветительных работников по отдельным национальностям был представлен следующим образом: 3,2% русских, 3,6% татар и 5,4% башкир (к занятым нефизическим, в том числе умственным трудом). Аналогично инженерно-технических работников насчитывалось русских - 32,4%, татар - 23,6%, башкир - 18,3%.<sup>xxv</sup>

В целом по России относительная численность башкирской научно-культурной интеллигенции в конце 80-х годов была ниже, чем у представителей других тюркских народов. Так, доля башкир, занятых в сфере науки, образования и культуры в 1989 г. составила 114 промилле, тогда как у якутов этот показатель был 232, у долган - 216, тувинцев - 170, алтайцев - 156, хакасов - 140 и карачаевцев - 120.<sup>xxv</sup> В то же время столь высокий показатель представительства в данной сфере у вышеуказанных народов являлся свидетельством их невысокой интеграции в другие области трудовой, в том числе интеллектуальной деятельности.

Уровень образования населения, занятого в сфере интеллектуального труда является одной из качественных характеристик интеллигенции. Материалы Всесоюзной переписи населения 1970 года констатировали противоречивые тенденции: несмотря на существенный рост образовательного уровня всей массы работников умственного труда, среди них имелся высокий процент лиц без высшего и среднего образования, а также значительная доля работников с начальным образованием. Причем, низкая общеобразовательная подготовка была более характерна для жителей села. Так, доля лиц с высшим и средним специальным образованием в городе была на 13,2% больше, а с начальным образованием на 4,5% меньше, чем в сельской местности.<sup>xxv</sup>

В 1970 году общие данные по уровню образования на 1000 человек занятого населения республики распределились следующим образом: высшее и среднее (полное и неполное) – 638, в том числе высшее – 40, среднеспециальное – 102, среднее общее – 137, неполное среднее – 359. Следует отметить, что БАССР несколько отставала от союзных и российских показателей.<sup>xxv</sup> Аналогичные данные в 1989 году составили: высшее и среднее (полное и неполное) – 788, в том числе высшее – 76, незаконченное высшее – 13, среднеспециальное – 170, среднее общее – 306, неполное среднее – 223.<sup>xxv</sup> Таким образом, к концу рассматриваемого периода произошли определенные качественные изменения в структуре образовательного уровня населения. Помимо улучшения общего уровня образования, возросла и доля лиц с высшим и среднеспециальным образованием.

В национальном разрезе в данной сфере прослеживается тенденция к увеличению числа лиц, имеющих высшее, в том числе незаконченное, а также среднеспециальное образование, о чем свидетельствует таблица 2.

Таблица 2

**Образовательный состав занятого населения отдельных национальностей ( на 1000 человек соответствующей национальностей)<sup>1</sup>**

	Башкиры	Русские	Украинцы	Татары	Чуваши	Марийцы
<b>Все занятое население имеющее образование: в том числе</b>						
<b>Высшее</b>						
1979 г.	56	81	103	62	35	23
1989 г.	94	115	147	96	57	43
<b>Незаконченное высшее</b>						
1979 г.	10	11	12	10	8	5
1989 г.	11	11	11	11	8	6
<b>Среднее специальное</b>						
1979 г.	100	170	193	128	99	60
1989 г.	190	247	270	218	182	130

Как видно из данных таблицы, уровень образовательной подготовки был наиболее высоким у украинцев, русских. Башкиры отставали по уровню высшего образования от украинцев в 1,5 – 1,8 раза, от русских в 1,2 – 1,4 раза, чуваша соответственно в 2,5 – 2,9 раза и 2 – 2,3 раза, марийцы – в 3,4 -4,4 и 2,1 – 3,5 раза. Общее отставание было связано, в определенной степени, с меньшей урбанизированностью коренного населения и других национальных групп, историческими особенностями их формирования. В то же время это являлось и показателем имевшихся отрицательных процессов в системе высшего и среднего образования республики.

Следует также отметить, что диспаритетное начало, положенное в основу формирования фонда заработной платы различных категорий занятого населения, не способствовало расширению социальной базы работников умственного труда, снижало стимулы к повышению уровня образования. Так, в 1970 году в республике среднемесячная заработная плата рабочих и служащих в промышленности превышала зарплату трудящихся, занятых в области народного образования в 1,3 раза, культуры – в 1,7 раза,

искусства -1,5 раза. В 1985 году, когда зарплата в промышленности составляла 204 руб. в месяц, в сфере здравоохранения она не превышала 116 руб., в сфере народного образования – 140 руб. и т. д.<sup>xxv</sup> В течение многих десятилетий одними из самых низкооплачиваемых были работники культуры, здравоохранения и просвещения.

Таким образом, в рассматриваемые годы происходят существенные сдвиги в составе интеллигенции республики. Очевидный количественный рост данного социального слоя являлся показателем позитивных перемен в структуре советского общества, но положительная динамика не обеспечивалась в достаточной мере качественными изменениями. Так, в профессионально-отраслевой структуре интеллигенции Башкортостана стали проявляться значительные деформации. Очевиден был перекося в сторону возрастания административно-производственной интеллигенции, увеличивалось число ИТР, управленцев, бюрократии. Достаточно масштабно была представлена и массовая интеллигенция. Художественно-творческая интеллигенция была немногочисленна, что связано со спецификой ее деятельности и степенью востребованности в обществе.

В национальном разрезе неравномерное развитие социально-профессионального и отраслевого состава интеллигенции выражалось в превышении доли русского населения в сфере производственно-технических кадров, управленцев и недостаточном представительстве их в области науки, культуры и просвещения. Научно-гуманитарная и художественная направленность башкирской интеллигенции не компенсировала слабое развитие ее научно-технической и инженерно-технической части. Еще отчетливее эти тенденции были выражены в среде чувашской, марийской интеллигенции. Имеющиеся диспропорции отражались и на образовательном уровне интеллигенции республики, проявляясь и в профессионально-отраслевом и в национальном разрезе.

### Литература

<sup>1</sup> Профессиональный состав населения Башкирской АССР. (по данным Всесоюзной переписи населения 1970 г.). – Уфа, 1973. – С.15.

<sup>2</sup> Там же. - С. 15 -18.

<sup>3</sup> Там же. - С. 16.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. – С.43.

<sup>6</sup> Там же. – С.141.

<sup>7</sup> Там же. – С.44, 119.

<sup>8</sup> Подсчитано по: Башкортостан и башкиры в зеркале статистики. – С. 55, 75.

<sup>9</sup> Таблица составлена по: Башкортостан и башкиры в зеркале статистики. – Уфа, 1995. – С. 68.

<sup>10</sup> Башкиры и Башкортостан. XX век. Этностатистика. –Уфа,1995. – С. 59.

<sup>11</sup> Там же. – С. 59

<sup>12</sup> Профессиональный состав населения Башкирской АССР. (по данным Всесоюзной переписи населения 1970 г.)... - С.23.

<sup>13</sup> Там же. – С.29.

<sup>14</sup> Башкортостан и башкиры в зеркале статистики... - С. 126.

<sup>15</sup> Таблица составлена по: Башкортостан и башкиры в зеркале статистики. – С.97.

<sup>16</sup> Подсчитано по: Народное хозяйство Башкирской АССР за годы одиннадцатой пятилетки (1981 -1985 гг.) Стат. Сб. – Уфа,1986. – С.168 -170.

## ПОЖАРНЫЕ КОМАНДЫ В ЭТНОСОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ г.СЕМИПАЛАТИНСКА

«История пожарного дела в Семипалатинске берет свое начало с конца XVIII века, именно тогда, с приобретением крепости Семипалатной статуса уездного города, городскими властями «устроены были в оном нащет (на счет) местных жителей пожарные инструменты и находились они в ведении и распоряжении военного и крепостного начальства». Царским указом от 26 февраля 1804 года Тобольская губерния была разделена на две – Тобольскую и Томскую, а Семипалатинск был переименован в безуездный город Бийского округа Томской губернии и в нем вместо магистрата была образована ратуша. Вследствие чего произошли изменения и в пожарной части – 18 апреля 1804 года инструменты были переданы крепостному начальству (коменданту крепости). Их было: железных багров – 3, ухватов – 2 с железными цепями и деревянными слёгами, бочек сорокаведерных – 4, телег с прибором – 5, дровен – 5, леек деревянных – 3 и машина деревянная – 1» [1].

В городе Семипалатинске в те времена основным строительным материалом было дерево. Деревянные постройки строились близко друг к другу, поэтому не удивительно, что часто случались большие пожары, например, «...14 сентября 1790, - в крепости произошел такой сильный пожар, что сгорела правая половина города от Устькаменогорских до Ямышевских ворот и оконченная, но еще не освещенная каменная церковь. В городе Семипалатинске из 172 обывательских домов остались только 88.» [2]. Именно в это время остро встал вопрос о защите города от огненной стихии. В 60-е годы XIX века пожарная охрана находилась в ведомстве полицейской управы, да и само пожарное депо размещалось в одном здании с нею. Деревянное здание городской полиции и пожарной команды было построено в 1864 – 1869 годах. Известно, что пожарная каланча была деревянная, высотой около 20 метров, стояла на улице Кольванской (бывшая улица Молотова, Жданова, ныне Интернациональная). Со смотровой площадки старой деревянной каланчи город был виден как на ладони.

Первые унтер-офицеры в пожарной команде города появились только в 1867 году, 8 декабря. Брандмейстером Семипалатинска стал С.А.Колмаков, а его помощником Д.Ф.Филатов.

Тяжелые материальные условия, каторжный труд, связанный с постоянной опасностью, не страшили пожарных, скорее закаляли, ведь они любили свою профессию за благородство ее задач и за бескорыстное служение народу. В невыносимых условиях они делали свое дело - тушили пожары, а их в то время было немало. В те годы пожарные должны были спасать от огня, в первую очередь, имущество местных органов власти, церквей, купцов и лабазников. Кроме служебных дел, их заставляли возить в городскую управу воду и дрова, зажигать на улицах фонари, ловить бродячих собак, даже был создан при Добровольном пожарном обществе духовой оркестр, игравший на различных городских мероприятиях. Пожарная охрана состояла из безграмотных забитых людей. Несмотря на унижения, побои и нищенское существование в профессиональной пожарной охране складывались славные боевые традиции, в основе которых лежали замечательные черты народа: стремление не оставлять в беде товарища, настоящая мужская дружба, взаимовыручка и поддержка. Тот, кто поступал в пожарную охрану, оставался в ней на долгие годы.

«В 1874 году по постановлению Думы ... были изготовлены таблички на дома ... с изображением номера и орудия с которым домовладелец должен являться к тушению

пожара.» [3].

Пожарно-техническое вооружение в то время было тяжелое и громоздкое, например, стендер (устаревшее название пожарной колонки) весил 50 кг, каска - 5 кг, багры насадные с двумя цепями не менее - 70 кг.

Идя в ногу со своим временем, городские власти 15 марта 1894 года создают в городе первое Добровольное Пожарное Общество, которое возглавил Маврикий Генрихович Козерадский, долгое время служивший Семипалатинским полицмейстером, а потом нотариусом города.

В тот же день создается и Семипалатинское общество взаимного страхования от огня. Даже сейчас в нашем городе можно увидеть на заборах или над окнами некоторых старых домов проржавевшие таблички. Это жетоны различных страховых обществ. Таких обществ в нашем городе было десять. Домовладельцам застрахованных зданий общество выдавало свой фирменный жетон, изготовленный из жести, латуни, олова, меди или чугуна. На внешней стороне жетона отштамповано или выбито название общества, а порой и эмблема. Для лучшей сохранности жетон покрывали сверху краской. Он мог рассказать любопытным прохожим о состоянии владельца дома. Страховые агенты-коммивояжеры иногда проявляли настойчивость и переманивали уже застрахованных домовладельцев в свое общество. Так на фасадах появлялось по два, а то и три жетона разных страховых обществ. Мнительных домовладельцев, чаще всего бывших крестьян, жетон успокаивал. Появлялась уверенность, что если во время пожара сторят дом и подтверждающие документы, то уж несгораемый жетон обязательно сохранится.

В 1899-1900 году для защиты от пожаров в левобережной части Семипалатинска, называвшейся в то время Заречной слободой, построено здание пожарной части с каланчой, на постройку которой ушло более 12 000 рублей.

1902 год. Жизнь предъявляла повышенные требования жителям нашего города. «Там где тонко, там и рвется», - говорится в известной поговорке. Татарская слобода в то время отличалась очень сильной скученностью деревянных построек, узкими улочками, отсутствием водоснабжения и полным пренебрежением к правилам пожарной безопасности.

Большие пожары, произошедшие в жаркое лето 1902 года, вызвали необходимость принятия неотложных мер для защиты города. Семипалатинской думой поднимались вопросы противоборства огненной стихии. По сути, главным нарушением правил противопожарной безопасности являлось несоблюдение норм строительного устава, которым предписывалось устройство противопожарных брандмауерных стен при сооружении строений в жилой части города.

Такого количества старых брандмауеров, сколько их есть в г. Семипалатинске, вы не встретите ни в одном другом городе Казахстана. Во многих частях города и сейчас можно увидеть красные кирпичные стены, кое-где еще крепкие, но в основном уже полуразрушенные - это те брандмауеры, что были построены после пожаров начала XX века. В наше время возведение брандмауерных стен кануло в лету. Как показала практика, выгоднее использовать противопожарные разрывы между строениями, как один из наиболее эффективных способов предотвращения сплошных пожаров.

10 - 11 декабря 1917 года разбушевавшимся огнем было приведено в полную негодность здание женской гимназии.

Как писала в то время газета «Свободная речь» № 111 «...перед началом традиционного благотворительного вечера в здании женской гимназии вспыхнул пожар. Начался он вследствие упавшей керосиновой лампы в большом концертном зале, где уже была публика. Загорелись сделанные гирлянды из елок, декорации, ковры...» «Мороз и недостаток воды за отсутствием напора из водопроводной станции задерживали скорость тушения огня.» [4]. Страховое общество смогло оплатить лишь треть от требуемой суммы. Остальные деньги собрали в виде добровольных пожертвований граждане нашего города. Даже самые младшие гимназисты, участвуя в домашних спектаклях и концертах, собирали

деньги на восстановление своей гимназии.

Уже 18-го января 1918 года в печати появилось объявление: «Здание женской гимназии почти готово. Кроме зала, который изолирован от других помещений, другие комнаты отделаны.» Занятия намечалось начать 20 января. Как видно из документов тех лет, усилиями жителей города здание женской гимназии было восстановлено [5].

1917 год. Рубеж истории. В Семипалатинске свирепствовали банды Анненкова. Грабили людей, поджигали дома. Случалось и такое... Белогвардейцы подожгли дом купца. Пожарные, исправно неся свою службу, забили в набат на пожарной каланче. По тревоге выехал пожарный обоз. По прибытию на место бойцы стали проводить боевое развертывание, но анненковцы им стали препятствовать. Кончилось тем, что белогвардейцы расстреляли пожарный обоз. Часть пожарных погибла, а часть разбежалась.

23 декабря 1919 года одним из первых постановлений Советов было создание пожарного обоза в городе и первым начальником губпожара стал Успенский Павел Константинович, приехавший из Петрограда, где работал мастером на заводе.

С 1920 года начальником Губпожара и последним в истории Семипалатинска брандмайором был Викентий Викентьевич Миштовт. Он явился инициатором постройки нового пожарного депо с каланчей. Из документов, найденных в городском архиве, известно, что это строительство было начато в 1923, а окончено в 1927 году. На его возведение было затрачено около 78 000 рублей. Стройка велась силами самих пожарных. В это время был введён такой режим работы для бойцов - дежурство две смены подряд, т.е. 48 часов служба в карауле, затем - день отдыха, и день работы на стройке пожарного депо. Трёхсменную службу ввели лишь в 1928 году. В то время в двух имеющихся пожарных командах города (Семипалатинской и Жана-Семейской, в прошлом Алашской) работало 111 человек.

Архитектором и руководителем строительства пожарного депо с каланчей был Богомоллов Иван Алексеевич, потомственный инженер-архитектор. Его отец Алексей Антонович Богомоллов был главным архитектором города до революции. По его проектам построены многие здания в Семипалатинске. Рассказывают, что это был высокий, под два метра роста человек, большой, недюжинной силы. При строительстве бывали случаи, когда он применял её. Если ему не нравилось, как велось строительство, он мог подойти к косо выведенной стене и развалить её одним ударом. У его сына Ивана Алексеевича нрав был более спокойный, а силы, как говорится, тоже не меряно.

Проект двухэтажного здания предусматривал по тем временам полный комплекс основных и вспомогательных помещений для пожарной команды. В здании пожарного депо, кроме гаража с пятью воротами для выезда, помещений для различных служб, есть и две башни. Одна предназначена для обзора местности, другая - для сушки рукавов. Её часто и не воспринимают башней, т.к. она скрадывается величием каланчи. Следует заметить, что и по сей день рукавная башня исправно выполняет свою функцию. Современные технологии предусматривают для сушки и обслуживания пожарных рукавов создание рукавных баз на основе специального электрофицированного оборудования, которые всё же никогда не дают 100% гарантии надёжности, такой, как наша рукавная башня. Ею по праву гордятся все пожарные города, а когда приезжают представители пожарных подразделений из других городов и стран, они очень завидуют тому, что у нас есть такая надёжная башня.

Венцом всего архитектурного комплекса является пожарная каланча, вход в которую, по планировочному решению автора проекта, предусматривался со второго этажа здания. Ровно сто ступеней ведёт на самый верх пожарной каланчи, из них 60 бетонных и 40 металлических по крутой винтовой лестнице. Цифра эта не простое совпадение, а скорее всего, замысел зодчего. Возможно, в ней заложен некий символический смысл, о котором сейчас остаётся лишь догадываться.

Каланчовые день и ночь несли свою вахту на этом высотном посту. Сменялись они зимой через каждый час, а летом - через два часа. Если случался пожар, то они могли

находиться без смены на посту до четырёх часов.

В 1932 году пожарную охрану переводят из ведомства Губкоммунотдела (Губернский коммунальный отдел) в НКВД (народный комиссариат внутренних дел) и начальником управления пожарной охраны Семипалатинска стал Александр Иосифович Янковский. Благодаря его волевому и принципиальному характеру, требовательности пожарная охрана укрепилась материально. В 1931 году появились первые пожарные автомобили АМО-Ф-15 и пожарные насосы. В 1938 году на базе автомобиля «Фиат» силами самих пожарных была создана первая автоцистерна и с этого времени конно-бочечные обозы ушли в прошлое. В 1936 году было создано подразделение в пожарной охране - инспекция государственного пожарного надзора. Это подразделение занималось профилактикой пожаров, вело дознание по пожарам, проверяло противопожарное состояние различных предприятий, учреждений и частных домов. Для каждого дома была издана своя «Контрольная книга» по проверке эксплуатации печей. Инспектор Госпожнадзора и печник приходили в любой дом и проверяли печи.

К началу 30-х годов относятся воспоминания начальника Управления пожарной охраны города Семипалатинска Георгия Леонидовича Новоделова: «Впервые я увидел пожарных, когда родители переехали на жительство в Семипалатинск в 1918 году. Тогда мне было 8 лет.

По тем временам Семипалатинск был большой губернский город. И самым ярким зрелищем для нас, мальчишек, был выезд по тревоге: надо сказать, что пожары в Семипалатинске тогда часто случались. Дома-то в основном деревянные, а вокруг - заборы, пристройки, сарай, клетушки. В общем, было чему гореть. Поэтому наше любопытство вознаграждалось незабываемым зрелищем. Распахиваются ворота, и на полном скаку вылетают две-три, а то и четыре повозки: пожарные трубы, как тогда называли ручные насосы, бочки и ход с инструментом, так называемый багорный. Шум, грохот, лязг. На каланче звонят, в церквях колокола бьют. Горим!..

Когда мне минуло 16 лет, я поступил на судоремонтный завод слесарем. Помню, собирали буксирный пароход «Лебедь». И тут мне пришлось принять боевое «крещение»: загорелись мастерские. На заводе была пожарная команда, однако и все рабочие тоже сбежались. Распоряжался начальник команды умело, сразу всех расставил куда нужно и работа закипела.

Сейчас не только молодёжь, но и даже люди более старшего поколения не помнят ручной насос. Был он малопроизводительным, а главное - очень тяжёлым. Уже через 5-10 минут непрерывного качания болели руки и спина, а со стороны несло: «Наддай!»

И проходило «наддавать». Мотался я, как угорелый: качал воду, орудовал багром, что-то оттаскивал, что-то подносил... Пожар был ликвидирован, но я оказался неизнаваемо вымазанным сажей и до нитки промокшим. Тем не менее, был счастлив. Всем, кто принимал участие в тушении, в том числе и мне, директор объявил благодарность. В приказе так и говорилось: «За активное участие по спасению завода».

- Пойду в пожарные, - решил я.

Начальник команды выслушал меня внимательно.

- Это хорошо, что ты пришёл к нам, - сказал он. - Раз пожарным решил стать после того, как закоптился и промок, - это самая лучшая тебе характеристика. А то ведь многие ещё не понимают нашей работы, потешаются, что мы 24 часа в сутки спим и всё на одном боку. А тут иной раз нашему брату столько приходится перенести, что другому на две жизни вполне хватит... Так ты серьёзно решил, всё продумал? - закончил он строго.

...Никогда мне не забыть памятный день в сентябре 1928 года. Брандмейстер Иван Терентьевич Козловский зачитал перед строем приказ: «Назначить Новоделова Георгия Леонидовича кучером четвёртой бочки второго выезда»[6].

В 1938 году в связи с телефонизацией города в пожарной охране отменили каланчовую службу. В сентябре 1940 года в городе произошёл пожар на кожзаводе. В это время телефонная сеть всего Затона была отключена. Пожарная команда с большим

опозданием узнала о пожаре. Дом, в котором жили рабочие кожзавода, сгорел полностью. Люди остались без крова, без одежды, без всего. Начальник Управления пожарной охраны Новоделов Г. Л. ставил вопрос о том, чтобы возобновить работу пожарных на каланче. Его предложение было поддержано на заседании исполкома горсовета депутатов трудящихся от 16 июня 1940 года, где было принято решение «Просить Исполком Областного совета депутатов трудящихся ходатайствовать перед Советом Народных Комиссаров Казахской ССР об отмене распоряжения начальника УПО НКВД Каз. ССР о снятии поста с каланчи ГПО» [7]. И ещё многие годы пожарные несли вахту на пожарной каланче, поскольку телефонная связь была не достаточно распространена и ненадёжна. Рассказывают старожилы города о том, что в начале 50-х годов исправно несли на каланче вахту дозорные.

Во время Великой Отечественной войны в пожарной охране работали в основном женщины, старики да инвалиды. Многие бойцы пожарной охраны ушли на фронт. 11 человек так и не вернулись с полей сражений. Около 100 человек прошли горнило войны.

Пипенко Иван Иванович, старший техник-лейтенант, был начальником инспекции пожарной охраны УМВД с 1951 по 1953 год. Под его руководством пожарная охрана Семипалатинска по итогам работы впервые заняла первое место в Республике Казахстан.

31 октября 1957 года в Советском Союзе была учреждена медаль «За отвагу на пожаре». Более 100 семипалатинцев награждены этой медалью.

С 1956 по 1962 годы Семипалатинскую пожарную охрану возглавлял Балабас Александр Григорьевич. Очень чуткий и отзывчивый человек, пользовался большим доверием и любовью у сослуживцев. Его любимое выражение: «Пожарные - это братство!»

говорит само за себя. С 1964 по 1975 годы являлся начальником Управления пожарной охраны МООП Каз. ССР.

Евгений Петрович Жуков был начальником пожарной охраны Семипалатинска с 1962 по 1970 годы. Участник Великой Отечественной войны, награждён боевыми наградами, знаком «Заслуженный работник МВД ССР», является главой семейной династии пожарных. Из большого количества специалистов Евгений Петрович замечал наиболее инициативных и грамотных, способствовал их росту по службе. Среди них Н.А.Власов, А.Р.Дюкенов, Л.С.Тычинин, А.Т.Зайцев, В.С.Чернокожев. Человек активной жизненной позиции, он до сих пор старается находиться в гуще дел. Недавно в УПС г. Семей Евгений Петрович переслал свои воспоминания о работе в нашем городе. Вот что он пишет: «...За время своей службы в системе Государственного пожарного надзора области мне работалось легко, свободно и творчески, как нигде не работалось раньше... Все эти годы, да и теперь горжусь тем, что являюсь воспитанником Государственной противопожарной службы Республики Казахстан. От всей души желаю новому поколению пожарных быть достойными преемниками старшего поколения казахстанских пожарных. У вас, дорогие друзья, есть всё, чтобы достойно продолжить дело своих дедов и отцов. В основном создана материальная база для решения основных задач. Знаю, есть и трудности, но без них нельзя достичь будущего. Постоянно работайте над собой, учитесь и учите других всему новому и доброму, оперативно внедряйте их в жизнь.

Никогда не отчаивайтесь, что стали пожарным и посвятите себя этой важной и так нужной всем людям Республики Казахстан, да и другим, службе. Помните! Она была и будет вечно нужна людям, человечеству...» [8].

Долгие годы возглавлял отдел пожарной охраны Леонид Степанович Тычинин. 1933 года рождения, уроженец Воронежской области. В 1954 году окончил Харьковское пожарно-техническое училище МВД ССР. Службу начинал инспектором Инспекции Государственного пожарного надзора (ИГПН) Павлодарской области. С 1965 по 1970 годы работал зам. начальника отдела пожарной охраны в Павлодаре. С июля 1970 по октябрь 1982 года работал начальником Отдела пожарной охраны (ОПО) Семипалатинской области. Много сделано им по укреплению материальной базы пожарной охраны, по обеспечению пожарных частей всем необходимым - автомобилями, снаряжением, техникой. При нём

начата военизация пожарной охраны нашей страны.

К сожалению, в летописи Семипалатинской пожарной охраны есть и печальные даты и факты. 2 мая 1976 года младший лейтенант внутренней службы Асылбеков Нурдаулет, инспектор госпожнадзора Абайского РОВД, находясь на охране общественного порядка, заметил, что, несмотря на позднее время, в помещении районного управления сельского хозяйства горит свет. Оказалось, что двое сотрудников этого управления распивали спиртные напитки. Попытка младшего лейтенанта внутренней службы Асылбекова прекратить пьянку стоила ему жизни. Один из нарушителей нанёс ему несколько ножевых ранений. Младший лейтенант внутренней службы Асылбеков Нурдаулет Жаксыбекович навечно занесён в Книгу Почёта УВД. Его портрет помещён в зале Боевой и Трудовой Славы УВД на стенде «Никто не забыт - ничто не забыто». С его фамилии начинается список пожарных Республики Казахстан, находящийся на мемориале у пожарного депо.

Власов Николай Афанасьевич - начальник управления пожарной охраны УВД Семипалатинской области с 1982 по 1988 годы. Под непосредственным руководством Николая Афанасьевича Власова было организовано строительство пожарных депо в областном и районных центрах, во многих колхозах и совхозах. Он награждён медалью «За отвагу на пожаре» за тушение самолёта с боеприпасами. С 1988 года работал зам. начальника УВД Семипалатинской области, а с 1995 по 2000 - зам. министра внутренних дел Республики Казахстан.

В 1982 году открылся Учебный пункт ОПО УВД. Проработав почти 10 лет, этот пункт обучил или повысил квалификацию многим пожарным и диспетчерам, начальникам караулов и водителям всего Казахстана.

С 1985 по 1997 на базе СВПЧ-77 (Самостоятельная военизированная пожарная часть) работал пожарно-технический центр. Ныне он возобновляет свою работу.

Ученик Власова, Дюкенов Амангельды Резуанович, с октября 1988 года по апрель 1996 года работал начальником Управления пожарной охраны (УПО) УВД Семипалатинской области. Дважды награждён медалью «За отвагу на пожаре». В настоящее время занимает руководящую должность в аппарате МВД РК.

В 1993 году 4 декабря на АО «Цемент» произошёл пожар. При выполнении своего профессионального долга погибли пожарные Белоножко Валерий Васильевич и Икенов Рахимгали Тайтулаевич. В 1996 году указом президента Республики Казахстан Назарбаевым Н.А. они были награждены медалями «Ерлиги ушин» (За Мужество). Их именами названы улицы, на которых они жили: Приречная теперь носит имя Икенова, а Парашютная - Белоножко.

Тураров Сериккан Женисович возглавлял государственную противопожарную службу города Семипалатинска с 1997 по 2000 годы. Им проведена большая работа по завершению строительства нового 35-ти квартирного жилого дома для сотрудников ГПС (Государственной противопожарной службы) и пятиэтажного административного здания ГПС. Под его руководством начато строительство спортивного комплекса в пожарной части 45 и начата реконструкция здания музея ГПС. В 2000 году Тураров Сериккан Женисович был назначен на должность начальника ГПС Северо-Казахстанской области в городе Петропавловске. В настоящее время является начальником Кокшетауского технического института.

С 2000 по 2006 год противопожарную службу г. Семей возглавлял полковник внутренней службы Нуржан Дюсенович Раимов. В 2001 году было завершено строительство и открыт спортивный комплекс гарнизона противопожарной службы города на базе ПЧ-45 (Пожарная часть).

Впервые в Республики Казахстан в г. Семипалатинске появился мемориальный комплекс, посвящённый пожарным. Он был торжественно открыт в 2005 году. Весь мемориал представляет собой три части. Центральная часть рассказывает о семипалатинских пожарных - участниках Великой Отечественной войны. Рядом с ним, в

комплексе, возведен еще один - на котором высечены имена пожарных, погибших при исполнении своего профессионального долга со всего Казахстана - их 36. Третья часть мемориала – художественная – рассказывает о нелёгкой службе огнеборцев.

По инициативе Нуржана Дюсеновича Раимова были построены два тдельных поста при пожарных частях гарнизона.

В настоящее время в структуре гарнизона противопожарной службы Семипалатинска имеются 9 пожарных частей, 2 отдельных поста и аварийно-спасательное подразделение, созданное в 2003 году. На базе центрального пункта противопожарной связи УПС (Управление противопожарной службы) с 1 июля 2004 года работают две новые телефонные линии 051 служба спасения. В процессе становления и единая диспетчерская служба города.

#### Литература

1. «История пожарного дела». В. Н. Кашляк. газета «Рудный Алтай», 8 августа 2006 г.
2. Материалы для статистики Туркестанского края, вып.4, 1876 г.
3. «Летопись Семипалатинских улиц» В.Н.Кашляк, стр 21.
4. «На пожаре в женской гимназии». «Свободная речь», газета № 111 от 12 декабря 1917 г. 4 стр.
5. «Свободная речь», газета № 12 от 18 января 1918 г. 4 стр.
6. Воспоминания Г. Л. Неводелова. ПТЦ УПС г. Семей
7. Протокол Заседания Исполкома Семипалатинского Городского Совета депутатов Трудящихся № 312 от 16 июня 1940 г.
8. Воспоминания Е.П.Жукова. 4 тетради. ПТЦ УПС г. Семей

УДК: 316.343.65

А.М. Аблажей  
(г.Новосибирск, Российская Федерация)

## УЧЕНАЯ КАРЬЕРА КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ЛИФТ: СПЕЦИФИКА ВОСПРОИЗВОДСТВА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В РЕСПУБЛИКАХ ЮГА СИБИРИ\*

Изучение современного состояния науки и образования в модернизирующихся обществах, к которым, по моему мнению, с полным основанием следует относить и республики южной Сибири (Тыву, Хакасию и Алтай) представляет собой актуальную для исследования задачу. Ее актуальность обусловлена двумя важнейшими обстоятельствами: во-первых, необходимо учитывать исторически важную роль, которую играют такие социальные институты как культура, образование, а с недавних пор и наука, в жизни традиционных обществ Сибири, прежде всего при реализации их модернизационного потенциала; во-вторых, налицо явный недостаток работ, основанных на материалах конкретно-социологических исследований. В настоящем докладе сделана попытка, основываясь на анализе имеющихся эмпирических данных, дать оценку механизмами, ответственным за воспроизводство национальной интеллигенции, В контексте настоящего исследования подобный процесс представляет собой не что иное, как постоянное не только количественное, но и качественное воспроизводство социальных групп, профессионально связанных со сферами культуры, образования и науки. Исходя из этого, задачей проведенного исследования стал анализ факторов выбора и специфики последующей реализации представителями титульного населения республик южной Сибири ученой карьеры как наиболее яркого примера вхождения в социальный слой интеллигенции. Важнейшее значение имело также разделение процесса воспроизводства национальной интеллигенции на две части: а) самовоспроизводство, когда дети ученых и преподавателей

выбирают профессию родителей и реализуют подобный выбор на практике; б) пополнение за счет рекрутирования новых членов из тех слоев общества, которые занимают на данный момент объективно более низкие ступени социальной лестницы. Например, переезд из села в город, выбор ученой карьеры и, тем самым, резкий разрыв с традиционно предопределенной линией жизненного пути, является ярким примером вертикальной мобильности и вхождения в состав интеллигенции.

В современной России, согласно официальным оценкам, «воспроизводство молодежью высшего образования не носит преимущественно наследственного характера, а достаточно широко представлено представителями других социальных групп молодежи. Хотя, по сравнению с 1999 г., отмечается, пусть незначительное, но сужение социальной базы воспроизводства интеллигенции с высшим образованием» [«Федеральная программа...»]. Что касается более предметного анализа, основанного на материалах региональных исследований, то их не так много, и исключение здесь составляют разве что Республика Бурятия, ситуация в которой изучена достаточно подробно и, отчасти, Республика Тыва.

Для первого из указанных регионов С. Панарин убедительно доказал, что в силу специфической конфигурации этноса в социально-экономической и демографической структуре республики получение образования для бурят – едва ли не единственный способ отрыва от стагнирующей традиционно-сельской среды и интеграции в современную мобильную урбанистическую культуру» (Панарин, 2000, С. 16), поскольку реализация «стратегии мобильности через образование.. безусловно, удовлетворяет потребность в этносоциальной модернизации в резко ухудшившихся для этого условиях» [Панарин, 2005, С. 65]. Тех же позиций придерживается и Г. Манзанова, утверждая, что «высокая ориентация бурят на достижение соответствующего [образовательного] статуса и связанных с ним должностных привилегий связана... не только с пережитками патриархальных традиционных отношений, но и с отсутствием иных каналов мобильности для этнических групп в депрессивном регионе» [Манзанова, Трансформация...]. Подтверждают подобный вывод - «для сельских жителей Бурятии получение диплома о высшем образовании имеет большую ценность» - и другие аналогичные исследования [А. Буянова, Э. Гунтыпова, Р. Шулунова].

Аналогичным образом, по мнению Р. Харунова, складывается ситуация и в Республике Тыва, где «поступление детей в вуз – это стратегическая задача, иногда даже более значимая, чем для жителей других регионов РФ... на фоне затяжного социально-экономического кризиса, развала реального сектора производства, 80-90 %-й дотационности бюджета социальная мобильность населения существенно ограничена. Одним из сохранившихся социальных лифтов остается образование – возможность выбиться в люди. Родители, целый род, всеми связями и деньгами толкают детей в университеты». [Харунов, Стратегии доступа..., С. 190-191]

В нашем исследовании материалом для анализа послужили тексты интервью, взятых автором в ходе полевых социологических исследований в республиках Хакасия, Тува, Алтай. Опрашивались главным образом представители интеллигенции – ученые и преподаватели вузов. Общим местом абсолютно для всех наших собеседников является твердая убежденность в том, что «раньше» (более строго хронологически это можно обозначить как период 1970 – 1980-х гг., особенно это характерно для Тувы) положение науки и ученого, преподавателя вуза, степень уважения к образованным людям вообще, к национальной интеллигенции, были совершенно иными, чем сегодня: «Раньше мы были белая кость, уважаемые люди. Особенно для восточного общества - они уважали учителей, а сейчас я просто по глазам своих студентов вижу – мы на обочине дороги» [преподаватель вуза, Республика Тыва (РТ)]. Мотив уважения, почета, не говоря уже о престиже, которым были окружены прежде образованные люди, в первую очередь ученые, подчеркивали практически все участники исследования.

Другой наш собеседник, подтверждая, с одной стороны, эту мысль, выразил

уверенность, что это уважение еще сохраняется на уровне сознания сельского жителя, продолжающего оставаться, во многом, носителем традиционного сознания: «Ученые – это была Интеллигенция с большой буквы, к ним здесь [в Туве] относились с большим пиететом, и в общем-то это до сих пор сохранилось, по крайней мере, за пределами Кызыла, там кандидат наук, ученый, преподаватель университета - действительно большие люди, и то, что они скажут, просто последняя инстанция» [научный сотрудник, РТ].

Анализ материалов интервью убедительно доказывает тезис о том, что в современных условиях, когда происходит стремительное социальное расслоение общества, выбор карьеры ученого или преподавателя вуза продолжает оставаться одним из каналов социальной мобильности или, пользуясь терминологией П. Сорокина, социальным лифтом: «это один из способов продвижения по карьере, как-то выдвинуться... в целом в жизни это помогает: и для престижа, и в карьере, ну и во всем; для личного удовлетворения в статусе; если нет больше возможностей как-то подняться, продвинуться – через науку. Была бы возможность сделать карьеру в других сферах... они бы там нашли свое применение и успешно работали... люди идут-то из низов в науку, из небогатых семей... приезжают из деревень, заканчивают университет, и им остается-то опять в деревню ехать. Вот они и ищут нишу, если есть какие-то способности и возможности, они в науку идут. У нас все научные сотрудники в основном из деревни» [научный сотрудник, Республика Хакасия (РХ)].

Социальные позиции, прежде всего престиж науки в России, сегодня, без сомнения, изменилось, а на уровне традиционного сознания, как показывают материалы интервью, еще продолжают сохраняться прежние стереотипы. В результате оценки ученой карьеры на уровне массового сознания, с одной стороны, и членов научного сообщества, с другой, очень сильно разнятся, хотя прежде, по всей видимости, они во многом совпадали: «считают, что напишут кандидатскую как диплом и будут большим человеком, со всеми вытекающими последствиями... что это возможность получения каких-то льгот, хотя ничего такого уже давно нет» [научный сотрудник, РТ].

Социальная функция ученой карьеры, такого ее наиболее зримого выражения, как защита диссертации, в современных условиях сильно изменилась. Она играет роль не столько подтверждения научной квалификации и средства успешного продолжения научной карьеры, сколько становится пропуском в более престижные сферы деятельности, в первую очередь в органы власти, будучи, таким образом, не целью, а всего лишь средством. «Многие относятся к защите диссертации как возможности выдвинуться, получить определенные должности, и люди такие наукой не занимаются. Вот у нас в правительстве очень много наших выпускников, они защитились... В науку пошли единицы, потому что как только человек приобретает какую-то степень, его тут же эти (властные) структуры привлекают к себе» (научный сотрудник, РТ). Очевидно, что общая для российской науки проблема – уход научных сотрудников в другие сферы деятельности, а также отъезд за границу – приобрела в условиях национальных региона специфический характер, когда научные учреждения выполняют роль кузницы кадров для властных структур. Кроме того, отношение к науке только как к средству карьерного роста в других сферах деятельности приводит к тому, что «некоторые, вроде как и нормально заканчивают вузы, но поскольку они не осознают, что такое аспирантура, они так долго и учатся. И тема может быть хорошая, и в лучшем случае они даже защитятся, но потом это как-то замедляется, застопоривается» [преподаватель вуза, РТ]. Таким образом, для части современных студентов в высшем образовании важно не столько его содержание (не важно, чему тебя учат), сколько социальный капитал, полученный как лично студентом, так и близким социальным окружением, обеспечившим для своего члена доступ к резерву социальной мобильности.

В ходе исследования не мог не прозвучать вопрос о национальном аспекте существования научного сообщества, в связи с чем был задан вопрос о том, есть ли различия в оценке престижа науки для русских и тувинцев, насколько ценна для последних научная

карьера как таковая: «анализа не получается, потому что привык смотреть так – что ты можешь или не можешь. Я бы сказал так – тенденция одинакова для всех. Мы выбираем из русских и тувинцев совершенно одинаково, ведь ученый - это штучный товар. Я абсолютно не могу сказать, что вот эти лучше, а другие хуже» [научный сотрудник, РТ].

Непосредственно в ходе исследования совершенно неожиданно прозвучала тема роли женщины в контексте исследования проблемы воспроизводства интеллигенции в традиционном обществе, когда женщина получает возможность сделать успешную карьеру в сфере, еще недавно считавшейся почти сугубо мужской. Приведем весьма показательный отрывок из интервью: «у нас не так много ученых. Это почетно. Вот я вам расскажу. Я, женщина, защитила диссертацию, и после меня, я проанализировала, мужчины “пачками” пошли в аспирантуру, докторантуру, “пачками” стали защищаться. Т.е. это не потому, что интерес к науке. Это я вам говорю. Многие мужчины быстро закончили диссертации и защитились: «Как это так – женщина и вдруг защитилась!» [преподаватель вуза, РТ].

Одним из наиболее серьезных признаков кризиса науки в России признается дефицит молодых кадров, в связи с чем мы специально задавали нашим респондентам вопрос о том, благодаря чему молодежь все же идет в науку. Здесь подтвердилась тенденция, неоднократно отмечавшаяся ранее: по мнению самих ученых, в том числе и молодых, наибольшее влияние имеют тяга к познанию и стремление к творчеству. Значительное влияние на молодежь оказывает сама ученая среда; так, молодые научные сотрудники активно перенимают сложившиеся в научных коллективах традиции общения: «Из тех, кто все-таки попадает в науку, и в частности, те, кто у нас в лаборатории, это ребята, которых удалось заразить получением новой информации собственными руками, скажем так. Т.е. пусть маленькое, но новое, и что это их. Т.е. вот это игра на амбициях, в хорошем смысле слова. И вот если удалось “зацепить” студента на этом, тогда он уже не смотрит на зарплату, большая она или не большая, они просто, как сейчас принято говорить, ловят кайф от того, что вот они вкладываются, что-то ищут, что это их, что они общаются с учеными с другими, и к ним относятся, в принципе, у нас с советских времен осталось, к ученикам и аспирантам, даже маститые ученые относятся как к коллегам, как равным. Это тоже поднимает их в своих глазах» [научный сотрудник, РТ].

Члены научно-образовательных сообществ национальных республик Сибири сохраняют достаточно высокую степень привязанности к профессии. Лишь чуть более четверти из них выразили готовность перейти на более высоко оплачиваемую работу вне науки; более трети уверены в том, что не согласятся на это ни при каких обстоятельствах. Ведущую роль в сохранении верности науке играет мотив любви к своей профессии, работе; желание быть нужным, полезным обществу. В явном меньшинстве остаются те, кто либо не смог найти более подходящего места, либо боится остаться без работы. Значительная часть ученых сохраняет надежду на позитивные изменения; многих удерживает в науке тот коллектив, в котором они работают.

Тем не менее существенное значение играет фактор трансформации органичной для ученой профессии системы ценностей, поскольку для целого ряда людей ученая карьера, как уже говорилось, является не целью, а средством. «Молодежь все-таки недопонимает. Надо же, кандидат наук, потому что это действительно престижно, а что за этим, что это такое – они недопонимают» [научный сотрудник, РТ]. Аналогичный мотив подчеркивает и С. Панарин: установка бурят на высшее образование активизируется и реализуется «не из-за абстрактной жажды знания, а потому что дорога в вуз – это одновременно дорога от фермы, в перспективе – от тяжелого и все хуже вознаграждающего труда к “чистой” и хорошо оплачиваемой работе». [Панарин, 2005, С. 65]

Следует особо остановиться на феномене замещающей социальную мобильность, в результате которой на смену уехавшим в центр страны детям нынешней национальной элиты (стремящимся занять более высокие ступени социальной лестницы) приходит молодежь из более низких социальных слоев, получающая высшее образование и выбирающая ученую карьеру с целью реализации восходящего вектора социальной

мобильности. Это характерно, например, для Республики Алтай: «Дети элиты сегодняшней получают хорошее образование где-то, в России, но в республике их нет, их здесь нет... они просто все исчезли и уехали. И не слышно, чтобы они защитили какие-то диссертации, как-то реализовались, каким-то образом. А вот в университете в основном те, кто приехали, поняли, что обратно [в деревню] им не хочется». [*преподаватель вуза, Республика Алтай (РА)*].

Можно считать практически бесспорным тот факт, что подготовка научной смены на местном уровне – почти личная инициатива ученых, поскольку власти зачастую считают, что проще подготовить специалиста в престижном столичном вузе, чем, допустим, в ТувГУ: «...очень большие деньги вкладываются в обучение за пределами (республики), но поскольку отсутствует стратегия, кого посылать и по каким специальностям готовить, то все решается на уровне моды у родителей» [*научный сотрудник, РТ*]. Вероятнее всего, помимо энтузиазма, срабатывает своеобразный инстинкт самосохранения научного сообщества.

При анализе процесса воспроизводства национальной интеллигенции нельзя не отметить также фактор усиления внутриэтнической солидарности при реализации стратегии вертикальной социальной мобильности через образование. Подобный феномен уже отмечался исследователями применительно к Республике Бурятия: «Существует достаточно распространенное мнение о том, что у абитуриентов-бурят есть гораздо больше преимуществ перед абитуриентами-русскими. Объясняется это тем фактором, что система высшего образования представлена в большей степени бурятами. Для осуществления их деятельностных предпочтений бурятам надо получать высшее образование. Для того, чтобы абитуриенты из сельской местности могли возместить неизбежные недостатки своего образования, они (точнее, их родители) должны мобилизовывать в поддержку своих детей внутриэтнические родственно-земляческие связи» [*Панарин, 2000, С.17*]. То же самое отмечает и Р. Харунов в отношении Тувы.

Проведенное исследование позволяет сделать несколько важных выводов. Региональная специфика проявляется в большем уважении респондентов к своей профессии: значительная часть из них хотела бы, чтобы их дети тоже пошли в науку (с таким мнением не согласны лишь около 20% наших собеседников, тогда как в Новосибирске – почти половина). Наконец, учитывая более низкий уровень жизни в провинции в целом, гораздо благоприятны и оценки своего уровня жизни. Несмотря на падение престижа профессии ученого, в обществе вовсе не упал престиж интеллекта, к которому прислушиваются, и если этот интеллект сконцентрирован в научном сообществе, то его мнение становится более значимым. В республиках Сибири на уровне массового сознания населения до сих пор сохранилось уважительное отношение к профессии ученого, к гуманитарной карьере, в частности, а ее выбор и реализация, без сомнения, продолжают оставаться примером вертикальной социальной мобильности, равно как и реально действующим социальным лифтом.

### Литература

- Буянова А.Ю.* Улан Удэ: адаптация сельской молодежи к городскому и образовательному пространству // <<http://www.regioncentre.ru/generation/publications/publication2>>
- Гунтыпова Э., Шулунова Р.* Миграция и высшее образование (по результатам опросов в Бурятской сельхозакадемии // Вестник Евразии, 2006. № 2 (32).
- Манзанова Г.* Трансформация процессов урбанизации и маргинализации в национальных регионах России // Конфликт – диалог – сотрудничество. Бюллетень № 8. М., ЦСПИ, 2001
- Панарин С.* Конфликтный потенциал социально-экономических и этносоциальных процессов в Республике Бурятия // Конфликтногенный потенциал и проблемы этничности в регионах Российской Федерации. Конфликт – диалог – сотрудничество. Бюллетень № 3. М., ЦСПИ, 2000
- Панарин С.* Этнополитическая ситуация в Республике Бурятия // Байкальская Сибирь: из чего складывается стабильность. М. – Иркутск, Наталис, 2005. С. 23-94

Харунов Р. Стратегии доступа к высшему образованию в Туве // Система высшего образования в социальном развитии Центральной Азии. М. – Иркутск, Наталис. 2007. С. 190-202  
Федеральная целевая программа «Молодежь России (2001-2005 годы):  
эффективность и перспективы» // Аналитический вестник Совета Федерации  
Федерального Собрания РФ. 2004. № 31 (251)

**УДК: 316.347 (576.1/5)**

**В.П.Кривоногов**  
(г.Красноярск, Российская Федерация)

## **К ВОПРОСУ О ПЕРСПЕКТИВЕ ЭТНИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ НАРОДОВ СИБИРИ**

Этнографы в своих научных изысканиях стремятся не только проникнуть вглубь веков, закрасить «белые пятна» в истории и культуре изучаемых этносов, но и заглянуть в их будущее. Увлекательны загадки этногенеза, происхождения этносов, но не меньшей загадкой является судьба этносов в ближайшем будущем. Особенно это касается малочисленных народов Сибири, которые, уже в силу своей малочисленности, имеют весьма неясные перспективы своего дальнейшего существования. Разумеется, говоря о будущем, можно рассуждать лишь о ближайших 20-30 годах, более отдаленная перспектива в принципе непредсказуема, так как зависит от многих политических, экономических, социальных условий, которые в свою очередь во многом трудно прогнозируемы.

Исследования, проведенные нами среди коренных малочисленных народов Средней Сибири, дали материалы, позволяющие с большей или меньшей вероятностью строить прогнозы этнического развития на ближайшее будущее.

Одним из способов заглянуть в будущее может стать изучение этнических характеристик самой младшей, детской возрастной группы (в данном исследовании – группы до 10 лет). Подразумевается, что по мере естественной смены поколений, то есть через 2-3 десятилетия, этнические характеристики этой возрастной группы станут общими для всего этноса.

В ходе этнографических экспедиций 1985-2006 годов нами был применен метод массового опроса коренного населения Средней Сибири по специальному опросному листу, при этом опросом были охвачены 100% (или близко к 100%) нганасаң, энцев, кетов, тофаларов, чулымцев, проживающих в пределах основной этнической территории, кроме того, по 25 % долган, енисейских ненцев и западных эвенков. По разработанной нами методике, опросные листы составлялись не только на взрослых, но и на детей (со слов родителей). «Детский» вариант опросного листа по сравнению с взрослым был значительно сокращен – из него были исключены вопросы, требующие личного ответа опрашиваемого, а также те, которые требуют компетенции взрослого человека. Тем не менее, и в этом укороченном варианте остается несколько важнейших вопросов, во многом характеризующих этническую ситуацию в детской возрастной группе.

Кроме того, нами использовался метод интервальных исследований, позволяющий проследить динамику происходящих в исследуемой возрастной группе изменений. Нами использован 10-летний интервал исследований. В 1980-е годы были произведены исследования среди тофаларов (1985 г.) и чулымцев (1986 г.), в 1990-е годы – среди кетов (1991 г.), энцев (1992), енисейских ненцев (1993), долган (1993-1994), нганасаң (1993-1994), повторно - среди тофаларов (1995) и чулымцев (1996), а также среди западных эвенков (в пределах Красноярского края, 1997 г.). В 2000-е годы прошли повторные исследования среди кетов (2001), энцев (2002), ненцев (2002), долган (2003-2004), нганасаң (2003-2004), и уже третий раз среди тофаларов (2005) и чулымцев (2006). Таким образом, среди чулымцев и тофаларов исследование проведено трижды, среди эвенков один раз,

среди остальных народов – дважды. Результаты этих исследований освещены в нескольких монографиях и десятках статей (1). Однако для данного исследования возьмем только результаты исследований 1990-х и 2000-х годов, так как более ранние исследования касаются лишь двух народов из восьми. Таким образом, лишь для эвенков мы не имеем сравнительного материала по интервальным исследованиям.

Как показал тридцатилетний опыт работы, одними из важнейших этнических характеристик этносов являются а) степень владения и использования языка своей национальности и б) степень распространения национально-смешанных браков и его последствия – уровня метисации, то есть, нарастания доли лиц национально-смешанного происхождения (метисов) в составе этноса. Обе эти характеристики имеются в «детском» варианте опросного листа. При изучении языковой ситуации среди детей возникает вопрос о тех из них, чей возраст исчисляется не годами, а месяцами или даже днями. Чтобы не исключать и эту категорию детей, родителям было предложено определить их языковую компетенцию на перспективу, то есть какой язык, по мнению родителей, станет для них родным, какие языки они будут (или не будут) знать и в какой степени будут владеть ими. Особенно легко было ответить на этот вопрос родителям, у которых уже были старшие дети, и их языковая компетенция проецировалась на младших детей, еще не начавших разговаривать. Насколько достоверна такая оценка родителей – легко проверяется при повторном исследовании 10 лет спустя, и наши данные говорят о том, что оценка родителей десять лет назад была вполне объективной.

Таблица 1

Данные по родному языку представлены в таблице 1.  
Родной язык народов Средней Сибири (дети до 10 лет, в %)

Народы	1990-е годы			2000-е годы		
	Язык своей нац-ти	Язык своей нац-ти и русский	Русский и др. языки***	Язык своей нац-ти	Язык своей нац-ти и русский	Русский и др. языки
Ненцы*	60,3	2,4	37,3	45,9	5,3	48,8
Долганы	32,2	5,0	62,8	11,4	14,2	74,4
Нганасаны	3,7	1,8	94,5	0	2,9	97,1
Энцы	10,4	0	89,6	0	0	100
Эвенки**	2,3	3,8	93,9	-	-	-
Кеты	2,6	2,2	95,2	0	0	100
Тофалары	0	0	100	0	0,7	99,3
Чулымцы	0	0	100	0	0	100

\*здесь и далее только восточные, енисейские ненцы

\*\*здесь и далее только западные эвенки

\*\*\*здесь и далее «другие» - небольшое количество ненцев, знающих энецкий язык, эвенков – знающих якутский и долганский, кетов – знающих селькупский и эвенкийский, нганасан – знающих долганский, энцев – знающих ненецкий.

Анализ таблицы показывает, что у шести из восьми народов показатель упал практически до нуля. Лишь ненцы и долганы пока что избежали этой участи, причем у долган показатели весьма низкие и за 10 лет снизились еще, у ненцев установилось своего рода равновесие между двумя языками. Уточняют языковую ситуацию показатели по степени владения языком своей национальности, которые вполне подтверждают только что сделанные выводы.

Таблица 2

Степень владения языком своей национальности (дети до 10 лет, в %)

	1990-е годы	2000-е годы				
	Владеют свободно	Влад. частич-но	Не владе-ют	Владеют свободно	Влад. частично	Не владе-ют
Ненцы	58,7	20,7	20,6	50,7	13,1	36,2
Долганы	24,4	41,7	33,9	22,4	32,7	44,9
Нганасаны	5,2	23,0	71,8	1,5	16,0	82,5
Энцы	6,2	27,1	66,7	0	3,8	96,2
Эвенки	3,8	23,0	73,2	-	-	-
Кеты	1,3	29,6	69,1	0	4,2	95,8
Тофалары	0	6,3	93,7	0	2,1	97,9
Чулымцы	0	6,5	93,5	0	0,9	99,1

Частота использования языка своей национальности, как правило, ниже, чем показатели по родному языку, то есть даже те, кто знает свой язык, использует его редко. И это вполне подтверждает таблица 3 об основном разговорном языке.

Таблица 3

Основной разговорный язык (дети до 10 лет, в %)

	1990-е годы			2000-е годы		
	Язык своей нац-ти	Язык своей нац-ти и рус-ский	Русский и др. языки	Язык своей нац-ти	Язык своей нац-ти и русский	Русский и др. языки
Ненцы	48,8	15,9	35,3	41,6	8,2	50,2
Долганы	11,1	17,2	71,7	7,1	17,8	75,1
Нганасаны	0	1,9	98,1	0	2,2	97,8
Энцы	6,3	6,3	89,6	0	0	100
Эвенки	0,4	3,4	96,2	-	-	-
Кеты	0	2,2	97,8	0	0	100
Тофалары	0	0	100	0	0	100
Чулымцы	0	0	100	0	0,9	99,1

Использование языка своей национальности и русского в разных ситуациях демонстрируют на дату последних для каждого народа исследований таблицы 4,5 и 6

Таблица 4.

Язык общения с родителями (дети до 10 лет, в %)

	Язык своей нац-ти	Язык своей нац-ти и русский	Русский и др. языки
Ненцы	37,9	18,9	43,2
Долганы	12,5	18,9	68,6
Нганасаны	0	6,6	93,4
Энцы	0	0	100
Эвенки	0,4	21,6	78,0
Кеты	0	2,9	97,1
Тофалары	0	0,7	99,3
Чулымцы	0	0,9	99,1

Язык общения с братьями, сестрами (дети до 10 лет, 2000-е годы, в %)

	Язык своей нац-ти	Язык своей нац-ти и русский	Русский и др. языки
Ненцы	35,8	19,5	44,7
Долганы	12,2	8,6	79,2
Нганасаны	0	2,1	97,9
Энцы	0	0	100
Эвенки	0	1,6	98,4
Кеты	0	0	100
Тофалары	0	0	100
Чулымцы	0	0	100

Таблица 6.

Язык общения с друзьями (дети до 10 лет, 2000-е годы, в %)

	Язык своей нац-ти	Язык своей нац-ти и русский	Русский и др. языки
Ненцы	33,3	14,7	52,0
Долганы	10,6	7,8	81,6
Нганасаны	0	1,0	99,0
Энцы	0	0	100
Эвенки	0	1,0	99,0
Кеты	0	0	100
Тофалары	0	0	100
Чулымцы	0	0	100

Как видим, лишь небольшая часть детей ненцев и долган использует язык своих национальностей в общении внутри семьи, у остальных народов языковая ассимиляция в детской возрастной группе практически завершилась.

О степени межнационального и межрасового смешения говорят данные генеалогий детей, записанные со слов родителей. Дети смешанного происхождения составили половину у ненцев, две трети у долган и подавляющее большинство у остальных народов. Здесь также заметна разница между двумя группами этносов – долганами и ненцами с одной стороны, всеми остальными – с другой. Заметно меняется расовый облик, нарастает число детей с европеоидной примесью (табл. 7), их доля превышает 90 % у чулымцев и тофаларов, составляет три четверти у кетов и энцев, более половины у эвенков, свыше 40 % у нганасан и долган, почти треть у ненцев. Более подробно данные о европеоидном компоненте представлены в таблице 8.

Таблица 7.

Степень межэтнического и межрасового смешения (дети до 10 лет, в %)

	1990-е годы				2000-е годы			
	1*	2*	3*	4*	1*	2*	3*	4*
Ненцы	63,1	13,5	7,5	15,9	51,7	17,9	11,1	19,3
Долганы	41,4	18,7	11,9	28,0	32,0	25,3	11,4	31,3
Нганасаны	14,8	44,8	15,9	24,5	19,0	40,8	26,3	13,9
Энцы	0	52,1	39,6	8,3	0	23,1	73,1	3,8
Эвенки	34,9	9,6	11,5	44,0	-	-	-	-
Кеты	12,2	21,3	26,1	40,4	7,1	17,0	34,0	41,9
Тофалары	14,4	1,9	20,6	63,1	7,2	0,7	32,4	59,7
Чулымцы	18,5	2,8	0	78,7	1,8	0	1,8	96,4

\* 1-чистокровные; 2-смешанные с народами Севера и др. монголоидными народами; 3-смешанные как с монголоидными, так и с европеоидными народами; 4-смешанные с русскими и другими европеоидными народами.

Таблица 8.

Доля европеоидного компонента в генеалогии (дети до 10 лет, в %)

	1990-е годы				2000-е годы			
	1*	2*	3*	4*	1	2	3	4
Ненцы	76,6	4,0	16,6	2,8	69,5	8,7	20,8	1,0
Долганы	60,0	14,1	23,6	2,3	57,3	26,7	13,2	2,8
Нганасаны	60,2	8,5	30,6	0,7	59,9	15,3	19,0	5,8
Энцы	52,1	18,7	29,2	0	23,1	42,3	19,2	15,4
Эвенки	44,4	10,4	35,6	9,6	-	-	-	-
Кеты	33,5	10,0	36,5	20,0	24,1	24,8	27,0	24,1
Тофалары	16,3	30,6	28,1	25,0	7,2	34,5	19,4	38,9
Чулымцы	21,3	36,1	34,3	8,3	1,8	27,0	35,1	36,1

\* 1-нет европеоидного компонента; 2- доля европеоидного компонента менее 1\2; 3 - 1\2 европеоидного компонента; 4- доля европеоидного компонента более 1\2.

Степень и динамика межнационального и межрасового смешения говорит о значительной и все нарастающей метисации всех народов, хотя эта степень различна – максимальна у чулымцев., тофаларов, энцев и кетов, минимальная у ненцев и долган.

Показатели по этническим характеристикам в разных поселках и территориальных группах шести народов – нганасан, энцев, эвенков, кетов, тофаларов и чулымцев – примерно одинаковы. Разница есть, но не существенна и непринципиальна. Иное дело ненцы и долганы. Разные территориальные группы этих народов имеют значительные различия в этнических характеристиках. Среди ненцев различаются две группы с существенной разницей в показателях этнического развития. В одну группу входят кочевники-оленоводы, а также рыбаки и охотники, постоянно проживающие вне поселков на так называемых «рыбточках». Назовем эту группу ненцев «тундровики». Вторая группа – жители поселков и города Дудинки. Две эти группы примерно равны по численности, а о различиях в этнических процессах говорят таблицы 9 и 10.

Таблица 9

Степень владения ненецким языком в разных территориальных группах ненцев (дети до 10 лет, 2002 г., в %)

Территориальные группы	Владеют ненецким языком свободно	Владеют частично	Не владеют
Тундровики	100	0	0
Жители поселков и городов	14,4	22,9	62,7

Таблица 10

Степень этнорасового смешения ненцев в разных территориальных группах (дети до 10 лет, 2002 г., в %)

Территориальные группы	Чистокровные	Смешанные с монголоидными народами	Смешанные с монголоид. и европеоид. народами	Смешанные с европеоидными народами
Тундровики	80,5	18,4	1,1	0
Жители поселков и городов	30,2	17,6	18,6	33,6

Среди долган можно выделить три территориальные группы, из которых две занимают крайние положения по этническим характеристикам, а третья – промежуточная. Первая - это группа поселков, которые можно назвать «восточными» - в нашей выборке к ним относятся Попигай и Новорыбное. Вторая группа – западная – включает город Дудинку и поселки подчиненные Дудинской городской администрации (в выборке – Усть-Авам, Волочанка, Левинские Пески, Потапово и город Дудинка). Промежуточная группа – условно говоря «центральная» - в выборке это поселки центрального Таймыра Хатанга, Жданиха, Новая и Хета. Покажем различия между тремя группами поселков по языковым показателям, а также по этнорасовому смешению.

Таблица 11

Степень владения долганским языком в разных территориальных группах долган (дети до 10 лет, 2003-2004 г., в %)

Территориальные группы	Владеют долганским языком свободно	Владеют частично	Не владеют
Восточные НП	66,7	29,3	4,0
Центральные НП	11,3	45,3	43,4
Западные НП	1,0	22,0	77,0

Таблица 12

Степень этнорасового смешения долган в разных территориальных группах (дети до 10 лет, 2003-2004 г., в %)

Территориальные группы	Чистокровные	Смешанные с монголоидными народами	Смешанные с монголоид. и европеоид. народами	Смешанные с европеоидными народами
Восточные НП	48,0	24,0	9,3	18,7
Центральные НП	32,1	20,7	6,6	40,6
Западные НП	20,0	31,0	18,0	31,0

Полученные этнические характеристики детских возрастных групп восьми народов Средней Сибири не оставляют сомнения в перспективе этнического развития в ближайшие десятилетия. Почти всем народам предстоит превратиться в группы русскоязычных метисов, и это будущее – не за горами. К этому рубежу вплотную подошли чулымцы, тофалары, кеты, западные эвенки, энцы, нганасаны и западные долганы. Несколько отстают на пути к этой перспективе долганы центрального Таймыра и поселковые ненцы. И лишь восточные долганы, и особенно ненцы-тундровики, оленеводы и рыбаки, пока что сохраняют этническую специфику. Происшедшие с большинством коренных народов трансформационные изменения, по-видимому, уже необратимы и приведенные по детским группам показатели станут общими для коренных народов через 20-30 лет. Главные условия сохранения этнической специфики – проживание в относительной изоляции от пришлого населения в однонациональных поселках, а также в тундре – на «рыбточках» и в оленеводческих бригадах, однако из восьми народов в этих условиях проживания оказались лишь часть ненцев и долган.

#### Литература

1. Кривоногов В.П. Кеты на пороге III тысячелетия. Красноярск, 1998; он же. Этнические процессы у малочисленных народов Средней Сибири. Красноярск, 1998; он же. Западные эвенки на рубеже тысячелетий. Красноярск, 2001; он же. Народы Таймыра: Современные этнические процессы. Красноярск, 2001; он же. Кеты: десять лет спустя (1991-2001 г.г.). Красноярск, 2003; он же. Этнические последствия перехода кочевников-олленеводов к оседлости (на примере енисейских ненцев) // Этносоциальные процессы в Сибири. Вып.4. Новосибирск. 2001; он же. Этнодемографические процессы и метисация у энцев // Гуманитарные науки в Сибири. Вып.3 СО РАН, Новосибирск, 2005; он же. Этническая ситуация у коренных малочисленных народов Красноярского края // Енисейская провинция, вып.1, Красноярск, 2004; и др.

**«МОЯ РОДИНА – КАЛМАКСТАН»:  
НОВЫЙ ОБРАЗ КАК РЕЗУЛЬТАТ ВЗАИМОВЛИЯНИЙ  
АЛТАЙЦЕВ И КАЗАХОВ ГОРНОГО АЛТАЯ\***

«Моя родина – Калмакстан» – так ответила моя приятельница из кош-агачских казахов на вопрос о причине возврата из Казахстана. Я не сразу поняла ее, потому что впервые услышала, чтобы Горный Алтай называли «Калмакстаном». Такое название звучало непривычно. Немудрено соотнести его с прозвищем «калмак» – как прозвали алтайцев местные казахи. Оно связано с периодом противоборства Казахских ханств и Джунгарии, располагавшейся в верховьях р. Иртыш (с XVII – середины XVIII вв.), когда предки алтайцев были ее подданными. С тех пор в этническом представлении казахов алтайцы воспринимаются как часть ойратов, называемых «калмаками».

В целях реализации регионального проекта (РГНФ № 07-03-61304а/Т, руководитель В.С. Иванова) летом 2007 года проведен опрос населения Кош-Агачского района по теме актуализации родового управления алтайцев и казахов, о степени их этнокультурного взаимодействия<sup>1</sup>. При апробации метода сбора полевого материала на языке изучаемого этноса, опрос шел на казахском и алтайском языках<sup>2</sup>. Собранные сведения подтверждают, что этнической основой алтайцев и казахов, будь то этнотерриториальная группа или диаспора, остается родовая структура и связанное с нею этническое сознание. К такому выводу можно прийти, обратившись к изучению обстоятельств появления нового образа малой родины алтайских казахов – «Калмакстан» и условий актуализации его в этническом сознании возвратившихся переселенцев, названных в Казахстане «калмаками»: какова доля истины в таком прозвании и в чем заключается его ключевой смысл?

Как известно, в конце 1980-х – начале 1990-х гг. казахи-переселенцы из Горного Алтая и Монголии возвращались в Северо-Восточный Казахстан – территорию исхода предков второй половины XIX в. Состоятельные скотоводы, алтайские казахи везли свое имущество на двух-трех «КАМАЗах»<sup>3</sup>. Такая зажиточность объяснялась тем, что многие переселенцы работали чабанами в колхозах и совхозах Кош-Агачского района, были передовиками, получали полное обеспечение как жители высокогорного региона. За последнее столетие Чуйская степь стала для них малой родиной.

До сих пор о причинах миграции алтайских казахов нет единого мнения. По данным проведенного этносоциологического опроса называются две группы мотивов, одна из них связана с решением о целесообразности вернуться на историческую родину для воссоединения с основной частью этноса, а другая вызвана межэтнической напряженностью между алтайцами и кош-агачскими казахами: «Сами казахи объясняли причины своей миграции чаще всего притеснениями со стороны алтайцев. Однако по заключению правительственной комиссии, которая работала на юге Горного Алтая в 1992 г., главная причина отъезда казахов определялась стремлением к воссозданию нации, возобладавшем с провозглашением независимости Республики Казахстан»<sup>4</sup>.

В поисках позитивной социальной и этнической идентичности в Казахстане как этнической родине опрошенные респонденты подозревали о социокультурной дистанции между ними, диаспорой, и казахстанскими казахами, но лишь осуществив переезд, смогли осознать это. На вновь приобретенной родине возникли проблемы этнической идентификации и адаптации к экономическим и социокультурным условиям, в результате чего переселенческое движение потерпело неудачу. Одна из причин заключалась в том, что образ жизни населения Северо-Восточного Казахстана был круто изменен, широкомасштабное скотоводство ушло в прошлое – в советский период пастбища пустили

под целину. Другая причина – в приобретенных вдали от исторической родины алтайскими казахами этнокультурных отличиях, о чем пишут так: «многие не сумели прижиться на уже новом месте из-за различий нравов и традиций, которые сложились за эти полтора века, и по ряду еще других причин основная масса переехавших вернулась обратно в Республику Алтай»<sup>5</sup>.

Вернувшиеся в Горный Алтай «практически без скота и имущества, утраченного в переездах»<sup>6</sup>, казахи по-разному объясняли причины своего возвращения. Одни говорили о трудностях земледельческого труда, о их неприспособленности быть огородниками и садоводами, рабочими на промышленных объектах, к той модернизирующейся жизни, какой она стала в Казахстане. Другие ссылались на ностальгию о высокогорных просторах Чуйской степи, вкусе мяса, бывшем скотоводческом хозяйстве. И лишь разговорившись, объясняли, что там, в Казахстане, они не ощутили себя гражданами своего государства, имевшиеся деньги и другие средства заканчивались, престижные места были заняты местными, знакомств не было, кто был начальником в Кош-Агачском районе, там ходил в рядовых, одним словом, переселенцы оказались не востребовавшими и вынужденными покинуть этническую родину. Кроме того, алтайские казахи ощутили себя «чужими» среди своего казахского этноса, который не принял их, прозвав «калмаками», «алтайцами», а казахов Монголии – «монголами».

Казахи-переселенцы осознавали свою самобытность и в целом были согласны с названием «алтайцы», в котором, казалось бы, не выражено этнического оттенка, а передано лишь территориальное содержание, т.е. из Алтая. Но второе название «калмак» уточняло сопричастность их к алтайцам, хотя и тюркскому народу, но не мусульманскому, от соседства с которыми у алтайских казахов сформировались не только этнокультурные отличия, но и образ «неправильного» мусульманина, употребляющего в пищу кровяную колбасу. Конечно, получить на исторической родине такое прозвище, было неожиданностью и звучало оскорбительно. Это неприятие, проявившееся на ментальном уровне, вызвало отчужденность от казахстанских казахов как основной части этноса. Прожив два-три года с неразрешенной проблемой этнической идентификации, многие переселенцы решили вернуться домой – в «Калмакстан», что дословно означает «страну калмаков».

Такое явление, когда основное ядро этноса не принимает обособившиеся в результате миграции группы, известно в истории многих народов и стран. Обычно таких переселенцев называют по стране исхода или по названию народа, с которым они жили по соседству, получив этнокультурное влияние. Об этом широко известно из СМИ, исследований социологов, политологов, этнографов, на эти сюжеты пишут писатели, ставят документальные фильмы. В результате распада советской страны, 1990-е годы стали периодом возврата многих народов на свою историческую родину, где их обычно называют «русскими». Так произошло с российскими немцами в Германии, евреями в Израиле, греками в Греции. И наоборот, русских, переселившихся в Россию из республик Средней Азии, также воспринимают по региону исхода<sup>7</sup>.

Если в Казахстане переселенцев называли «алтайскими» казахами, то в Горном Алтае они подразделяются на две этнотерриториальные группы. Одна из них малочисленная (до тысячи человек), прозвана «туратинской» по названию села Тураты как первоначальному месту сосредоточения казахов в Усть-Канском районе. Для этой группы характерна активная ассимиляция, как среди алтайцев, так и русских, кроме того, в прошлом веке они были прозваны «крещеными» казахами<sup>8</sup>. В другую, «кош-агачскую» группу, входит большинство казахов Горного Алтая, расселенное в Кош-Агачском районе и ближайшем к нему селе Акташ Улаганского района. Казахи других районов, а также г. Горно-Алтайска не представляют отдельной группы, а считаются выходцами из этих групп<sup>9</sup>. Для кош-агачских казахов характерно устоявшееся этническое самосознание, сохранившаяся родовая структура, традиционно-обрядовая и бытовая культура, заключение моноэтнических браков<sup>10</sup>. Оттого большинство переселенцев составляли кош-агачские

казахи.

О массовости возврата их из Казахстана говорят итоги последних двух Всероссийских переписей 1989 и 2002 гг. и данные отдела статистики Кош-Агачской районной администрации по 1991, 1993, 1995 гг.<sup>11</sup> При сравнении их видна следующая ситуация: в 1989 г. казахов в Горном Алтае насчитывалось 10692 чел., а в 2002 г. – 12108 чел. Причем в Кош-Агачском районе в 1989 г. их насчитывалось около 9000 чел., а в период переселения эта численность убывала постепенно: в 1991 г. стало 8200 чел., в 1993 г. – 7264 чел., в 1995 г., после возвращения, 7999 чел. Возвратившись из Казахстана, почти треть казахов решила изменить образ жизни, отказавшись поселиться в Кош-Агачском районе, оседая в единственном городе Горно-Алтайске – центре Республики Алтай, и его пригороде, селах Берюля, Кызыл-Озёк, Майма. Сам факт возвращения большинства переселенцев в Республику Алтай ставит под сомнение межнациональную напряженность между алтайцами и казахами как «главную причину их миграции»<sup>12</sup>.

Казахи Горного Алтая были названы в Казахстане «калмаками» неслучайно. Об этом свидетельствует их отказ адаптации к иным условиям жизни, которому предпочли возвращение домой. Общаясь в среде казахстанских казахов, переселенцы остро ощутили свое бытовое и языковое отличие. Одним из основных признаков «чуждости» алтайских казахов явился их язык, отличающийся характерным говором – сами они объясняют тем, что под влиянием теленгитов, этнотерриториальной группы алтайцев, язык их стал тверже<sup>13</sup>. Действительно, алтайский язык считается «чекающим» (например, как и кыргызский). В слове вместо «ш», как произносят казахстанские казахи, алтайские казахи говорят «ч», например, «чык» (выйди), вместо «шык». От алтайцев заимствовано не только произношение характерных звуков, но и слова, например, приветствие «джаксы» звучит как алтайское «*якшы*», «*якшы ба?*» (хорошо ли (у тебя) вас?). При этом как у казахов, так и алтайцев, принято отвечать: «*Кем джок*» («*Кем жок*», что означает «нормально»). В результате заимствований язык алтайских казахов отличается от языка казахстанских казахов. Как правило, приобретенные языковые отличия считаются закономерным результатом в жизни любой диаспоры, что известно на примере многих народов, живших и живущих обособленно от этнической родины: к примеру, у советских немцев звучит старонемецкий вариант языка, у кержаков старинный русский язык.

Следует подчеркнуть, что не только измененный казахский язык отличал переселенцев, но и их языковое поведение, сформировавшееся в приграничном регионе, где вместе с соседствующими алтайцами казахи составляют этническое большинство, а русские представляют меньшинство. На момент переезда кош-агачских казахов этническое соотношение населения района было следующим: казахи около 9 тыс. чел., алтайцы – 6,5 тыс., русских – 770 чел.<sup>14</sup> Из 11 поселений района 3 села: - Жана-аул, Тобелер, Ташанта - являются моноэтническими – казахскими, остальные смешанными с преобладанием казахов или алтайцев. Большинство русских проживает в райцентре Кош-Агач, для которого присуще дисперсное расселение среди алтайцев и казахов. Такое окружение способствует свободному владению родным, казахским языком, независимо от возраста и места проживания. Казахи из смешанных сел, как правило, хорошо говорят на теленгитском диалекте алтайского языка. Те и другие в разной степени знают русский язык, в зависимости от места проживания, возраста и рода занятий. Соотношение уровней знания языков, в большей степени казахского, затем алтайского и/или русского, разговорного тувинского и/или монгольского, указывает на включенность казахов Горного Алтая в центральноазиатскую этнокультурную общность, что выступает очередным подтверждением отсутствия случайности в прозвании их «калмаками» на новой родине.

Переселившись в северные и восточные районы Казахстана, преимущественно в села верховий рек Ишим, Тобол, по среднему течению р. Иртыш, алтайские казахи оказались в непривычной языковой и социальной среде. Население районов, граничащих с Омской, Курганской и Челябинской областями РФ, в большей степени подвержено этносоциальным процессам урбанизации и модернизации. Здесь, в промышленно

развитых регионах, распространено двуязычие – казахский и русский языки<sup>15</sup>. Тот факт, что алтайские казахи знают центральноазиатские языки и диалекты, а в меньшей степени русский язык, отличало их от местного населения, не говоря о монгольских казахах, не говоривших по-русски. С одной стороны, переселенцы, говорившие на своем диалекте не только в семье, разнились в Северо-Восточном Казахстане, где преобладает употребление русского языка, как в семье, так и в обществе. С другой стороны, слабое знание языка межэтнического общения, распространившегося еще с советского периода, воспринималось как признак их социокультурной «отсталости» на фоне активно происходивших этносоциальных процессов.

Языковая и культурная специфика переселенцев, приобретенная за столетнее проживание в Горном Алтае, явилась следствием аккультурации их не только в среде теленгитов, но и тувинцев, монгольских казахов. Такая «близость культур», сложившаяся на основе скотоводческого образа жизни (разведение овец, лошадей, верблюдов, яков), была предопределена схожими природными условиями высокогорья. Этнокультурные заимствования, приобретенные переселенцами, проявились в большей степени в бытовой среде, прежде всего в кухне, в которой предпочтение отводится молочным и мясным продуктам, привезенном убранстве жилища – войлочных коврах «сырмак» с ярким «животным» орнаментом, вышитых гладью на цветочные мотивы салфетках и покрывалах, меховых головных уборах, одежде и пр. Наши информаторы подчеркивали, что опыт переселения в Казахстан показал, что они, алтайские казахи, а особенно монгольские, «лучше сохранили старинную культуру, нежели казахстанцы», но при всем при этом они, переселенцы, выглядели «странными», «несовременными», «сохранившими кочевые традиции со времен ойратов, т.е. калмаков».

О том далеком времени сложены предания, в основе которых лежат реальные исторические события. Передаваемые из поколения в поколение, они живут в памяти потомков народов, населявших центральноазиатский регион на протяжении последних трех веков. К числу таковых относятся предки алтайцев и казахов среднего жуза, сталкивавшиеся на территории Прииртышья и всего Большого Алтая. После падения Джунгарии, поданные в лице предков алтайцев подвергались набегам казахов, что впоследствии привело к сложению непростых межэтнических отношений их потомков. К такому выводу на основе исторических преданий и архивных документов российской администрации приходят многие исследователи<sup>16</sup>. Конечно, этот факт лежит на поверхности, его несложно обнаружить, но существует другая сторона взаимоотношений, сложившаяся при длительных этнокультурных контактах этих народов, генетически родственных в своем происхождении, что повлекло, в частности, трансформацию понятия «калмак».

Пути миграций и набегов казахов среднего жуза проходили по юго-восточной и центральной части Горного Алтая. Неслучайно информаторы этих мест помнят легенды, повествующие о давних контактах с казахами. Так, среди кош-агачских теленгитов встречается легенда, объясняющая «Почему два брата – Алтай и Казах не дружат». Предлагаю в переводе: «У одного человека было два сына. Однажды, попив кумыса, втроем ушли на охоту в тайгу. Один из братьев по имени Казах спустился раньше и съел все, что было дома. Второй, называемый Алтай, вернувшись вместе с отцом, обнаружил это и молча ушел, отказавшись от такого брата. С тех пор первый не может насытиться, а другой осуждает его и знает норму»<sup>17</sup>. Отсюда видно, что в алтайском народе заложено представление о их этногенетическом родстве с казахами, где при едином образе жизни различие проявляется в сложившемся менталитете каждого. На эту тему записал свои наблюдения В.В. Радлов, посетивший казахов в середине 1860-х гг.: «Киргизы (казахи – Н.Т.) во всем являются прямой противоположностью алтайцам. В то время как последние, в общем, спокойны и рассудительны, киргизы (казахи – Н.Т.) изменчивы и всегда в движении. В любой киргизской (казахской – Н.Т.) юрте постоянно толчея. Ни женщины, ни мужчины не сидят на одном месте подолгу. Все – мужчины, женщины, дети –

непрерывно болтают, повсюду слышатся шутки, смех, поддразнивания»<sup>18</sup>.

На протяжении почти полутора векового соседства с казахами у алтайцев сложился их этнический образ. Кош-агачские теленгиты назвали наиболее характерные черты казахов, которые привожу в русском переводе. Основным признаком их портрета выступает визуальный: «казаха от теленгита можно отличить по взгляду – у казахов он уверенный, а у алтайцев робкий», «у них взгляд бегающий, говорят шумно с хвастовством», «глаза круглые и навывкат, подвижны – смотрят беспокойно». Опрашиваемые теленгиты выявляли больше отрицательных характеристик своего этноса, что свидетельствует о меньшем субъективизме и искажении восприятия образа: «наш народ смиренный и хладнокровный по нраву, а казахи шустрые, активные, склонны обмануть». К числу их позитивных качеств относятся гостеприимство: «стол для гостя всегда обильно заставлен», старание в работе, умение завязывать деловые отношения. К числу отрицательных черт – превосходство над теленгитами: «казах активно участвует в казахских концертах, а на алтайский концерт он даже не пойдет». Их лидерство наблюдается и «в браке с алтайцами, который казахи не одобряют, а потомки от смешанных браков обычно тянутся к казахам». У теленгитов описание портрета местных казахов происходило быстро и не вызывало затруднений, что указывает на тесное межэтническое общение в регионе.

Среди алтайцев Усть-Канского района, где проживает туратинская группа казахов, встречаются представители сёока-рода «казах кыпчак». Следует подчеркнуть, что пять крупных родов «кыпчак», «майман», «тёлёс», «тодош» и «кирkit» образуют основу алтайского этноса, при этом каждый сёок делится на подразделения. Так у сёока «кыпчак» 9 подразделений, одно из них «казах кыпчак». Наша старшая информатор из рода «казах кыпчак», проживающая в с. Кырлык Усть-Канского района, рассказала легенду о своем подразделении, услышанную от деда. В переводе она звучит так: «Как-то во времена наших прадедов на Алтай, в усть-канскую долину, добрались беглые иртышские казахи для того, чтобы продать ворованных детей в богатые семьи алтайцев. Когда дети подрастали, их забирали или выкрадывали и увозили назад и превращали в рабов. Так один Кыпчак, из подразделения «котон кыпчак», взял казахского мальчика на прокормление. Воспитав его, женил, а внуков объявил «кыпчаками», но так как их отец был по крови казахом, то его потомки образовали отдельное подразделение, названное «казах кыпчак». Сегодня эти правнуки из сёока «казах кыпчак» живут в с. Кырлык и окрестностях по фамилии Ажанаровы и Айтпасовы»<sup>19</sup>.

В приведенных легендах прочитываются сведения об отдельных случаях вхождения казахов в этнический состав алтайцев. Известно, что большая часть казахов Горного Алтая относятся к родовому подразделению среднего жуза «найман» («майман» имеется и в составе алтайцев), но именно в рамках алтайского сёока «кыпчак» произошло «вливание» казахов в случае «казах кыпчак». Другие фольклорные сведения сообщают об обратных случаях, о вхождении алтайцев в состав казахов. К примеру, в широко распространенном предании о набегах бия Кочкорбая в Горный Алтай, события которого относятся к середине XVIII в., говорится об уводе алтайцев в неволю, что подтверждается историческими документами российской дипломатии того времени<sup>20</sup>.

На эти сюжеты у алтайцев сложены песни, в которых звучит «*олјого кирген*» (попали в плен), «*айдуга апарган*» (увели в плен), «*кайра келбеген*» (назад не вернулись). Бесспорно, что в их исторической памяти не забыты случаи поражения от казахов и увода женщин и детей. Вероятно, какая-то часть их погибала в пути, но те, кто доходил до места, жили в роли пленных, а дети и родившиеся там потомки постепенно оседали в среде казахов. Для подтверждения такого предположения приведу сведения В.В. Радлова о судьбе пленных, выходцев из Алтая: «Бывшие крепостные и рабы султана, отпущенные им на свободу уже много десятков лет тому назад, все еще стараются кочевать поблизости от него, и, хотя они имеют теперь точно такие же права, как и все остальные киргизы (казахи – Н.Т.), их все же называют *толонгут*. Это название я могу растолковать только так: многие крепостные первоначально были военнопленными из числа телеутов, и поэтому в силу

привычки *толонгут* постепенно превратилось в имя нарицательное со значением «военнопленный вообще» и, наконец, со значением «крепостной султана»<sup>21</sup>.

Описанное явление дифференциации этноса продолжает жить в наши дни. Косвенным свидетельством о случаях вхождения казахов и алтайцев в этнический состав друг друга служат наблюдения наших информаторов. По их сообщениям, встречаются типы, непохожие на «своих» по внешности или по нраву. Среди казахов заметны круглолицые с мелкими чертами лица, добродушные, безразличные к коммерции и богатству, склонные к пьянству, обычно таковых сами казахи называют «рожденными от калмаков», имея в виду схожесть с этническим типом алтайцев. В свою очередь, в среде рядом живущих теленгитов бывают случаи, когда о том или ином человеке говорят «казахтын? суразы», что означает «незаконнорожденный от казаха». Основным поводом для этого выступает происхождение, унаследованная внешность или нрав. В Горном Алтае казахи приобрели не только этнокультурное влияние от алтайцев, а отчасти от русских, но родство «по крови» и по браку, о чем говорят случаи изменения их этнического образа, что еще раз подтверждает отсутствие случайности в прозвании их «калмаками» в Казахстане.

Другим подтверждением выступает тот факт, что на рубеже XIX-XX вв. родовой глава у кош-агачских казахов назывался термином, принятым у алтайцев, «зайсан»: зайсан Абдулло Калдыкин. Этот термин зайсан (*жайсан?*) произошел от наименования китайского титула «цзяй-сян», а у монголов Юаньской династии использовался для обозначения правителей улусов<sup>22</sup>. На Алтае сохранился как наследие ойратского периода, когда алтайцы пережили государственность в составе Джунгарского ханства<sup>23</sup>. С тех пор термин «зайсан» обозначает представителей своеобразной родовой наследственной аристократии. Неслучайно у местных казахов родовой титул был назван как у алтайцев «зайсан», в отличие от казахстанского «султан», что было обусловлено их включенностью в центральноазиатскую этнокультурную общность, наследованную от ойротского времени.

С другой стороны, в социальной структуре родového общества, как казахов, так и алтайцев сохраняется не только родовое управление, но и представление о принадлежности к роду – патрилинейному экзогамному подразделению. Казахские казахи обозначают родовые подразделения словом «ру», а алтайские казахи – «сюек», на что обратил внимание А.Н. Самойлович, посетивший Чуйскую степь (Горный Алтай) в 1927 г.<sup>24</sup> И этот факт можно объяснить теленгитским влиянием. Обычно старший спрашивает «*Суйегин ким?*» (Каков твой род?: ср. у алтайцев «*Соогин? не?*»). Принадлежность каждого члена общества к роду, передаваемому от отца, обеспечивало соблюдение почитания старших, родовых обычаев экзогамии, авункулата, взаимопомощи и др.<sup>25</sup> И в наши дни родовая структура продолжает оставаться этнической основой, как казахов, так и алтайцев.

### Литература

<sup>1</sup> Полевые материалы автора, август 2007 года (данная сноска относится ко всему тексту – последующим упоминаниям о полевых сведениях, собранных автором).

<sup>2</sup> Тадина Н.А., Ябыштаев Т.С. О методике сбора этнографического материала на языке изучаемого этноса // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае. 2006 г.: Археология, этнография, устная история (матер. конф.). Вып.3. Барнаул: БГПУ, 2007. С. 159-163.

<sup>3</sup> Тадина Н.А., Ябыштаев С.Н. Республика Алтай. Курултай казахов в Республике Алтай // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов (бюллетень № 27). М., 1999. С. 35-36.

<sup>4</sup> Боронин О.В. Алтайцы и казахи юга Горного Алтая: проблемы полиэтничного субрегиона Центральной Азии – история и современность – <http://riss.ru>

<sup>5</sup> Мухтасырова Т. Краткий обзор истории проживания, проблемы обучения родному – казахскому языку и особенности местного диалекта казахов Кош-Агачского района Республики Алтай – <http://old.arba.ru>

<sup>6</sup> Боронин О.В. Указ. раб.

<sup>7</sup> Гриценко В.В. Русские среди русских: проблемы адаптации вынужденных мигрантов и беженцев из стран ближнего зарубежья в России. М., 1999.

<sup>8</sup> Октябрьская И.В. и др. Турагинские казахи. Судьбы национальных меньшинств России // Этнография Алтая и сопредельных территорий (матер. Конф.). Вып. 4. Барнаул, 2001. С. 29-34.

<sup>9</sup> Октябрьская И.В. Казахи Алтая: проблема новых идентичностей // Этнография Алтая и сопредельных территорий (матер. конф.). Вып. 6. Барнаул, 2005. С. 39-46.

<sup>10</sup> Коновалов А.В. Казахи Южного Алтая (проблемы формирования этнической группы). Алма-Ата, 1986.

<sup>11</sup> Итоги всероссийской переписи населения 2002 г. Кн. 2. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство. М., 2004. С. 1854-1855; Макошев А.П., Минаев А.И. Население Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1994. С. 11.

<sup>12</sup> Боронин О.В. Указ. раб.

<sup>13</sup> Тадина Н.А. Об этнокультурном взаимовлиянии чуйских казахов и теленгитов // Этнография Алтая (матер. конф.). Барнаул, 1996. С. 61-64.

<sup>14</sup> Данные республиканского отдела статистики, декабрь 2007 г.

<sup>15</sup> Наумова О.В., Ларина Е.И. Атамекен – земля отцов: казахская миграция российско-казахстанского пограничья и формирование национальной идеи Казахстана // Кафедра стран постсоветского зарубежья РГГУ – <http://post.soviet.ru>

<sup>16</sup> Боронин О.В. Указ. раб.; Октябрьская И.В. История устная и письменная. Опыт межэтнических контактов народов Алтая сквозь призму фольклора // Этнография Алтая и сопредельных территорий (матер. конф.). Вып. 5. Барнаул, 2003. С. 56-61; Шерстова Л.И. «Джунгарское время» в алтайском фольклоре: этнический опыт интерпретации прошлого // Россия, Сибирь и Центральная Азия: взаимодействие народов и культур. Барнаул, 2001. С. 66.

<sup>17</sup> Записано от информатора Кабышевой Зои Бадыевны, 1942 г.р., сёок кыпчак, м.р. – с. Ортолык, Кош-Агачского района.

<sup>18</sup> Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989. С. 331.

<sup>19</sup> Записано от информатора Шатиной Тогунчы Кыпчаковны, 1926 г.р., сёок казах кыпчак, с. Кырлык Усть-Канского района. Опубликовано: Алтай кеп-куучындар /Сост. Е.Е. Емаева. Горно-Алтайск, 1994. С. 198.

<sup>20</sup> Русско-джунгарские отношения (конец XVII – 60-е гг. XVIII вв.). Документы и извлечения. Барнаул, 2006.

<sup>21</sup> Радлов В.В. Указ. раб. С. 347.

<sup>22</sup> Вайнштейн С.И. Примечания в книге «Из Сибири» В.В. Радлова. М., 1989. С. 580.

<sup>23</sup> Златкин И.Я. История Джунгарского ханства. М., 1983; Моисеев В.А. Цинская империя и народы Саяно-Алтая в XVIII в. М., 1982; Самаев Г.П. Горный Алтай в XVII – середине XIX в.: Проблемы политической истории и присоединения к России. Горно-Алтайск, 1991.

<sup>24</sup> Самойлович А.Н. Казаки Кош-Агачского аймака Ойротской автономной области // Казаки. Материалы комиссии экспедиционных исследований. Л., 1930.

<sup>25</sup> Тадина Н.А. О взаимодействии этногенеалогического и территориального факторов управления в Горном Алтае в XIX – начале XX вв. // Этнокультурные взаимодействия в Сибири (XVII ? XX вв.) (тезисы докл.). Новосибирск, 2003. С. 117-120.

## «МИФИЧЕСКАЯ БИОГРАФИЯ» КАК ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ КОНСТАНТА

Способность человека к культурному развитию помогает ему на основе осознания своей этнокультурной принадлежности создавать сложные системы индивидуальной и групповой стратификации. Все уровни этнической структуры наполнены своеобразными коллективными представлениями о своей непохожести и отличительности от других. Определяющей характеристикой этнического сознания выступает глубокая вера членов этнического общества в достоверность своей «мифической биографии». Признаки первых представлений, возникшие в глубокой древности, с ходом времени претерпевают многочисленные превращения, но не исчезают бесследно, сохраняясь в завуалированной форме в отдельных проявлениях и особенностях этнического характера и поведения.

В системе традиционных представлений древних монголов, ведущая роль принадлежала роду с его структурой и функциями, который являлся типичным союзом кровных родственников, связанных институтом кровной мести и особым культом, основанном на агнатном принципе и экзогамии.<sup>1</sup> У западных монголов (ойратов) род, союз родственников и племенная принадлежность обозначались единым термином «jasun». Слово «jasun», кроме значения «род, племя» буквально означает «кость, останки». Семантика обозначения рода как «кости» сохраняет видимую сущностную связь между ее поколениями. В древности ойраты полагали, что у членов одного рода одинаковая кость, т.е. единый предок, от которого произошли все остальные члены рода. Через эту субстанцию этнического видения мира и себя в этом мире удалось связать в традиционном сознании предков и потомков, прошлое и настоящее.

Показательны в этом отношении эпические константы калмыцкого фольклора. В эпосе богатыри перед схваткой договариваются о «подобающем» месте захоронения костей проигравшего. Сохранению собственно самого тела в целостности не придавалось особого значения, но кости (останки) значили нечто большее. Когда правитель волжских ойратов Хо-Урлюк погиб при походе на Кавказ, калмыки настойчиво вели переговоры о передаче его останков и пытались всяческими средствами вернуть их. Потеря останков (костей) правителя считалась более тяжелой утратой, чем сам факт смерти. Сходные представления бытовали у большинства тюрко-монгольских народов: кости (останки) считались одним из обиталищ души и понимались как «минимум живого», способного стать источником новых рождений.<sup>2</sup> М.Мюллер в связи со второй версией сотворения человека в христианстве, изъятия у него ребра, приводит в довод подлинности этого предания, утверждение о том, что когда говорят о том, что делает вещь ею же самой, то евреи говорят о кости вещи. Это хорошо известная семитская идиома, и аналогии ей можно обнаружить в других языках. Кость является разговорным выражением того, что называют глубочайшей сущностью. Первоначально, означая кость, в дальнейшем оно начинает использоваться как простое местоименное прилагательное, в значении «сам» или «тот же самый».<sup>3</sup>

Понятие «поколение» передается в калмыцком языке термином «цј». Показательно другое значение этого слова – «сочленение, сгиб, сустав». Данная лексика свидетельствует о единстве рода, т.е. род как соединение костей («jasun») и поколений («цј») в этом смысле есть единая целостность. При этом в умственной деятельности человека все, что не сводится к простой реакции организма на получаемое раздражение, неизбежно имеет социальную форму.

Во внутриродовом делении древних монголов используется анатомический код, прямо соотносящий деление рода с распределением частей туши жертвенного животного.

Рашид-ад-дин приводит предание о том, что для каждой ветви кочевых народов, ведущих свое происхождение от мифического Абулджа-хана, праотца монголов и тюрков, было установлено, «какая часть мяса будет долей каждой отдельной ветви во время праздника, когда делят пищу».<sup>4</sup> С этими же представлениями связана неукоснительная традиция разделки туши жертвенного животного строго по суставам. Четко регламентировано было и распределение частей мяса жертвенного животного. В древности (а в том, что эта традиция берет свое начало с древних времен, нет никакого сомнения), части туши животного распределялись между членами рода в строго определенном порядке. В современном свадебном обряде у калмыков сохранилась традиция, когда в день приезда за невестой сторона жениха наряду с живым бараном обязательно привозит с собой готовую к употреблению и разделанную особым способом (по суставам) тушу барана.

Возможно, что в основе символики таких коллективных трапез лежала идея демонстрации тождества: рода как социального организма и частей туши жертвенного животного. Ритуальная трапеза не просто бытовой прием пищи, а ритуальное действие, сверхдетерминированное сложнейшим культурно-мифологическим контекстом и семантическим смыслом.

К традиции расчленения туши животного по суставам примыкает и древнейшая традиция обязательного знания имен предков до седьмого колена. О существовании этой обязательной универсальной этноконстанты в культуре монголов с древности свидетельствует Рашид-ад-дин. С другой стороны, глубинная связь символики еды и жертвы напоминает о мифах сотворения мира, согласно которым вселенная возникает в результате деления на части того, что было раньше единым. Древнейшая тема мифа – это созидание мира в целом или его частей, элементов. Показателен в этом отношении калмыцкий миф о происхождении созвездия Большой Медведицы, в котором наличествуют исходные этнические представления о сотворении мира. В нем повествуется о том, что у одиноких старика и старухи, живших в безлюдной степи была корова, но не было быка. Старик сам вступает в связь с коровой. Рождается мальчик с большими рогами. Увидев, как владыка верхнего мира Хормуста в облике белого быка сражается с владыкой злых сил Арахой, принявшим облик черного быка, мальчик сначала ранит, а затем и убивает владыку злых сил. Супруга Арахи разрубает мальчика на семь частей. Хормуста же поднимает его останки на небо, где они превращаются в созвездие Большой Медведицы.

Содержание мифа для человека истинно, потому что соответствует структуре его переживания. Семь звезд Большой Медведицы человек воспринимает как семь частей тела мальчика с большими рогами. Это влетено в структуру его миропонимания, в структуру его жизненных ценностей, а значит, является высшим знанием по своему существу. Если подходить к мифу как к первой манифестации духовного, то в этой сфере можно разглядеть первичные основы этнического сознания. Миф отражает противопоставление своего и чужого, космоса и хаоса. «Свое» – первоначально означает свой родоплеменной коллектив, олицетворенный в образе героя мифа, защищающего «космос» (белый бык – Хормуста). «Чужое» представляется «хаосом» (черный бык – Араха).

Сохранившиеся в культуре современных калмыков элементы представлений о мифологических первопредках и родство по кости позволяют предположить наличие определенного союза между родственными племенами, объединившихся под именем «четырёх ойратов». Многие исследователи указывают на возможную опосредованную связь между появлением на исторической арене ойратской этнической общности и мифом о четырех сыновьях одного из первопредков древних монголов Дува-Сохора. В тексте «Сокровенного сказания» автор счел необходимым указать на то, что «у Дува-Сохора был один-единственный глаз, посреди лба, которым он мог видеть на целых три кочевки».<sup>5</sup> Однако известно, что «лишение глаза» – признак волшебных или сверхъестественных свойств. Слепота мифических существ, как известно, «явление международное». В самоназвании волжских калмыков «улан залата хальмг» (букв. «калмыки с красной

кистью») проглядывается опосредованная семантическая связь с Дува-Сохором, имевшим единственный глаз посередине лба. Еще более интересным в связи с этим является замечание В. Жирмунского о том, что среди сказочных врагов Манаса в лагере калмыков особого внимания заслуживают одноглазые великаны.<sup>6</sup>

По преданию, изложенному в «Сокровенном сказании», после кончины Дува-Сохора четверо его сыновей, не признавая даже за родственника своего дядю Добун-Мергена и всячески понося его, отделились, покинули его и откочевали. Образовалось особое поколение Дорбен. По свидетельству Рашид ад-дина, появление племени «дурбан» произошло несколько ранее, чем повествуется в тексте «Сокровенного сказания», не на двенадцатом поколении от мифических тотемных предков древних монголов Буртэ-Чино и Гоай-Марал, а уже на третьем поколении от них.

Генетическая преемственность поколений, безусловно, не может не играть значительной роли в когнитивно-эмоциональном восприятии единства происхождения. Этноним «ойрат», по мнению одних, мог выражать и значение «иные», «другие». По мнению других, так стали называть некий конгломерат монгольских племен, живших в лесистой местности или около леса. Видимо была какая-то необходимость выделить их из среды других лесных монгольских и немонгольских племен. Поскольку, во-первых, они возглавлялись потомками четырех сыновей Тамач-хана (или Дува-Сохора). Во-вторых, они были «дурбан», а «четыре» как числовая символика в представлении древних монголов и тюрков означала некую полноту, устойчивое постоянство.

В коллективных представлениях число и его числительное столь тесно сопряжены мистическим свойствам представляемых совокупностей, что они выступают скорее мистическими реальностями, чем просто единицами счета. Число «четыре» по своей мистической силе превосходит все остальные (4 стороны света, 4 времени года, 4 вида скота и т.д.). Древнетюркское выражение «dort ajak ustune dusmek» означает «крепко повезти; выйти сухим из воды» (досл. «упасть на четыре ноги») или «dort basi mamur» – «хороший во всех отношениях» (досл. «все четыре головы его благополучны»).<sup>7</sup>

Выстраивая свои взаимоотношения с миром, традиционное общество проецировало их на временную ось. Временная вертикаль «предки – потомки» – это особый способ осознания своего места в пространственно-временных и причинно-следственных категориях существующего мира. На вершине этой вертикали находятся мифические предки. По мнению С.А. Токарева, «представление о тотемических предках есть не что иное, как мифологическая персонификация чувства единства группы, общность ее происхождения и преемственности ее традиций». <sup>8</sup> В имени тотемного прародителя древних монгольских и тюркских племен Буртэ-Чино слились воедино тюркский и монгольский компоненты. Древние тюрки своего тотемного предка называли Кок Курт, где «кок» означает его небесное происхождение, а «курт» является корнем слова «куртулуш» и означает «спасение». <sup>9</sup> У монголов представление о тотемном предке также обрело форму «Кок» в значении «небесный», «божественный».

Устойчивость мифа о тотемном животном предке скрыта в его идейном содержании, раскрывающем особое канонизированное представление о своем происхождении. Г.Н. Потанин упоминает предание западномонгольских дербетов о народе «нохой-иритей», т.е. о народе, мужчины которого имеют вид собаки. Интересно, что подобный тип мифологического рассказа приводит и Эвлия Челеби, повествуя о своем посещении волжских калмыков. <sup>10</sup> В названиях внутриэтнических групп калмыков наличие значения «волк» не редкость – «ики чонос», «бага чонос», «ики буурл», «бага буурл». Единство между человеком и животным, по мнению Й. Хейзинги, не может быть выражено через наше представление о символической связи, их единство много глубже, нежели связь между субстанцией и ее символическим образом. Это – мистическое тождество. <sup>11</sup>

Фундаментом истории народа является его отношение с традиционной средой обитания и каждая этнокультура создает определенные образы географического пространства. В определенном смысле этнический образ мира предполагает

содержательную нерасчлененность образов этноса и среды его обитания. Такие архаичные представления наполняли традиционную среду обитания особой топонимией, т.е. свою территорию люди в древности трактовали как продолжение тела. Примером такого архаического восприятия мира служит монгольская терминология горного рельефа. Исследователи приводят следующие наиболее употребительные универсалии: «tolha» – голова; курган, одинокая небольшая гора; «хамиг» – нос; горный выступ; «зо» – поясничная часть спины; хребет горы и т.д.<sup>12</sup>

В мифологическом сознании ойратов число природных маркеров весьма значительно и охватывает многие жизненные ситуации в биологическом, социальном и ментальном аспектах. Все это позволяет сделать вывод о том, что этнос адаптируется в окружающей реальности тем, что всему в мире дает как бы свое название, тем самым, определяя его место в мироздании. Мифологическая картина мира не различает реальное и иллюзорное, не выделяет человека из окружающего мира, а одушевляет и очеловечивает его. Каждая культура имеет свою иерархию «защитных механизмов» и члены этнического общества эксплуатируют по необходимости определенные защитные свойства своей психики. Реальность как бы структурируется через символические элементы, получающие особое значение в ходе активизации «защитных механизмов».

Таким образом, если этнос является носителем определенной культуры, понимаемой как адаптивная система. На основе этой адаптационно-деятельностной модели культуры кристаллизуются этнические традиции в различных модификациях.

#### Литература

- <sup>1</sup> Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. – М., 2002, с. 354.
- <sup>2</sup> Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. – Новосибирск, 1990, с. 39.
- <sup>3</sup> Мюллер М. Введение в науку о религии. – М., 2002, с. 37.
- <sup>4</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей. – Т. 1, с. 87.
- <sup>5</sup> Козин С.А. Сокровенное сказание. – М.-Л., 1941, § 4.
- <sup>6</sup> Жирмунский В. Народный героический эпос. – М.-Л., 1962, с. 314.
- <sup>7</sup> Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. – М., 2001, с. 583.
- <sup>8</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии. – М., 1990, с. 67.
- <sup>9</sup> Фадлун Э. Образ волка, отображенный в фольклоре и декоративно-прикладном искусстве тюркских народов мира // Тюркский мир. – 1991. – № 1, с. 18.
- <sup>10</sup> Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. – СПб., 1893, с. 74; Челеби Э. Книга путешествия. – М., 1979, с. 174.
- <sup>11</sup> Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. – М., 1992, с. 38.
- <sup>12</sup> Очир-Гаряев В.Э. К терминологии горного рельефа в монгольских языках // Вестник института. – Элиста, 1975, с. 143

## К ВОПРОСУ О МИГРАЦИЯХ В НАЧАЛЕ ВЕРХНЕГО ПАЛЕОЛИТА ЕВРАЗИИ

Широко известные переселения племен и народов по территории евразийского континента, совпавшие с финальной стадией кризиса Римской Империи и получившие название – Великое переселение народов, были далеко не первыми в череде евразийских миграций. Еще в эпоху бронзового века с освоением кочевого скотоводства ряд племен и народов перемещались на тысячекилометровые расстояния, маркируя эти перемещения свидетельствами материальной культуры. И, начиная с этого времени, обширные степные пространства Евразии становятся магистральными миграционными путями. Вместе с тем проблемы древних миграций по сей день остаются в значительной степени неразрешенными. По мере удаления в глубь времен поиск ответов на вопросы взаимосвязи древнейшего населения Евразии усложняется, а на первое место в реконструкции поведения древнейших людей выступают археологические данные, подкрепленные методами естественных наук. Это обусловлено тем, что основным источником по древнейшей истории (доистории) являются только материальные остатки. Для палеолитоведения одними из важнейших и актуальнейших, наряду с многочисленными проблемами становления и развития человека и его культуры, также остаются проблемы, связанные с миграциями человека в эпоху палеолита. Данная проблематика затрагивает широкий круг вопросов, например, расселение древнейших людей по земному шару; время и пути заселения американского континента и Австралии; контакты различных групп населения и отражение этих контактов в материальной культуре и пр. Несмотря на небольшое разнообразие (сравнительно с верхним палеолитом) орудийных форм в культурах нижнего палеолита, именно в материалах стоянок этого времени исследователи активно ищут свидетельства древнейших миграций, приведших к расселению человечества на Земле<sup>1,2</sup>. Доказательствами таких перемещений групп людей могут служить материальные следы, элементы археологических культур – орудия труда, в первую очередь.

В верхнем палеолите количество таких элементов значительно увеличивается: становится более разнообразным каменный инвентарь, значительную роль в хозяйстве начинают играть костяные орудия, развивается строительство жилищ, активно внедряется искусство. Все это служит для построения территориальных корреляций, а нередко и основой построения миграционных схем.

Значительное влияние на развитие взглядов исследователей палеолита оказала концепция Х. Мовиуса о двух основных направлениях развития в раннем палеолите Евразии, на основе которых сформировалось две археологические области: с рубилами и без рубил с галечными орудиями типа чопперы, где последняя занимала Восточную и Юго-Восточную Азию<sup>3</sup>. В дальнейшем, с опорой на эту точку зрения была разработана концепция о своеобразном пути развития палеолита в Восточной, Юго-Восточной Азии и Восточной Сибири, в том числе и в Забайкалье, характеризующимся сохранением леваллуазских традиций и выраженной тенденцией к макролитизации орудий. Наиболее яркими чертами этого пути развития палеолита Сибири и Забайкалья А.П. Окладников называл: «сочетание типичной для верхнего палеолита Запада техники изготовления каменных орудий из пластин, снятых с призматического нуклеуса с иной техникой, со способом изготовления их не из пластин, а из целых или расколотых галек»<sup>4</sup>.

Согласно этой схеме палеолит Забайкалья рассматривался как целостное культурное

явление. Каких-либо вариантов развития в его рамках не допускалось. Некоторые своеобразные черты признавались только в хронологических этапах. Это же положение отстаивалось и в последних работах ученого<sup>5</sup>, опираясь на него можно говорить о, как минимум, двух замкнутых культурных системах в эпоху верхнего палеолита на территории Евразии.

Поэтому совершенно «инородной» предстала в палеолите Восточной Сибири одна из наиболее ярких – мальтинская археологическая культура, первоначально выделенная по материалам таких стоянок как Мальта и Буреть в Приангарье. Со времени ее открытия и по настоящее время продолжают дискуссии по поводу ее происхождения. Чем были вызваны дискуссии? Во-первых, для Мальты характерен каменный материал, выделяющийся из материалов известных стоянок с выраженной тенденцией пластинчатого расщепления и производства орудий из пластинок. Во-вторых, наличием выразительной мелкой пластики, представленной различными мелкими скульптурками, выполненными, в основном, из бивня мамонта. Ближайшие аналогии как каменному инвентарю, так и скульптуре мальтинской археологической культуры прослеживались только в Восточной Европе (!). Сходство в общих чертах было настолько поразительное, что не могло не обратить на себя внимание. Перед исследователями стал вопрос о происхождении данной культуры. Тем не менее, казалось бы, очевидная теория о европейских корнях мальтинской археологической культуры поддерживалась далеко не всеми советскими исследователями палеолита. Это было обусловлено общими взглядами на общественно-исторические процессы в целом и, в том числе, в эпоху каменного века. Например, П.П. Ефименко<sup>6</sup> и С.Н. Замятнин<sup>7</sup> обращали внимание на сходство каменного инвентаря Мальты с инвентарем некоторых восточноевропейских памятников, но при этом, будучи сторонниками стадильности развития человечества и общности исторических процессов для всего земного шара, склонялись к мнению о местном происхождении мальтинской культуры. А.П. Окладников, напротив, полностью поддержал идею о западном происхождении мальтинской культуры<sup>8</sup>. В основе его доказательств были те выводы, которые отмечали и другие исследователи: похожесть инвентаря Мальты и Бурети с инвентарем восточноевропейских памятников и отсутствие аналогов среди сибирских памятников, а также уникальность антропоморфных скульптур для Сибири. Предложенный «западный» вариант, рассматривает схему продвижения палеолитических европейцев более чем на 5000 км на восток за относительно небольшой промежуток времени, поскольку европейские памятники почти синхронны Мальте и Бурети в рамках геологического периода. Данная теория находит сторонников и в настоящее время<sup>9</sup>.

В последние десятилетия XX века М.В. Константиновым окончательно было обосновано наличие двух палеолитических культур на территории Западного Забайкалья на раннем этапе верхнего палеолита<sup>10</sup>. Каждая культура основывалась на определенной традиции производства каменных орудий с принципиально разными подходами древнего населения Забайкалья к расщеплению каменного сырья, выбору ведущих форм заготовок для производства орудий. Культура, характеризующаяся преобладанием орудий, изготовленных на пластинчатых сколах-заготовках и ориентированием процесса расщепления каменного сырья на получение таких сколов, была названа толбагинской. Вторая культура – куналейская, характеризовалась преобладанием орудий, изготовленных на отщепах<sup>10</sup>.

Продолжающиеся исследования археологических культур, основанных на пластинчатом производстве, показывают, что как в Забайкалье, так и во всей Восточной Сибири уже в самом начале верхнего палеолита имелась мощная база, на которой могли развиваться и развивались археологические культуры среднего и финального этапов. Ряд памятников раннего верхнего палеолита Забайкалья характеризуется развитым производством орудий из пластин: Толбага<sup>10</sup>, Подзвонка<sup>11</sup>, Каменка А, Хотык<sup>12</sup> и др. Вместе с преобладанием пластинчатых сколов в орудийном производстве здесь представлены образцы палеолитического искусства – мелкая пластика, что в совокупности

могло явиться основой и для развития мальгинской палеолитической культуры<sup>13</sup>.

При этом встает вопрос о происхождении пластинчатых индустрий начального этапа верхнего палеолита на территории Забайкалья. Как указывает М.В. Константинов, толбагинская индустрия производства каменных орудий сформировалась на леваллуазской технике расщепления<sup>9</sup>. Генетическая взаимосвязь леваллуазской с одной стороны, подпризматической и торцовой техник расщепления с другой стороны неоднократно отмечалась исследователями палеолита Забайкалья<sup>14,15,16,17</sup>. Это мнение подтверждается материалами археологических памятников. Например, известное многослойное поселение Кара-Бом, расположенное в Горном Алтае, позволяет проследить эволюцию каменной индустрии в хронологическом отрезке не менее чем в 30 тысяч лет – от 60 до 30 тыс. л.н., т.е. на протяжении всего позднего этапа среднего и раннего этапа позднего палеолита<sup>18</sup>. Каменные материалы этого местонахождения демонстрируют последовательное развитие индустрии от леваллуазской, ориентированной на получение леваллуазских острий и пластин, к верхнепалеолитической с пластинами в качестве преобладающего типа скола-заготовки.

Как показывают новейшие исследования, в таком же направлении шло развитие каменной индустрии и на территории Средней Азии, что позволяет говорить о единой базе, на которой шло формирование верхнепалеолитических культур Средней и Центральной Азии и Южной Сибири<sup>2</sup>.

В Забайкалье изучение среднего палеолита началось в 90-е годы XX века с открытием серии местонахождений этого типа. Важно отметить, что известные памятники среднего палеолита Забайкалья не дают возможности проследить эволюцию каменной индустрии. Наиболее древние материалы раннего верхнего палеолита Западного Забайкалья, датируемые в хронологических рамках 43 – 38 тыс. л.н., содержат элементы типичные для среднепалеолитических памятников Алтая, основанных на леваллуазской технике расщепления камня, что предполагает путь развития подобный, например, алтайскому. При этом, в среднепалеолитических местонахождениях Забайкалья эти элементы не выражены настолько, чтобы можно было говорить о местной среднепалеолитической основе толбагинской каменной индустрии. В этой связи следует предположить, что каменная индустрия толбагинского типа была привнесена в Забайкалье на самых ранних этапах её становления. Учитывая наличие в среднеазиатских и алтайских памятниках культурных горизонтов с верхнепалеолитическими материалами с возрастом около 48 тыс. л.н., можно предположить, что именно отсюда привнесена толбагинская индустрия в Забайкалье.

Интересен и тот факт, что значительная часть, известных в настоящее время, местонахождений раннего этапа верхнего палеолита, индустрия которых ориентирована на пластинчатое производство, связаны с предгорьями. Нередко местонахождения этого типа расположены в долинах хребтов, относящихся к среднегорью. Это можно наблюдать от гор Средней Азии до Монгольского Алтая и хребтов Забайкалья. Таким образом, кромка горных систем от Памира до Забайкалья служила связующей нитью между различными регионами или дорогой, по которой осуществлялись древнейшие миграции самих людей и методов производства, приведших к формированию общности археологических культур раннего этапа верхнего палеолита в центре Евразии.

### Литература

1. Деревянко А.П. Древнейшие миграции человека в Евразии и проблема формирования верхнего палеолита // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2005. – № 2. – С. 22 – 36.
2. Деревянко А.П. К проблеме обитания неандертальцев в Центральной Азии и Сибири. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2007. – 76 с.
3. Окладников А.П. К вопросу о мезолите и эпипалеолите в азиатской части СССР (Сибирь и Средняя Азия) // МИА СССР. – М.; Л.: Наука, 1966. - № 126. – С. 213 – 223.

4. **Окладников А.П.** Палеолит Забайкалья. Общий очерк // Археологический сборник. Вып. 1. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1959. – С. 2 – 26.
5. **Окладников А.П., Кириллов И.И.** Юго-Восточное Забайкалье в эпоху камня и ранней бронзы. – Новосибирск: Наука, 1980. – 278 с.
6. **Ефименко П.П.** Первобытное общество. – Киев: 1953.
7. **Замятин С.Н.** О возникновении локальных различий в культуре палеолитического периода // Происхождение человека и древнее расселение человечества. Труды Института этнографии АН СССР. Нов. Сер. Т. 16. – Москва, 1951.
8. **Окладников А.П.** Сибирь в древнекаменном веке. Эпоха палеолита // История Сибири. Т. 1: Древняя Сибирь. – Л: Наука, 1968. – 454 с.
9. **Аникович М.В.** О миграциях в палеолите // Stratum plus. – 1999. – № 1.
10. **Константинов М.В.** Каменный век восточного региона Байкальской Азии. – Улан-Удэ – Чита: Изд-во Бурятского института общественных наук СО РАН – Изд-во Читинского гос. пед. института, 1994. – 180 с.
11. **Ташак В.И.** Палеолитическое поселение Подзвонкая // Новые палеолитические памятники Забайкалья. – Чита, 1996. – С. 48 – 69.
12. **Лбова Л.В.** Палеолит северной зоны Западного Забайкалья. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. – 240 с.
13. **Ташак В.И.** К вопросу о происхождении мальтинской палеолитической культуры // Россия и Монголия сквозь призму времени. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – С. 16 – 20.
14. **Окладников А.П.** Поселение каменного века на горе Хере-Уул (Восточная Монголия) и докерамические культуры Японии // Историко-филологические исследования. Сб. статей памяти академика Н.И.Конрада. – М.; Наука, 1974. – С. 322 – 338.
15. **Окладников А.П.** Палеолит Центральной Азии. Мойлтын-ам (Монголия). – Новосибирск: Наука, 1981. – 406 с.
16. **Ташак В.И.** Торцовые клиновидные нуклеусы Западного Забайкалья в позднем палеолите и мезолите // Каменный век Южной Сибири и Монголии: теоретические проблемы и новые открытия. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2000. С. 59 – 73.
17. **Ташак В.И.** Палеолитические и мезолитические памятники Усть-Кяхты. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского научного центра СО РАН, 2005. – 130 с.
18. **Деревянко А.П.** Переход от среднего к верхнему палеолиту на Алтае // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2001. – № 3. – С. 70 – 103.

**УДК: 314.9**

**Л.В.Оконова**  
(г. Элиста, Республика Калмыкия)

## **К ВОПРОСУ ИЗУЧЕНИЯ МИГРАЦИОННОГО АСПЕКТА В ДЕМОГРАФИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ РАССЕЛЕНИЯ КАЛМЫКОВ**

В настоящее время в европейской части России калмыки – единственные представители монголоязычных народов, с которыми связана история завершения миграции кочевников, начавшейся в глубокой древности из Центральной Азии в Европу.

Благодаря научным изысканиям известно, что в конце XVI в. часть ойратов начала покидать свои кочевья в Джунгарии (Западной Монголии). По мере откочевывания все далее на запад она стала обретать самостоятельность, вылившееся со временем в образование собственной государственности и народности, получившей название «калмыки».

Калмыки, обосновавшись в XVII в. в южнорусском приграничье России, не утратили присущей им способности к миграциям. Кочевничество оставалось определяющим в их образе жизни. Наглядно это проявлялось, во-первых, в непрерывавшихся связях калмыков с Джунгарией, периодически откуда к ним прикочевывали отдельные группы ойратов, и куда они сами время от времени наведывались, и, во-вторых, в постепенном обосновании их вне территориальных границ,

занимаемых ими кочевий, чему не в малой степени благоприятствовали не только сравнительная малозаселенность местных земель, но и политика российских властей, заинтересованных в укреплении своих границ в этом регионе и использовании военно-политического, экономического потенциала калмыков<sup>1</sup>.

В 1771 г. большая часть калмыков откочевала (реэмигрировала) назад, в Джунгарию. Оставшаяся часть их продолжала сохранять свои прежние миграционные качества. Благодаря этому, в частности, оформилось в первой половине XIX в. одно из новых крупных по численности субэтнических образований – донские калмыки.

Общеизвестно, что еще в 1686 г. первые 200 калмыцких кибиток были причислены к Области войска Донского<sup>2</sup>. В последующем разные по численности группы калмыков неоднократно появлялись на Дону, но, как правило, затем, за редким исключением, возвращались на свои прежние кочевья. Современный исследователь И.В. Борисенко, ссылаясь на работы дореволюционных авторов А. Ригельмана и М.М. Щербатова, обратил внимание на то, что в Области войска Донского в 1768 г. уже проживало около 500 калмыцких кибиток, а в 1770-е гг. во всей Новороссии [Северном Причерноморье – Л. О.] - 3000 человек<sup>3</sup>.

По данным исследователя XX в. К.П. Шовунова в Новороссии, на Новой Днепровской кардонной линии, в 1778 г. проживало 760 беляевских (доломановских) калмыков<sup>4</sup>. Согласно IV ревизии (1782 г.) численность названных калмыков в недавно созданной здесь Екатеринославской губернии достигла 968 человек<sup>5</sup>. Кроме того, в формировавшееся Екатеринославское казачье войско, были включены 1014 служивых калмыков, переведенных военными властями России из своего прежнего поселения - с. Чугуева Харьковской губернии<sup>6</sup>. Исходя из этого, современный исследователь У.Б. Очиров пришел к выводу, что общая численность беляевских и чугуевских калмыков на тот момент составляла 3000 человек<sup>7</sup>.

В ревизией (1795 г.) в землях Области войска Донского было зафиксировано 13622 калмыка<sup>8</sup>. В 1799 г. там же числилось всего лишь 9525 человек (3724 кибиток). Данная разница объяснялась, по мнению И.В. Борисенко, кратковременным пребыванием прикочевавших сюда большедербетовских калмыков Екрема Хапчукова, которые в следующем, 1800 г., откочевали с Дона назад, в прежние свои кочевья, находившиеся в Астраханской губернии<sup>9</sup>.

К концу XVIII в. общая численность донских калмыков, по данным У.Б. Очирова, составила около 10000 человек<sup>10</sup>. Иного мнения придерживался его предшественник К.П. Шовунов. Он писал, что было принято исходить из следующего подсчета: в среднем одна калмыцкая семья (кибитка) составляла 2,5 человек обоего пола, а так как таких семей значилось 2100, то, следовательно, на Дону проживало к началу XIX в. более 5 тысяч человек<sup>11</sup>. У.Б. Очиров в своих подсчетах исходит из пропорции 1:5, т.е. по его мнению, одна калмыцкая кибитка (семья) в среднем состояла из 5 человек.

По данным исследователя XIX в. С.Ф. Номикосова в 1800 г., на Дону проживало 2262 человека мужского пола базовых калмыков, начиная с 17-летнего возраста<sup>12</sup>.

В 1801 г., как свидетельствует И.В. Борисенко, местной донской переписью было зарегистрировано 2262 калмыка, служивших в донских казачьих полках<sup>13</sup>.

В 1803 г. 613 семей беляевских и чугуевских калмыков, согласно утверждению большинства исследователей, были переведены из Екатеринославской губернии в Область войска Донского. Здесь их поселили к своим служивым соплеменникам.

Совершенно иного мнения придерживается нынешний исследователь В.И. Колесник. Он полагает, что средняя численность всех донских калмыков XVIII в. составляла около 1000 кибиток, а вместе с причисленными к ним в 1803 г. беляевскими и чугуевскими калмыками могла достичь 1500 кибиток<sup>14</sup>.

VII ревизией (1815 г.) в землях войска Области Донского было зафиксировано 14598 человек<sup>15</sup>. В 1818 г. по разделяемым У.Б. Очировым, данным архивиста, историка XX в. Н.Н. Пальмова, а также И.В. Борисенко и К.П. Шовунова, основывавшихся на рапорте

[по всей вероятности малодербетовского улусного – Л.О.] пристава Ю. Тапилина, на Дон перешло 3000 кибиток дербетов, а годом позднее, в 1819 г., по информации Калмыцкого правления, всего на Дону числилось 3907 калмыцких семей (кибиток) или 13326 душ обоого пола, в том числе мужчин 6589.

В 1819 г., как писал К.П. Шовунов, сотни беляевских калмыков на Дону насчитывала 175 кибиток, а сотня чугуевских – 438 кибиток<sup>16</sup>.

К 1822 г., по данным С.Ф. Номикосова, калмыцкое население на Дону возросло до 13622 человек. В том числе мужского пола было 6772 человека<sup>17</sup>. В 1827 г., по сведениям другого исследователя XIX в. Н.А. Маслаковца, оно увеличилось до 15910 человек<sup>18</sup>.

В 1832 г. вследствие тяжелого хозяйственного кризиса в калмыцких кочевьях Астраханской губернии из Малодербетовского улуса, на что обратил внимание У.Б. Очиров, около 2 тыс. кибиток откочевало на Дон. Вскоре они были возвращены назад. Кроме них, 975 кибиток названного улуса из Ульдучинов, Чоносов и части Кевюдов, покинув Калмыцкую степь, откочевали на Ставрополье и в область Кубанского казачьего войска. Позднее из них 700 кибиток вернулось к своим кочевьям<sup>19</sup>. Что касается остальных 275 кибиток, то Н.Н. Пальмов полагал, что им удалось пробраться на Дон. В результате по его подсчетам общая численность донских калмыков увеличилась с 13622 человек в 1822 г. до 16505 человек в 1834 г.<sup>20</sup>

К середине 30-х гг. XIX в., как было замечено всеми исследователями, учет калмыцкого населения на Дону начал налаживаться. С 1840 года он стал ежегодным и с 1860 г. - более детализированным. Это хорошо иллюстрирует таблица Н.А. Маслаковца «Движение населения калмыков Донского Войска» (1834-1871 гг.), составленная им по сведениям тамошней Войсковой канцелярии. Насколько известно, на нее обратили внимание И.В. Борисенко, В.И. Колесник, У.Б. Очиров. Ее данные ими были проанализированы.

Данные за 1868 г. исследователем С.Ф. Номикосовым были заимствованы из отчета, представленного Донским областным комитетом в Центральный статистический комитет Министерства внутренних дел. Согласно им численность всех донских казаков с их семьями достигла 627390 человек, в том числе калмыков значилось – 24196 человек<sup>21</sup>.

По данным Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. численность донских калмыков увеличилась и составила 32283 человека<sup>22</sup>.

Таким образом, постепенная миграция части калмыков, преимущественно дербетов, на Дон привела к их обоснованию там и формированию из них новой субэтнической группы, получившей название «донские калмыки». В этом немаловажную роль играли как инициаторы сами кочевники при явно благоприятствовавшей им политике российских властей, а также определенной заинтересованности местного донского казачества, располагавшего довольно-таки объемным запасом войсковых земель. Численность донских калмыков значительно увеличивалась за счет их соплеменников-мигрантов. Разница в их цифровых показателях, отражавших и численность, свидетельствовала о том, что на первых порах наблюдался отток и приток калмыков. Поэтому их исчисление в начале XIX в. не всегда было точным, как и в предшествующем столетии. К середине XIX в. с окончательным обоснованием калмыков на Дону учет становится более систематизированным, приближенным к действительности, в чем было заинтересовано местное войсковое начальство, обязывавшее новопоселенцев нести казачью военную службу.

Впервые, по данным П.И. Рычкова, калмыки к возникшему в XVI в. Яицкому казачьему войску были приписаны в 1725 году, когда по решению Военной коллегии Российской империи из 684 калмыков, кочевавших по р. Яику, 110 человек, были приписаны к местному казачьему войску. Затем в 1738, 1739 и 1742 гг., как было установлено в XX в. исследователем Т.И. Беликовым, по разрешению оренбургского губернатора В.Н. Татищева, местная канцелярия приняла еще 574 крещеных калмыков и определила их, как и первых 110 человек, в войско. В 1745 г. «в верхних городах по Яику

в качестве своекошных казаков» было поселено 70 семей калмыков<sup>23</sup>. В следующем, 1746 г., по сведениям К.П. Шовунова, согласно правительственному указу, было принято еще 62 кибитки калмыков. В 1748 г. в Яицком войске насчитывалось 470 калмыков<sup>24</sup>. В 1753 г. в связи с его реорганизацией численность приписанных к нему калмыков была доведена до 1000 душ обоего пола. Пополнение произошло за счет 59 калмыцких кибиток, до этого освободившихся из казахского плена и кочевавших под Оренбургом<sup>25</sup>.

По демографической истории о яицких калмыках второй половины XVIII в. пока остаются не выявленными исследователями. Единственно известно, что с 1775 г. они стали называться уральскими в связи с переименованием войска, к которому были причислены. И. В. Борисенко полагает, что больших изменений в их численном составе в сравнении с серединой XVIII в. не произошло.

Как он пишет, на территории Уральского войска в 1858 г. проживало 1136 кибиток, в 1862 г. здесь оставалось 1184 калмыка, в 1887 г. – 1250 человек<sup>26</sup>. По данным К.П. Шовунова в 1885 г. всего значилось 934 калмыка (517 мужчин и 417 женщин)<sup>27</sup>. По Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. всех калмыков в Уральском войске насчитывалось 968 человек обоего пола<sup>28</sup>.

Таким образом, образовавшаяся в 1725 г. яицкая (уральская) группа калмыков при незначительном пополнении, естественно, была небольшой по численности. В последние десятилетия XIX в. наметилась тенденция к ее сокращению, что объяснялось постепенным упадком значимости Уральского казачьего войска.

Следующей по численности была группа ставропольских калмыков. В 1738 г. в крепость Ставрополь – на - Волге из Калмыцкого ханства с княгиней Анной Тайшиной российское правительство поселило 700 крещеных калмыцких семей, насчитывавших 2104 человек обоего пола<sup>29</sup>. В 1744 г. к моменту передачи ставропольских калмыков в Оренбургскую губернию, в Ставропольской провинции насчитывалось 3330 душ калмыков обоего пола<sup>30</sup>.

По сведениям П.И. Рычкова, в вышеназванную крепость с 1741 по 1747 гг. переселение кочевников продолжалось, причем в основном из Калмыцкого ханства и частично с Яика и Дона. Всего было переселено 573 кибитки<sup>31</sup>.

К 1754 г. число ставропольских калмыков увеличилось до 8695 душ<sup>32</sup>. В 1755-1759 гг. к ним прибыло 2961 человек из числа ойратов, откочевавших в Россию из покоренного Цинским Китаем Джунгарского ханства. По сведениям У.Б. Очирова, общая численность ставропольских калмыков в середине XVIII в. превысила 11,5 тысяч человек<sup>33</sup>.

В 1756 г. из ставропольских калмыков было создано особое Ставропольское калмыцкое войско. Его причислили к отдельному Оренбургскому корпусу в составе 7970 человек обоего пола.

По результатам III ревизии (1762-1765 гг.), численность ставропольских калмыков сократилась до 8,5 тысяч калмыков<sup>34</sup>, к 1767 г. - до 2,9 тысяч человек.<sup>35</sup> По данным Т.И. Беликова, в их числе в 1768 г. оставалось 4304 мужчин, из них способных к службе было 1816 человек<sup>36</sup>. По данным К.П. Шовунова, в декабре 1768 г. в Ставропольском войске значилось уже 8217 калмыков<sup>37</sup>, а, по сведениям Н. З-ва, в 1771 г. – 8015 калмыков<sup>38</sup>. К. П. Шовунов, основываясь на выявленных им документах в ЦГИАР, писал, что к 1771 г. численность ставропольских калмыков возросла до 14 тысяч<sup>39</sup>. У.Б. Очиров эти цифры ставит под сомнение<sup>40</sup>. По данным Н. З-ва, в 1774 г. ставропольских калмыков оставалось не более 5,5 тысяч<sup>41</sup>. Спустя 20 лет, по данным V ревизии (1795 г.) численность ставропольских калмыков увеличилась до 6,3 тыс. человек<sup>42</sup>. По окладной книге Симбирской губернии, (1799 г.) калмыков, служащих, отставных и их детей мужского пола, числилось в Ставропольском уезде 1004 человек и в Самарском - 2159 человек<sup>43</sup>.

В 1805 г., по данным архимандрита Гурия, ставропольских калмыков-казаков было 1030 человек, в том числе мужского пола значилось 2554 человек<sup>44</sup>. В дальнейшем их количество неуклонно уменьшалось: в 1810 г. было 9778 человек, в том числе мужского пола – 2303 человек; соответственно в 1840 г. значилось 783, мужского пола – 1749; в

1841-1842 гг. – 3324 человек; мужского пола – 1710, женского пола – 1614<sup>45</sup>.

В 1842 г. Ставропольское калмыцкое войско было упразднено. Состоявшие в нем калмыки в количестве 3324 человек были зачислены к Оренбургскому казачьему войску и поселены на Оренбургской кардонной линии между Орской и Троицкой крепостями<sup>46</sup>.

Таким образом, образовавшаяся в 1738 г. ставропольская группа калмыков к середине XVIII в. была самой многочисленной, но в то же время оказалась недолговременной.

Что касается оренбургских калмыков, то 12 июля 1748 г. Военная коллегия Российской империи, по предложению оренбургского губернатора И.И. Неплюева приняла решение о включении их в Оренбургское казачье войско. Позднее Сенат утвердил расписание о ежегодно-посменном командировании на Оренбургскую кардонную линию 1969 человек башкир и 310 человек из числа крещеных калмыков Ставропольского казачьего войска.

В 1754 г., по данным П.И. Рычкова, в окрестностях Оренбургской крепости под властью владельца Семена Хошеутова кочевало 56 кибиток калмыков, в которых насчитывалось 205 душ обоего пола. Они, по собственному желанию, поддержанному вышеупомянутом И. И. Неплюевым, были приписаны к Оренбургскому казачьему войску.

По сведениям К.П. Шовунова, в 1765 г. под Оренбургом проживало 20 калмыцких кибиток<sup>47</sup>. По данным IV ревизии (1782 г.) численность оренбургских калмыков сократилась до 200 человек<sup>48</sup>, а по V ревизии (1795 г.), напротив, она возросла, достигнув 500 человек<sup>49</sup>. В 1866 г. в Оренбургской губернии проживало 6005 калмыков, т.е. за более, чем за полвека значительно увеличилась. Однако, в 1880-е гг. число оренбургских калмыков составляло всего лишь 1168 человек, по Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. – 1203 человека в том числе 646 мужчин и 557 женщин<sup>50</sup>. Причинами столь сильного сокращения оренбургских калмыков, как отмечало большинство исследователей, являлись такие факторы, как миграция в Астраханскую губернию, по причинам ускоренного перевода на их оседлый образ жизни, политики местных властей, направленной на ассимиляцию. В целом это отрицательно сказывалось на жизнедеятельности оренбургских калмыков.

Особую группу калмыцкого населения составляли терские калмыки. О времени прикочевки и обоснования их на р. Терек существуют различные точки зрения. Большинство авторов начальный приход их на эту территорию связывают с 1777 г. В 1777 г. здесь, в междуречье низовий рек Кумы и Терека, поселилось 80 калмыцких кибиток<sup>51</sup>. В 1780 г. уже значилось 200 кибиток, и они были зачислены в состав Моздокского казачьего полка.<sup>52</sup> К концу XVIII в. их разделили на три улуса. Два из них, кочевавшие на полковых станичных землях, назывались хуторскими. Это были Верхний улус, расположенный ближе к г. Моздоку, и Нижний улус, кочевавший у г. Кизляра. Третий Кумский улус находился между реками Кумой и Гайдуком, занимая территорию вплоть до побережья Каспийского моря. В трех улусах в общей сложности насчитывалось 895 кибиток с общим числом в 4392 человек обоего пола, причем на долю хуторских приходилось 514 кибиток, а кумских – 375 кибиток<sup>53</sup>.

В 1800 г. всего терских калмыков числилось 495 человек мужского пола. В 1860 г. в пределах Терской области проживало более 2000 человек (1064 мужчин и 1069 женщин)<sup>54</sup>; в 1863 г. было более 500 кибиток. К концу XIX в. численность терских калмыков возросла на 937 человек<sup>55</sup>. По данным Первой всеобщей переписи населения Российской империи было 3595 терских калмыков (в Пятигорском округе – 2147 и в Кизлярском - 1417)<sup>56</sup>.

Таким образом, в период с 1777 г. по конец XVIII в. наблюдался рост численности терских калмыков, а в период с 1800 г. по конец XIX в. произошел некоторый спад, что, возможно, объяснялось сохранением ими кочевого образа жизни и расселением их на обширных просторах степного Предкавказья.

Следует особо сказать о Большедербетовском улусе. Как нам известно, после смерти в 1784 г. владельца Ценден Дорджи произошли раздоры между сыновьями нойона за право владения улусом. В итоге в 1788 г. российскими властями Дербетовский улус был разделен

на две части: Малодербетовский – от младшего брата и Большедербетовский – от старшего брата.

В 1860 г. в связи с проведением новой территориальной границы между астраханской и Ставропольской губерниями Большедербетовский улус был присоединен к последней. Он был подчинен ставропольскому приставу кочующих народов и, таким образом, оказался вне района основных кочевий калмыков.

По данным, собранным на тот момент Я.П. Дубровым, в нем значилось 812 кибиток (2436 человек)<sup>57</sup>. По подсчетам другого исследователя - Львовского, основывавшегося в отличие от других авторов на официальной информации местного пристава и Ставропольского губернского статистического комитета, с 1861 по 1872 гг. численный состав большедербетовцев имел тенденцию к возрастанию, а с 1872 по 1892 гг. напротив сократился. В 1861 г. было зафиксировано 1258 кибиток (5310 человек), а затем в 1866 г. численность обоего пола достигла 1314 кибиток (5558 человек - 3328 мужчин и 3229 женщин). В 1870 г. было 1749 кибиток. К концу 1872 г. численность большедербетовцев увеличилась в 2 раза. В улусе проживало 11231 человека (5898 мужчин и 5333 женщины). Но в последующие годы численный рост населения в улусе приостановился и даже уменьшился. В 1873 г. было 10564 человека (5615 мужчин и 4949 женщин), в 1889 г. - 10721 человек, в 1891 г. – 10406 человек<sup>58</sup>. В 1897 г. численность большедербетовцев составляла 9491 человек по данным Первой всеобщей переписи населения Российской империи, а ставропольских калмыков – 1323, что в сумме составило 10814 человек<sup>59</sup>.

Таким образом, нами по возможности воспроизведена демографическая история расселения калмыков вне пределов их основных кочевий, располагавшихся после 1771 г. в Астраханской губернии в XVII – XIX вв. и нашедшая отражение в опубликованных источниках и литературе.

В целом, последние отражают не столь полномерно затронутые нами вопросы, что свидетельствует о необходимости выявления новых источниковых материалов. Большинство исследователей оперировали демографическими данными для воссоздания в той или иной степени полноты воспроизводимой ими исторической картины. Тем не менее, при комплексном использовании их данных подтверждается имевшее место расселение калмыков вне их основных кочевий, образование новых субэтнических групп, получавших названия по местам их обоснования. В общей массе к концу XIX в. они составляли около 1/4 населения улусов Калмыцкой степи Астраханской губернии, а именно по данным Первой всеобщей переписи населения Российской империи в 1897 г. в Области войска Донского было 32283 человека, большедербетовцев - 9491, ставропольских калмыков – 1323, в Терской области - 3595, Оренбургской губернии – 1203, Уральской области – 969, Саратовской губернии – 723, Кубанской области – 378, Семиреченской губернии 1603, и других – 509, что в сумме составило 52076 человек, в то время, как астраханских калмыков было 138572 человека<sup>60</sup>. Таким образом, всех калмыков по России было 190648 человек.

## Литература

<sup>1</sup> См. подробнее: Батмаев М.М. Калмыки в XVII-XVIII вв. События, люди, быт. В 2-х кн. Элиста, 1993, Колесник В.И. Демографическая история калмыков в XVII-XIX вв. Учебное пособие. Элиста, 1997, Максимов К.Н. Калмыкия в национальной политике, системе власти и управления России (XVII – XX вв.). М.: Наука, 2002.

<sup>2</sup> Борисенко И.В. Численный состав калмыков в основных ареалах их расселения (XVIII в.-нач. XXв.)// Проблемы аграрной истории дореволюционной Калмыкии. Элиста, 1982. С. 60

<sup>3</sup> Он же. Указ.соч. С. 60.

<sup>4</sup> Шовунов К.П. Калмыки в составе российского казачества (вторая половина XVII-XIX вв.). Элиста: Калм. книж. изд-во, 1992. С. 63

<sup>5</sup> Кабузан В.М. Народы России в XVIII веке. Численность и этнический состав. М., 1990. С. 248.

- <sup>6</sup> Шовунов К.П. Указ.соч. С. 166.
- <sup>7</sup> Очиров У.Б. К вопросу о численности калмыцких этнических групп за пределами калмыцких кочевий в кон. XVII – XX вв.// Монголоведение №2. Элиста, 2003. С. 196.
- <sup>8</sup> Кабузан В.М. Указ.соч. С. 228.
- <sup>9</sup> Борисенко И.В. Указ.соч. С. 60.
- <sup>10</sup> Очиров У.Б. Указ.соч. С. 196.
- <sup>11</sup> Шовунов К.П. Указ.соч. С. 69.
- <sup>12</sup> Номикосов С.Ф. Статистическое описание области войска Донского. Новочеркасск, 1884. С. 285.
- <sup>13</sup> Борисенко И.В. Указ.соч. С. 60-61.
- <sup>14</sup> Колесник В.И. Демографическая история калмыков в XVIII-XIX вв. Учебное пособие. Элиста, 1997. С. 49.
- <sup>15</sup> Борисенко И.В. Указ.соч. С. 61
- <sup>16</sup> Шовунов К.П. Указ.соч. С. 69.
- <sup>17</sup> Номикосов С.Ф. Указ.соч. С. 255
- <sup>18</sup> Маслаковец Н.А. Статистическое описание кочевья донских калмыков// Труды областного Войска Донского статистического комитета. Вып. 2. Новочеркасск, 1874. С. 36
- <sup>19</sup> Очиров У.Б. Указ.соч. С.197.
- <sup>20</sup> Цитировано по Очирову У.Б. Указ.соч. С. 197.
- <sup>21</sup> Номикосов С.Ф. Указ.соч. С. 287.
- <sup>22</sup> Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. XII. Область Войска Донского. СПб, 1905. С. 2-3.
- <sup>23</sup> Беликов Т.И. Калмыки в борьбе за независимость нашей Родины (XVII – начало XIX вв.). Элиста. 1965. С. 162.
- <sup>24</sup> Шовунов К.П. Указ.соч. С. 48.
- <sup>25</sup> Борисенко И.В. Указ.соч., С. 67. Шовунов К.П. Указ.соч. С. 48.
- <sup>26</sup> Борисенко И.В. Указ.соч. С. 162.
- <sup>27</sup> Шовунов К.П. Указ.соч. С. 161.
- <sup>28</sup> См. Новый энциклопедический словарь. т. 20. С. 520.
- <sup>29</sup> Беликов Т.И. Указ.соч. Элиста. 1965. С. 140.
- <sup>30</sup> Он же. Указ.соч. С. 141.
- <sup>31</sup> Цитировано по И.В. Борисенко: Указ.соч. С. 69.
- <sup>32</sup> Очерки КАССР. Дооктябрьский период. Элиста, 1961. С. 205.
- <sup>33</sup> Очиров У.Б. Указ.соч. С. 198.
- <sup>34</sup> Кабузан В.М. Указ.соч. С. 84-85.
- <sup>35</sup> Борисенко И.В. Указ.соч. С. 70.
- <sup>36</sup> Беликов Т.И. Участие калмыков в Крестьянской войне под руководством Е.И. Пугачева (1773-1775 гг.) Элиста: Калм. книж. изд-во, 1971.С. 72.
- <sup>37</sup> Шовунов К.П. Указ.соч. С. 136.
- <sup>38</sup> З-в Н. Исторический обзор ставропольских калмыков и несколько данных о современном их состоянии // Отечественные записки. 1848. Т. XXXV. № 7-8. Отд. 2. С.32.
- <sup>39</sup> Шовунов К.П. Указ.соч. С. 136.
- <sup>40</sup> Очиров У.Б. Указ.соч. С. 198.
- <sup>41</sup> З-в Н. Указ.соч. С. 33.
- <sup>42</sup> Очиров У.Б. Указ.Соч. С. 199.
- <sup>43</sup> Борисенко И.В. Очерки по исторической географии Калмыкии. Дореволюционный период. Элиста, 1991. С. 134.
- <sup>44</sup> Ранее эту цифру указал в своей работе З-в Н.
- <sup>45</sup> Архимандрит Гурий (Степанов). Очерки по истории распространения христианства среди монгольских племен. Т. I. Калмыки. Казань, 1915. С. 332.
- <sup>46</sup> Борисенко И.В. Указ. соч. Элиста. 1991. С. 134
- <sup>47</sup> Шовунов К.П. Указ.соч. С. 151.
- <sup>48</sup> Кабузан В.М. Указ.соч. С. 227.
- <sup>49</sup> Очиров У.Б. Указ. Соч. С. 199.
- <sup>50</sup> Первая всеобщая перепись населения Российской империи. 1897. XXVIII. Оренбургская губерния. СПб., 1904. С. X.

- <sup>51</sup> Борисенко И.В. Указ.соч. С. 66.  
<sup>52</sup> Шовунов К.П. Указ.соч. С. 62.  
<sup>53</sup> Он же. С. 62.  
<sup>54</sup> Борисенко И.В. Указ.соч. С. 133.  
<sup>55</sup> Борисенко И.В. Указ.соч. С. 159.  
<sup>56</sup> Первая всеобщая перепись Российской империи. 1897. Терская область. СПб., 1904, С. VI, 61.  
<sup>57</sup> Дуброва Я.П. Быт калмыков Ставропольской губернии. Элиста. 1998. С. 22-23.  
<sup>58</sup> Львовский Н. Происхождение и история калмыков Большедербетовского улуса. – Ученые записки Казанского университета. Казань. 1893. С. 98-101.  
<sup>59</sup> Первая всеобщая перепись населения Российской империи. 1897. LXVII. Ставропольская губерния. СПб. 1905. С.8-90.  
<sup>60</sup> Первая всеобщая перепись населения Российской империи. Астраханская губерния. Тетрадь 1. Сиб., 1899.

УДК: 314

Ю.А. Абсалямова  
(г. Уфа, Республика Башкортостан)

## ЧИСЛЕННОСТЬ БАШКИР ВОСТОЧНОГО ОРЕНБУРЖЬЯ В КОНЦЕ XVIII – XX в

На востоке Оренбургской области в Гайском, Кувандыжском и Саракташском районах проживает компактно расселенная этническая группа башкир. Будучи на территории оренбургских степей коренным этносом, башкиры долгое время составляли численное большинство населения края. В настоящее время в перечисленных трех районах Восточного Оренбуржья они составляют только пятую часть населения. Такое коренное изменение в соотношении численности населения было вызвано различными причинами. Во второй половине XVI века, в момент присоединения башкир к Русскому государству население Южного Урала состояло преимущественно из башкир. В течение последующих двух веков, особенно после строительства города Оренбурга в 30-х годах XVIII века, происходило активное заселение края пришлым крестьянским населением – русскими, татарами и финно-угорскими народами, и к концу XVIII века переселившиеся превосходили по численности башкир. Процесс освоения переселенцами края происходил неравномерно – в юго-восточных районах Башкирии, в том числе на востоке современной Оренбургской области они стали активно расселяться в последнюю очередь, лишь в конце XIX века. В настоящей статье проследим, как менялась численность башкир в изучаемом регионе, начиная с конца XVIII века до настоящего времени.

Основным источником по численности и демографии башкир дореволюционного периода являются сведения ревизских сказок – переписей, проводившихся царским правительством регулярно в течении XVIII – XIX вв. Переписи населения путем ревизий в России проводились с 1719 года, но 1-я (1719 г.) и 2-я (1744 г.) ревизии башкир не учли, а первичных материалов 3-й (1762 г.) ревизии по башкирам не сохранилось. Впервые башкирское население полностью было учтено ревизской сказкой лишь 5-й ревизией в 1795 году. По башкирским населенным пунктам Восточного Оренбуржья имеются материалы переписей 1816 и 1859 годов. Эти данные хранятся в фонде Оренбургской казенной палаты (И-138) Центрального государственного архива Республики Башкортостан (ЦГИА РБ).

Итак, самые ранние сведения по численности башкир Восточного Оренбуржья относятся к 1795 году, они опубликованы А.З. Асфандияровым в сборнике материалов «Западные башкиры по переписям 1795 – 1917 гг.». В 27 деревнях, которые ныне находятся на территории Восточного Оренбуржья, переписью зафиксировано около 2,5 тысяч

башкир<sup>xxv</sup>. Во всем Оренбургском уезде, в состав которого входил изучаемый регион, по данным 5-й ревизии число башкир составляло 22188 человек<sup>xxv</sup>. В 1865 году из состава Оренбургского уезда выделяется новообразованный Орский уезд, к которому стала относиться изучаемая территория. В Оренбургском и Орском уездах по сравнению с остальной частью Оренбургской губернии был наибольший удельный вес башкир. В 1798 году в Оренбургском уезде проживало 24250 башкир, в 1811 году – 51216 башкир, 1834 году – 69535 башкир и в 1851 году – 91208 башкир<sup>xxv</sup>. В 1866 году в Орском уезде проживало 62407 башкир, что составляло 62,1% всего населения уезда (99522 человек)<sup>xxv</sup>, а в 1870 году – 87782 башкир. Таким образом, численное преобладание башкир в регионе, в середине XIX века еще сохранялось.

Если первая половина XIX века являлась довольно благоприятным периодом в демографии башкир<sup>xxv</sup>, то с 60-х гг. XIX века доля башкир в общей численности населения края стала стремительно падать. Одной из причин этого была отрицательная динамика роста численности башкир на фоне резкого ухудшения уровня жизни. В связи с насильственным переводом башкир к оседлости и началом ломки хозяйственного уклада, особенно заметной со второй половины 80-х годов, демографическая ситуация резко ухудшается<sup>xxv</sup>. У оренбургских башкир, как и на всем юго-востоке Башкирии, традиции полукочевого хозяйства являлись очень устойчивыми, поэтому для них резкая смена типа хозяйствования имела особенно неблагоприятные последствия. С другой стороны, начиная с последней трети XIX века, сюда хлынул поток пришлого крестьянского населения, которое ранее осваивало западные и северные районы края. До этого времени территория Восточного Оренбуржья, как и всего Орского уезда, заселялась довольно медленно по сравнению с остальной Башкирией. Этому было несколько причин. Во-первых, оренбургские степи долгое время были небезопасны из-за частых взаимных набегов башкир, калмыков и казахов. Во-вторых, земля юго-восточных башкир находилась в общем владении семи башкирских волостей, что существенно затрудняло продажу башкирских земель, так как для этого требовалось согласие двух третей башкирского населения, которому принадлежала земля в количестве 3 млн. десятин<sup>xxv</sup>. Наиболее активное заселение небашкирскими переселенцами волости пришлось на конец XIX – начало XX вв. Но еще в конце XIX века в крае в численном отношении преобладали башкиры. Так в описании 1-го стана Орского уезда от 1890 года, отмечается, что здесь численно преобладали башкиры и татары, а после них следовали русские, украинцы и казахи<sup>xxv</sup>. Кроме татар, русских и украинских, которых было большинство среди переселенцев, «часто встречались чуваша, мещеряки и мордва»<sup>xxv</sup>. Мордовские переселенцы расселялись в основном на территории нынешнего Саракташского района.

В Орском уезде в 1908 году насчитывалось 108299 башкир, что составляло 43% всего населения уезда (252134 человек). По сравнению с 1866 годом, при увеличении числа башкир в 1,7 раза, общая численность населения уезда выросла в 2,5 раза. При этом по сравнению с другими народами, башкирское население по-прежнему являлось самым многочисленным в Орском уезде.

Следующей после уезда административной единицей являлась волость. Территория Восточного Оренбуржья в прошлом находилась в составе Усерганской волости, а после деления ее – 2-й и 3-й Усерганских волостей. Усерганская волость являлась одной из самых крупных среди башкирских волостей. Согласно П.И. Рычкову в середине XVIII века в ней насчитывался 381 двор. Если взять за основу данные 1795 года, когда на один башкирский двор в среднем приходилось 6 человек<sup>xxv</sup>, то в волости насчитывалось 2286 человек. Надо отметить, что данные XVIII века по численности населения волости по различным источникам иногда разнятся между собой. В списках башкирских волостей графа П.И. Панина 1773 года зафиксировано две Усерганские волости: Елан-Усерганская (видимо от «ялан» – степная), в которой в 361 дворе числилось 867 душ мужского пола и

Ар-Усерганская (?), в которой насчитывалось 45 дворов и 99 душ мужского пола<sup>xxv</sup>. То есть общая численность башкир двух Усерганских волостей составляла 1932 человека.

В 1834 году в волости в 77 деревнях переписью учтено 19983 человек башкир<sup>xxv</sup>. Однако надо учитывать то, что в первой половине XIX века термин «башкиры» понимался не только в этническом, но и в административно-сословном значении. Среди записанных башкирами была небольшая часть припущенников-мусульман – татар и казахов. По материалам VII ревизии (1816 г.) в Оренбургском уезде насчитывалось 326 душ обоего пола «башкир из киргизцев» (т.е. казахов). По VIII ревизии (1834 г.) в этом же уезде среди причисленных в башкиры находилось 1267 казанских торговых татар и 7283 человек «султановских ногайцев», ранее входивших в состав оренбургских казаков<sup>xxv</sup>. В 1885 году в четырех Усерганских волостях в 154 селениях проживало 33151 человек. Самой многочисленной являлась 4-я Усерганская волость (9469 человек), далее следовали 2-я Усерганская (8333 человек), 3-я Усерганская (8134 человек) и 1-я Усерганская (7215 человек). А в 1897 году в волости насчитывалось уже 68831 человек, из них 46717 башкир<sup>xxv</sup>. Столь заметное увеличение числа населения волости произошло, как было отмечено выше, вследствие большого притока переселенцев в конце XIX века. В Таблице 1 представлена численность пяти основных народов, проживавших в 4-х Усерганских волостях в конце XIX века.

Таблица 1. Численность населения в Усерганской волости на 1897 г.<sup>1</sup>

Волость	пол	русских	башкир	татар	чуваши	мордвы	итого
1-я Усерганская	м.	2 147	4 740	255	122	452	7 716
	ж.	1 845	4 225	320	131	443	6 964
2-я Усерганская	м.	4 045	4 658	-	280	750	4 735
	ж.	3 952	4 353	-	185	649	4 139
3-я Усерганская	м.	2 693	5 021	190	-	215	8 117
	ж.	2 634	4 608	175	-	197	7 614
4-я Усерганская	м.	5 417	9 605	-	-	285	15 307
	ж.	5 486	9 507	-	-	250	15 243
Итого по 4 волостям		28 219	46 717	940	718	3 241	68 831

Как видно из таблицы на втором месте по численности после башкир находились русские, довольно много было мордвы. Татары проживали только в 1-й и 3-й Усерганской волостях, в относительно небольшом количестве. По сравнению с 1885 годом за счет переселенцев почти вдвое увеличилось население 1-й (на 7465 чел.) и 3-й (на 7597 чел.) Усерганских волостей, при этом во 2-й Усерганской волости оно осталось почти неизменным (увеличилось на 541 чел.).

В 1916 году большинство башкирских деревень Восточного Оренбуржья входило в состав Усерганского кантона БССР. В составе кантона находилось 18 волостей, из которых с преимущественно башкирским населением – 9 волостей. Это 1-я, 2-я, 3-я, 4-я, 5-я, 6-я, 8-я и 10-я Усерганские волости и Салиховская волость, много было башкир и в Демократической волости. В остальных волостях башкиры практически не представлены, это были новообразованные волости, в которых проживали в основном русские и украинские переселенцы. В Таблице 2 представлена численность населения кантона в 1920 году<sup>xxv</sup>.

Таблица 2. Численность населения в Усерганском кантоне в 1920 г.

Волость	Число населенных пунктов	домохозяева	домохозяйства с преобладающим языком			
			русским	башкирским	татарским	другим
Гор. Зианчурино	-	118	4	104	6	4
Ново-Александровская	14	677	558		28	91 (чуваш.)
Салиховская	19	1091	33	865	157	36 (чуваш.)
2-я Усерганская	25	1294	213	905	152	14 (чуваш.)
Куруильская	12	587	421	-	82	84
Канчуринская	13	719	610			109
4-я Усерганская	36	2450	363	2065	-	18
Демократическая	30	1180	850	330	-	-
1-я Усерганская	19	1141	152	928	61	
6-я Усерганская	26	1832	136	1602	17	77
Чеботаревская	13	936	783	-	1	152
Самарская	11	849	796		41	12 (морд.)
Федоровская	13	1469	1274	-	1	194 (морд.)
3-я Усерганская	24	902	70	633	199	-
8-я Усерганская	9	859	11	822	26	-
10-я Усерганская	12	837	259	578		
5-я Усерганская	241	314	256	1058	-	-
Ново-таймасовская	1	51	51	-	-	-
Кувандыкская	13	568	431	-	-	137 (морд.)
<i>Итого по кантону</i>	<i>314</i>	<i>18874</i>	<i>7271</i>	<i>9904</i>	<i>771</i>	<i>928</i>

Итак, в кантоне находилось 314 населенных пунктов, в них имелось домохозяйств: с преобладающим русским населением 18874, с башкирским – 7271, с татарским – 9904, с другим – 771. То есть соотношение национальностей в крае продолжало стремительно меняться: башкиры из преобладающей национальности спустились на третье место, при этом намного увеличилась численность татар, даже по сравнению с концом XIX века.

Для того чтобы проследить динамику численности башкир на примерах конкретных деревень, обратимся к таблице 3, в которой представлены сведения по численности башкир Восточного Оренбуржья XIX – первой четверти XX века из различных источников. По XIX веку – это материалы ревизий 1816, 1859 и 1834 гг.<sup>xxv</sup>. Также использовались данные различных статистических материалов по 1889 и 1901 гг.<sup>xxv</sup>, по первой половине XX века – материалы переписей и других источников (1917 и 1920 гг.). В таблицу вошли только башкирские деревни, то есть с преобладающим башкирским населением, русские и татарские населенные пункты, которые в большом количестве стали появляться в конце XIX века, не включались.

Таблица 3. Численность башкир Восточного Оренбуржья (1816-1926 гг.)

Название населенного пункта	1816	1834	1859	1866	1889	1892	1901	1917	1920	1926
Акбулатово	195	218	375	281	181	199	221	-	148	141
Аскарново	68	193	244	179	181	373	226	222	319	292
Бурангулово*	-	239	387	332	434	280	222	262	235	172
Бурагулово	124	272	337	329	244	250	251	289	301	170
Бикташево	155	322	204	170	137	147	179	170	148	80
Зиянчурино	120	303	486	456	419	480	442	672	606	436
Канчурино	-	226	402	380	434	297	326	395	327	163
Каипово	44	100	189	159	91	103	126	189	171	258
Култаево	-	-	111	71	80	90	117	94	-	-
Мухамедьярово	-	-	-	-	616	757	888	-	1063	811
Новогафарово	-	-	-	-	322	470	465	696	578	349
Рыскулово	верх.	504		492	542	492	431	247	709	151
	сред.							264		
	ниж.							176		
Сунарчино	70	186		178	177	112	129	64+ 343	-	238
Султанбаево	50	171	-	95	65	57	68	-	-	57
Тлягулово**	145	234	319	163	114	217	200	264	183	150
Чанким-Биктимирово	240	379		437	127	256	238	273	630	115
Юлгушлино	вотчин. припущ.	106	275	260	377	61		458	-	254
						303		-		506
Алчинбаево	-	128	205	137	231	231	315	401	344	227
Акчурино	120	143	-	132	280	149	249	259	177	194
Акчурина Малая	-	-	-	-	-	-	-	209	-	144
Апсалимово	-	-	-	-	12	86	42	90	85	-
Абубакирово	-	-	-	23	104	212	186	250	-	-
Байназарово	-	-	-	138	168	201	207	321	238	185
Гайнуллино	-	-	-	-	347	-	376	329	327	-
Гумерово	196	73	119	86	86	102	88	137	159	139
Ишкинино	-	-	312	342	220	350	344	480	417	-
Идельбаево	73	313	419	350	359	466	420	675	537	451
Ишмуратово	67	172	259	263	313	323	368	561	330	205
Ибрагимово	179	287	-	230	249	271	252	387	280	253
Ижбердино	-	-	194	145	180	186	215	283	257	-
Кидриясово	?	162	188	210	352	391	367	488	432	-
Мамбетеево	-	196	272	213	281	243	222	374	315	213
Мухаметшариново	-			-	163	204	110	50	274	-
Норбулатово	-	-	292	263	178	171	180	250	242	-
Псянчино	42	98	117	179	83	104	89	122	146	128
Рысаево	78	164	218	255	309	297	330	395	332	251
Сарбаево	65	105	144	136	144	136	185	283	292	226
Верхненазаргулово	97	220	126	388	-	547	240	570	458	346
Утягулово	1-е	193	338	267	315	338	206	326	153	134
	2-е						127	150	252	288

Узенбаево	вотчин.	-			357	439	450	312	59	-	41
	припуш								417	-	327
Халилово бол./Байказак		-	279	348	329	630	397	370	531	513	-
Халилово мал./Ахун		-	-	-	190	-	160	161	253	294	-
Хазимухаметово		-	-	-	-	412	202	125	184	-	108
Чebakла	Верх.	43	93	203	-	160	156	140	238	259	-
	Ниж.								276	-	
Чураево		60	167	-	282	159	498	352	311	401	-
Юмагузино		-	619	-	-	-	-	-	-	-	-
Юмагузино 1-е		-	-	-	180	162	198	127	269	206	178
Юмагузино 2-е		-	-	162	248	131	315	280	441	412	357
Юмагузино 3-е		-	-	337	214	181	248	151	282	326	195
Юнусово		-	-	-	-	257	353	192	319	307	257
Яльчибаево		65	290	364	317	300	442	435	517	455	-
Янтюринo		-	-	-	-	211	145	102	127	158	80

Данные таблицы показывают, что в большинстве деревень в первой половине XIX века наблюдается рост численности, а во второй половине XIX – первой четверти XX века происходит резкий спад. При этом в отдельных башкирских деревнях наблюдается существенный прирост населения. Он происходил за счет притока небашкирского населения, в основном татар, поселившихся на праве припущенников. Увеличилось население тех башкирских деревень, которые изначально были основаны и заселены башкирами, но впоследствии стали смешанными, в большинстве случаев – башкиро-татарскими. Например, Мухамедьярово, Новогафарово, Зианчурино, Чанким-Биктимирово, Яльчибаево, Каипово и т.д.

В течение следующего, XX века общая численность башкир в Оренбургской области росла. В Таблице 4 представлены данные переписей по башкирам с 1939 по 2002 год.

Таблица 4. Башкиры в Оренбургской области по данным переписей 1939-2002

	Годы переписей					
	1939	1959	1970	1979	1989	2002
Численность	22484	30126	37501	43269	53339	52685

Как видно из таблицы, в течение 1939 – 1989 годов происходил рост численности башкир, и только по данным последней Всероссийской переписи населения 2002 года их число сократилось. В 2002 году в Оренбургской области проживало 53339 башкир, что составляло 2,4 % всего населения области, из них в Восточном Оренбуржье – 25378 человек. Восточное Оренбуржье в настоящее время многонациональный регион, большую часть населения которого составляют русские; далее следуют украинцы, татары, и только затем, башкиры. Больше всего башкир проживает в Кувандыкском и Гайском районах – 5632 (23,1% населения района) и 2522 (20,7%) человек соответственно, в Саракташском районе они составляют значительно меньшую долю населения – 1853 человека (4,4%). Восточное Оренбуржье представляет собой крупный промышленный узел в регионе, и большая часть населения живет в городах. Однако башкиры в настоящее время слабо урбанизированы, так в городе Орске проживает 4270 башкир (1,6% населения города), Новотроицке – 2593 (1,9%), Гае – 2052 (4,8%), Кувандыке – 2914 (10,2%) и Медногорске – 3541 (8,1%)<sup>xxv</sup>.

Таким образом, в течение второй половины XIX – XX в. произошли коренные изменения в соотношении численности народов региона. Башкиры, которые еще в XIX веке составляли абсолютное большинство населения, сейчас находятся на третьем месте. Причинами сокращения доли башкир в общей численности населения были, во-первых, массовый приток переселенческого населения, во-вторых, низкая динамика роста численности самих башкир во второй половине XIX века. К настоящему времени, несмотря на компактное проживание, башкиры в Восточном Оренбуржье составляют менее четверти населения края.

#### Литература

- <sup>1</sup> Западные башкиры по переписям 1795 – 1917 гг. Уфа, 2001. С. 82-83.
- <sup>2</sup> Асфандияров А.З. Башкирия после вхождения в состав России (вторая половина XVI – первая половина XIX в.). Уфа: Китап, 2006. С. 188.
- <sup>3</sup> Томашевская Н.Н. От социального пространства к социальному времени: опыт этнической истории башкирского народа в новое время. Уфа: Китап, 2002. С. 89-99, 197; Асфандияров А.З. Указ. соч. С.190
- <sup>4</sup> Список населенных мест по сведениям 1866 г. Оренбургская губерния. XXVIII. – СПб., 1871. С. LXXVIII
- <sup>5</sup> Асфандияров А.З. Указ. соч. С. 192.
- <sup>6</sup> Киньябаева Г.А. Некоторые аспекты демографического развития башкирского общества в первой половине XIX века // История Башкортостана по материалам Всероссийских и Всесоюзных переписей XVI-XX вв. Уфа, 1999. С. 142 – 143.
- <sup>7</sup> Алектров А. История Оренбургской губернии. Оренбург, 1883. С. 36.
- <sup>8</sup> ГАОО Ф.10. О.1. Д.75. Л.5 (об.) – 8.
- <sup>9</sup> Там же. Л. 10 (об.).
- <sup>10</sup> Асфандияров А.З. Указ. соч. С. 177.
- <sup>11</sup> ГАОО. Ф.3. Оп. 1. Д.143. Л.71.
- <sup>12</sup> Томашевская Н.Н. Указ. соч. С. 59.
- <sup>13</sup> Томашевская Н.Н. Указ. соч. С. 122.
- <sup>14</sup> Важнейшие селения Европейской России. Вып. 6. Губернии Приуральской группы и Крайнего Севера. СПб., 1885. С. 106 – 107.
- <sup>15</sup> Данные из: «Адрес-календарь и памятная книжки Оренбургской губернии на 1897 год». Оренбург, 1898.
- <sup>16</sup> ЦГИА РБ. Ф. Р-472. О.1. Д.325. Л.4.
- <sup>17</sup> ЦГИА РБ. Ф. И-138. О.2. Д. 145 – 146, 706; Западные башкиры по переписям 1795 – 1917 гг. С. 264 – 283
- <sup>18</sup> ГАОО. Ф.10. О.1. Д. 75; Списки населенных мест Оренбургской губернии. Оренбург, 1901. С. 80 - 90
- <sup>19</sup> Региональная этнокультурная политика, межэтнические и этноконфессиональные отношения в Оренбуржье: ежегодный доклад, 2005 год. Оренбург, 2006. С. 32 – 38; Гатауллин Р. Итоги переписи населения 2002 года: башкиры в регионах России // Ватандаш. 2005. № 6. С. 39.

## К ХАРАКТЕРИСТИКЕ МИГРАЦИОННОГО ДВИЖЕНИЯ КАЗАХОВ В СОПРЕДЕЛЬНЫХ РАЙОНАХ РОССИИ, КАЗАХСТАНА И ЦИНСКОЙ ИМПЕРИИ

(60-70 гг. XIX в.)

Вторая половина XIX в. в международных отношениях Центральной Азии насыщена яркими, подчас драматическими событиями. Особое влияние на развитие русско-китайских, русско-казахских отношений оказало дунгано-уйгурское восстание 60-х гг. XIX в., охватившее западные районы Цинской империи. Восстание и его последствия затронули напрямую положение казахского населения края и привели к активизации миграционного движения казахов в сопредельных областях России, Казахстана и Китая. Увеличение миграционной подвижности казахов было вызвано рядом причин внутреннего и внешнего порядка. В результате дунгано-уйгурского восстания на границе Российского государства возникли независимые от Цинской империи владения. Следствием этого, по мнению ряда исследователей, стало невыполнение установлений Чугучакского протокола 1864 г. и Петербургского договора 1881 г. Затянувшееся на несколько лет претворение в жизнь этих документов, имеющих целью разграничение территорий Российской и Цинской империй и демаркацию границ, по мнению К.Ш. Хафизовой, обусловило нарушение правопорядка на границе между этими государствами<sup>1</sup>. Положение усугублялось еще и тем, что про многих пограничных казахов нельзя было определенно сказать, чьи они подданные – России или Китая<sup>2</sup>. Да и казахи, будучи далеки от соображений международного права, не особенно интересовались этим вопросом. Присутствие казахов в приграничных районах нивелировало понятие государственной границы. Несанкционированные переходы кочевников были для приграничных властей сложнейшей проблемой. Руководитель российской делегации по демаркации российско-китайской границы с Западным Китаем И.Ф. Бабков отмечал, что районы кочевых стойбищ пограничных казахских родов «по особым условиям подвижной жизни пастушеских племен, неизбежной при их скотоводческом хозяйстве», почти постоянно менялись; окраины этих районов образуя подвижную линию, подвергались частым колебаниям и были совершенно неустойчивыми»<sup>3</sup>. Российские и китайские подданные свободно кочевали через границу. При этом такие перекочевки были характерной особенностью приграничных отношений на протяжении многих лет. Во второй половине XIX в. приграничные с Китаем российские территории имели сложное территориально-административное устройство. Общее направление русско-китайской границы было определено условиями Пекинского договора 1860 г., а конкретно линия границы установлена Чугучакским протоколом 1864 г.<sup>4</sup>, закрепившим фактическое положение, которое сложилось в результате присоединения к России Казахстана и ряда районов Киргизии.

Антицинские выступления, тяжелое экономическое положение местных жителей, традиционные пути кочевков привели к увеличению миграционного потока через границу. Только за первые несколько лет восстания на территорию Китая через границу с Синьцзяном перешли не менее 10 тысяч казахских кибиток из Семиречья и Западной Сибири, российские власти пытались воспрепятствовать этому движению, однако не располагали для этого достаточными средствами. Российский консул в Кульдже К.И. Павлинов сообщал, что «эмиграция наших киргизов в китайские пределы достигает значительных размеров»<sup>5</sup>.

Мотивы миграции казахов в Синьцзян царскими чиновниками трактовались

однозначно, как стремление мусульман объединить свои усилия в борьбе с «неверными». Однако, по мнению Г.К. Мукановой, существуют и другие не менее важные мотивы откочевков казахов в китайские пределы, в том числе и естественное желание кочевников захватить земли, освобождавшиеся по мере гибели их хозяев или исхода их в сопредельные территории<sup>6</sup>. Как отмечал И.Ф. Бабков, усиление эмиграционного движения российских казахов в Китай, а впоследствии и китайских номадов в российские пределы, сопровождающееся грабежами, убийствами и даже полным разгромом приграничного кочевого населения, было непосредственно связано с дунганским восстанием<sup>7</sup>. Беспokoйства и волнения в Синьцзяне явились, по мнению И.Ф. Бабкова, главной причиной нарушения сложившегося казахского землевладения.

Российские власти предпринимали охранительные меры по сдерживанию откочевков российско-подданных казахов в китайские пределы. В декабре 1865 г. канцлер А.М. Горчаков обратился к военному министру Д.А. Милютину с просьбой принять меры и не допускать в дальнейшем откочевков российских казахов в Китай, а также препятствовать и перекочевкам в российские пределы китайских подданных. В результате принятых мер был выработан особый пограничный режим, призванный контролировать миграционные потоки. На границе с Синьцзяном были выставлены дополнительные военные отряды, а ушедших за границу номадов было решено исключать из числа российских подданных<sup>8</sup>. Местным властям предписывалось объяснить российским казахам «всю преступность их замыслов и неизбежность наказания, грозить вооруженными поисками за пределами государственной границы и напомнить, что китайцы их все равно выдадут»<sup>9</sup>. Местные власти должны были усилить «охранение границы сторожевыми отрядами и пикетами от мятежных шаек и воспрепятствовать самовольному оставлению кочевниками наших пределов». Таким образом, российское правительство стремилось не допустить осложнения этнополитической ситуации на сопредельных с Китаем российских территориях. Тем не менее, во время смут и восстаний в 60-е гг. XIX в. российские казахи целыми волостями переходили на свободные земли в Синьцзян.

Зачастую положение российских казахов в Китае складывалось крайне тяжело. Примером тому является ситуация, сложившаяся в Тарбагатае, куда устремились казахи, занимая, прежде всего богатой водой и травами горный массив Барлык<sup>10</sup>. По данным военного губернатора Семиреченской области в Барлыке постоянно кочевали 4 волости российских казахов (Лоба – Майлинская, Алакульская, Барлыкская и Эмильская), численностью до 5950 кибиток, т.е. около 30 тыс. человек. На восточных склонах Барлыка кочевали казахи Зайсанского приставства<sup>11</sup>. Как правило, после откочевки в Китай, опустевшие кочевья казахов в Казахстане занимали другие кочевники или русские крестьяне. Ситуация осложнилась, когда согласно Чугучакскому и Петербургскому договорам Барлык отходил к Китаю, а вместе с ним необходимо было решать вопрос о кочевавших там российских казахах. После длительных переговоров, российские и цинские власти нашли компромиссный вариант: Китай уступил Барлык России временно – сроком на 10 лет и на один год участок территории к северу от р. Эмель, где находились пашни и зимовки российских казахов. Это решение записано в четвертом пункте протокола от 21 сентября 1883 г. В своем донесении Степному генерал-губернатору Колпаковскому 19 ноября 1883 г. генерал-майор А.Я. Фриде подчеркивал: «При всех неудобствах нахождения наших киргиз на китайской территории, я... вынужден прибегнуть к этой мере за неимением в области земель для помещения этих четырех волостей исконных наших подданных, вытесненных из прежних их кочевков на восток умножением кочевого населения в Сергиопольском уезде, в особенности же отводом земель для многочисленных в юго-восточной части уезда русских поселений...»<sup>12</sup>. К концу 1884 г. в Барлыкских горах кочевало около 20 тыс. казахов – российских подданных. При этом ситуация в Барлыке складывалась не в пользу России. Китайские казахи начали теснить своих российских соплеменников. Бахтинский участковый начальник Талызин в конце 1880 г. сообщал военному губернатору Семиречья Иванову, что «в действительности этой местностью

(Барлык — И.А.) владеют китайские киргизы (казахи — И.А.), и только первые два года были колебания в умах наших и китайских киргиз, т.к. Барлык — родовое наследие двух наших пограничных волостей — Барлыкской и Эмильской (рода Мамбет), почему китайские киргизы — киреи входили в Барлык неуверенно, сознавая право мамбетов на эти горы; последние же три года они водворялись здесь все увереннее, с каждым годом все усиливая число прибывающих юрт. Нынешнее лето они покрыли весь Барлык, открыто заявляя, что им позволил амбань...»<sup>13</sup>. Китайские казахи, пользуясь прямым поощрением цинских властей, захватывали или травили скотом пастбища российских подданных, сжигали зимовки, отнимали пашни. После длительного рассмотрения «Барлыкского вопроса» в сентябре 1893 г. Барлык окончательно был возвращен Китаю, а кочевавшие на Барлыке казахи, по свидетельству Степного генерал-губернатора М.А. Таубе, были переселены в российские пределы.

Не менее остро звучал вопрос о перекочевке китайских казахов в российские пределы. В 1863 г. на правобережный район р. Бухтармы «прикочевала масса китайских киргизов»<sup>14</sup>. Российские власти настаивали на немедленном выселении прикочевавших казахов, однако фактически процесс выселения затянулся на несколько лет. Возвращение в китайские пределы более тысячи казахов вызывало серьезные беспокойства цинских властей. В сообщении китайского правительства о положении дел на Алтайском участке границы, предпринимаемые российским правительством меры воспринимались не иначе, как выселение коренного населения: «Русские выгнали кочевавших издавна около северного берега р. Бухтармы киргизов (казахов — И.А.) на южный берег, так что те лишились кочевьев...»<sup>15</sup>. Опасаясь обострения ситуации в пограничном районе, китайские власти предложили российскому правительству разрешить казахам кочевать на правом берегу р. Бухтармы. Пекинское правительство, обосновывало свою позицию тем, что, во-первых, пока еще не поставлены пограничные знаки, а во-вторых, что было действительно важно, западные области Китая были охвачены дунгано-уйгурским восстанием и «накопление в одной местности людей в больших массах произведет недостаток в продовольствии и спокойствие на границе будет нарушено»<sup>16</sup>. В сентябре 1866 г. цинское правительство обратилось к Российскому посланнику в Пекине А.Е. Влангали с просьбой обсудить данный вопрос с генерал-губернатором Западной Сибири. В данном случае и генерал-губернатор Западной Сибири, и Семипалатинский губернатор, не найдя оснований для отказа, вынуждены были удовлетворить прошения китайских властей и разрешить казахам кочевать на правом берегу Бухтармы, приказав местным властям разъяснить кочевникам, «что земли на северном берегу Бухтармы отводятся им не в постоянное владение, а только во временное пользование»<sup>17</sup>. Разрешение остаться в российских пределах получили пять аулов Каратаевского и Самайского родов в числе 600 кибиток. В течение 1870-х гг. власти Западной Сибири предпринимали несколько попыток по выселению из российских пределов прикочевавших казахов, но ни одна из них также не была доведена до конца.

Крупная волна перекочевок пришла на конец 70-х гг., когда по донесению командующего войсками Семипалатинской области в восточные пределы Усть-Каменогорского уезда из Китая перекочевало около 1000 кибиток казахов киреевского рода, поколения Косым и Череучи. Эти казахи скрывали в своих аулах откочевавших в предыдущие годы в пределы Китая подведомственных России казахов Чингистайской волости Усть-Каменогорского уезда.

Весной 1879 г. киреевцы кочевали на урочище Кош-Агач, где не имелось воинского контингента и от которого ближайшие власти находились более чем за 500 верст, казахи, постепенно продвигаясь на запад, занимали богатые, но незаселенные урочища, принадлежавшие Алтайскому горному округу и к лету того же года появились на урочище Укок близ верховьев р. Бухтармы. Лишь после вмешательства командующего войсками Семипалатинской области киреевцы в начале августа 1879 г. откочевали с урочища Укок, при этом большая часть рода Кобош откочевала на р. Чую, а часть аулов Джелкаши вернулась за границу. Дело о выселении казахов за пределы России принимало все более

серьезный оборот и рассматривалось непосредственно генерал-губернатором Западной Сибири Н.Г. Казнаковым, который категорически заявлял, что даже временное пребывание в российских пределах неподданных казахов противоречит существующим договорам с китайским правительством и, кроме того, «не может доставить нам никакой выгоды, а напротив, служит источником хищнических набегов на соседние селения Алтайского округа»<sup>18</sup>. Н.Г. Казнаков говорил о необходимости привлечения к процессу выселения казахов с российской территории и китайские власти, в частности, советовал семипалатинскому губернатору координировать с властями Тарбагатайского округа действия о переселении киреев в Китай.

В процессе демаркации российско-китайской границы в 1869–1870 гг., последующей за дунганским восстанием в Синьцзяне, утвердилось мнение, что основной причиной усиления миграционного движения в сопредельных районах России и Китая стало нерациональное проведение государственной границы. В качестве аргумента выдвигалось несовпадение намеченной границы с этническим разграничением казахских племен и родов. Начальник штаба войск Западной Сибири, непосредственный участник разграничения И.Ф. Бабков отмечал несостоятельность требований о совпадении границы между Россией и Китаем в Центральной Азии с этническими границами, отделяющими районы кочевьев одних пограничных казахских родов от смежных с ними районов других родов. Соблюдение данных требований, по мнению Бабкова, привело бы к нарушению условий Пекинского договора 1860 г. К тому же, как справедливо отмечал И.Ф. Бабков, проведение границы по этническим показателям невозможно в силу ряда причин. Проведение на землях, занятых номадами не только государственной, но даже и внутренней границы, не нарушив при этом родового землевладения, «представляет значительное затруднение»<sup>19</sup>. Активное миграционное движение в приграничных районах оказывается неизбежным при кочевом хозяйстве, на интенсивность миграционного движения влияли как внутренние междоусобицы, так и внешнеполитические осложнения. К тому же, - по мнению Бабкова, - переходы границы даже в обычных условиях вполне закономерны и могли прекратиться лишь с развитием прочной оседлости среди кочевников<sup>20</sup>.

Период восстаний в Синьцзяне породил массу проблем и споров между подвластным России и Китаю населением и, прежде всего, затронул положение казахов-кочевников, изменив порядок пользования пастбищами. Как отмечала К.Ш. Хафизова, сложную ситуацию в приграничных районах обусловил также тот факт, что административное устройство на российской стороне находилось на стадии становления, а на китайской стороне на многие годы был потерян государственный контроль. Распространились разбои, грабежи, конокрадство, убийство, что мешало хозяйственной деятельности населения. Волнения среди казахского населения России вблизи китайской границы особенно обострились. Из-за экономического упадка, значительного сокращения поголовья скота и упадка земледелия заметно возросло количество случаев баранты – взаимного угона скота казахами по обе стороны границы. По мнению В.А. Моисеева, в обстановке разрушенного правопорядка на границе ни одна из сторон не могла соблюдать те пункты Чугучакского договора, в которых указывалось, что казахи, кочующие в российских пределах считаются подвластными России, а в китайских – Китаю<sup>21</sup>.

Таким образом, одним из последствий антицинских восстаний в Синьцзяне, стало усиление миграционной подвижности казахов в сопредельных районах. Несмотря на предпринимаемые меры, проблема казахской миграции оставалась актуальной и требовала от российских и цинских властей согласованной и продуманной политики ее регламентации.

#### Литература

<sup>1</sup> Хафизова К.Ш. Международные съезды как новая форма регулирования отношений между Россией и Китаем во второй половине XIX в. // Из истории международных отношений в Центральной Азии (средние века и новое время). Алма-Ата, 1990. С. 153.

- <sup>2</sup> Центральный государственный архив Республики Казахстан (далее ЦГА РК). Ф. 64. Оп. 1. Д. 436. Л. 21 об.
- <sup>3</sup> Бабков И.Ф. Воспоминания о моей службе в Западной Сибири. 1859–1875 гг. СПб., 1912. С. 442.
- <sup>4</sup> Границы Китая: история формирования. М.: Памятники исторической мысли, 2001.
- <sup>5</sup> Муканова Г.К. Центральная Азия через призму отношений: Россия – Казахстан – Китай (XVIII–XX вв.). Петропавловск, 2002. С. 61.
- <sup>6</sup> Там же. С. 61.
- <sup>7</sup> Бабков И.Ф. Воспоминания о моей службе в Западной Сибири... С. 448.
- <sup>8</sup> Муканова Г.К. Центральная Азия через призму отношений... С. 65.
- <sup>9</sup> Шмурло Е. Русские и киргизы в долине верхней Бухтармы // Царская колонизация в Казахстане. (По материалам русской периодической печати XIX века). Алматы: Рауан, 1995. С. 56.
- <sup>10</sup> См. подробнее: Дацышен В.Г. Барлыкский вопрос в российско-китайских отношениях второй половины XIX в. // Россия, Сибирь и Центральная Азия (взаимодействие народов и культур). Барнаул, 1999. С. 50–53.
- <sup>11</sup> Моисеев В.А. Россия и Китай в Центральной Азии (вторая половина XIX в. – 1917 г.). Барнаул, 2003. С. 220.
- <sup>12</sup> Цит. по: Моисеев В.А. Указ. соч. С. 221.
- <sup>13</sup> Цит. по: Моисеев В.А. Указ. соч. С. 222.
- <sup>14</sup> Центр хранения архивного фонда Алтайского края (далее - ЦХАФ АК). Ф. 4. Оп. 1. Д. 3330. Л. 10.
- <sup>15</sup> ЦГА РК. Ф. 15. Оп. 1. Д. 1807. Л. 15-15 об.
- <sup>16</sup> Шмурло Е. Русские и киргизы... С. 26.
- <sup>17</sup> ЦГА РК. Ф. 15. Оп. 1. Д. 807. Л. 13.
- <sup>18</sup> ЦХАФ АК. Ф. 2. Оп. 1. Д. 9523. Л. 5–6.
- <sup>19</sup> Бабков И.Ф. Воспоминания о моей службе... С. 445.
- <sup>20</sup> Там же. С. 465–466.
- <sup>21</sup> Моисеев В.А. Новые данные о международных съездах на русско-китайской границе в Центральной Азии в 80-е гг. XIX – начале XX в. // Центральная Азия и Сибирь. Первые научные чтения памяти Е.М. Залкинда. Барнаул, 2003. С. 167.

УДК: 316.354.

А. М. Субботина  
(г. Ижевск, Российская Федерация)

## ВЛИЯНИЕ ЗЕМСКОЙ МЕДИЦИНЫ НА ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ПОЛИЭТНИЧНОГО НАСЕЛЕНИЯ РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX-НАЧАЛЕ XX В. (ПО МАТЕРИАЛАМ УДМУРТИИ)

Демографические характеристики, отражающие состояние здоровья населения территории Удмуртии (Глазовский, Елабужский, Малмыжский, Сарапульский уезды Вятской губернии Российской империи) во второй половине XIX-начале XX в., соответствовали общероссийским тенденциям. Специфика проявлялась в динамике количественных показателей и распространении некоторых заболеваний, связанных с образом жизни местного полиэтничного крестьянства. В этом отношении показательные сравнительные данные о смертности населения. По сведениям А. Г. Рашина, в 1861-1865 гг. коэффициент смертности в Вятской губернии составил 42 человека на 1000 жителей в год. Из пятидесяти губерний европейской России выше он был только в Московской (48), Пермской (46), Олонеккой и Орловской (44). В среднем по пятидесяти губерниям на 1000 жителей умирало 37 человек<sup>1</sup>. Очень высоким был уровень детской смертности. В Вятской губернии в 1867-1881 гг. он составлял 499 человек на 1000 жителей. К особенностям Удмуртии и Вятской губернии можно отнести широкое распространение заболеваний глаз, особенно трахомы. В 1892-1901 гг. Значительно сокращали жизнь населения края и страны в целом инфекционные заболевания (оспа, дифтерия, скарлатина, дизентерия) и

периодически происходившие эпидемии тифа, холеры и др., страдающие глазными болезнями составляли по отношению к числу признанных непригодными к военной службе в Глазовском уезде 32,5%, Малмыжском – 29%, Сарапульском – 27,4%, Елабужском – 20,8%<sup>2</sup>.

К сожалению, нет статистических данных, отражающих этническую специфику распространения заболеваний. Можно лишь сделать определенные выводы, основываясь на сведениях об этническом составе населения названных уездов. По данным 1897 г. в Удмуртии проживало 59,5% русских, 28,6% удмуртов, 8,2% татар, 1,6% марийцев и 1,1% башкир. Наибольшим числом удмуртского населения располагал Глазовский уезд (41,6%). В Малмыжском и Елабужском уездах помимо удмуртов (23,8% и 21,9% соответственно) достаточно велика была доля татар (18,6% и 16,3%). В Сарапульском уезде русские составляли 71,3%, удмурты – 24%, татары – 1,8%, башкиры – 1,2%<sup>3</sup>. По числу нерусского населения исследуемые уезды были самыми представительными в Вятской губернии. В остальных уездах, за исключением Уржумского и Яранского, где достаточно велика была доля марийцев, абсолютно преобладало русское население.

По «Положению о губернских и уездных земских учреждениях» земству передавались заведения приказа общественного призрения и его капиталы. По мере проведения крестьянской реформы полномочия земства в деле организации медицинской помощи распространялись на различные категории крестьян. Последними в этом ряду (1867 г.) были государственные крестьяне. Врачебный устав 1892 г. подтвердил, что «устройство медицинской части в селениях возлагается на попечение земских учреждений». Надзор за деятельностью медицинского персонала и состоянием лечебных заведений осуществлял губернский врачебный инспектор, состоявший при врачебном отделении губернского правления. В остальных вопросах организации здравоохранения земства пользовались достаточно высокой степенью самостоятельности, тем более, что до начала XX в. земская медицина финансировалась полностью из земских средств.

Основные принципы организации земской медицины были сформулированы Вятским губернским земским собранием первой экстренной сессии в июне 1867 г. Огромная роль в этом принадлежала гласному от г. Орлова, председателю Вятской губернской земской управы, врачу Матвею Матвеевичу Синцову. Одним из результатов совместной работы врачей и земства стало создание более эффективной системы медицинского обслуживания населения по сравнению с предыдущим периодом. В доземское время был распространен разъездной тип оказания медицинской помощи, при котором врачи и фельдшера в определенные дни объезжали специально назначенные пункты. Рожденная земской медициной стационарная система в сочетании с участковым принципом обслуживания предполагала осуществление приема больных в участковой больнице с постоянно находящимися в ней врачом, фельдшером и акушеркой.

К 1913 г. на территории Удмуртии было открыто 37 медицинских участков, на каждый из которых приходилось в среднем 1542 квадратные версты площади (при радиусе в 22 версты) и 43294 человек населения. На земской службе состояли 49 врачей и 207 фельдшеров и фельдшериц. Один врач приходился на 32570 жителей, фельдшер – на 7710. Всего в четырех уездах в 1913 г. в 36 больницах и приемных покоях насчитывалось 816 коек, на каждую из которых в среднем приходилось 1951 человек населения<sup>4</sup>. Обеспечение доступности стационарной помощи не только для городского, но и для сельского населения стало значимым достижением земской медицины. В условиях недостаточного количества персонала медицинская помощь в изучаемый период носила универсальный характер. Специализированная помощь была представлена психиатрией и родовспоможением. В начале XX в. наметилась тенденция к выделению хирургии и офтальмологии.

Вторая половина XIX-начало XX в. характеризовались значительным распространением инфекционных заболеваний. В 1906 г., например, в Вятской губернии на их долю приходилось 33% всех смертных случаев. Наибольший процент смертности давали «детский понос» (49,75% умерших от инфекционных заболеваний), коклюш

(12,7%), скарлатина (8,7%), оспа (4,6%) и тиф (3,9%)<sup>5</sup>. Положение усугубляли периодически повторявшиеся эпидемии холеры. Особенно тяжелые последствия в Вятской губернии имела эпидемия начала 90-х годов XIX в., охватившая 6 уездов. Только в Сарапульском уезде в 1892 г. заболело 6652 человека, 3484 из них умерло<sup>6</sup>. Сложная эпидемическая ситуация ставила перед земством задачу выработки специальных методов профилактики и ликвидации эпидемий.

Изучением причин заболеваний и определением путей борьбы с ними, по мнению земских врачей, должна была заниматься специальная санитарная организация. Вопрос о ней уездные земства края передали на усмотрение губернского земского собрания. Последнему, несмотря на неоднократные попытки создать стройную земскую санитарную организацию, это так и не удалось. Первым санитарным врачом Вятской губернии был В. О. Португалов. После его ареста в 1874 г. обязанности по сбору материалов к съездам врачей выполнял А. Рудольский. В 1875-1877 гг. в должности санитарного врача Вятского земства состоял А. Н. Радаков. После его отъезда в армию в связи с русско-турецкой войной должность санитарного врача была упразднена. Вопрос о необходимости создания в губернии земской санитарной организации поднимался каждым съездом врачей. Однако к его обсуждению земства края вернулись только в конце XIX в.

Из всех предложений реальное воплощение получили только санитарные советы и эпидемическая организация. Роль санитарных выполняли созданные накануне Первой мировой войны земско-медицинские советы, о которых уже говорилось выше. Что касается вопроса об эпидемической организации, то в конце XIX-начале XX в. постоянный штат эпидемических и «запасных» врачей и фельдшеров содержали уездные земства. В 1911 г. губернское земство приняло решение о создании губернской эпидемической организации в составе 11 эпидемических фельдшеров (по одному на уезд). С 1914 г. она была дополнена 12 эпидемическими врачами (1-губернский и 11 уездных) и 11 дезинфекторами<sup>7</sup>. Исследователь И. Д. Страшун отмечает, что необходимость санитарной организации возникла прежде всего в районах, характеризовавшихся активными переселенческими процессами (например, в Херсонской и Московской губерниях). В регионах с относительно постоянным составом населения внимание земства было сосредоточено на развитии сети медицинских участков<sup>8</sup>. Всего в 1910 г. санитарные организации существовали в 20 из 34 земских губерний, и только в 11 из них работали санитарные врачи<sup>9</sup>.

Поскольку низовых санитарных органов в крае создано не было, вся нагрузка по санитарному надзору ложилась на участковый персонал. Участковые врачи направляли в земские управы отчеты со статистикой заболеваемости, осуществляли осмотр школ и др. Специальные санитарные исследования практически не проводились. В. Португалов, А. Радаков и А. Рудольский успели сделать очень немного. В конце XIX-начале XX в. в связи с подготовкой материалов для съездов врачей были предприняты попытки статистической обработки данных о заболеваемости и смертности населения. Их результаты были опубликованы в материалах съездов врачей, земских «Статистических ежегодниках» и «Памятных книжках Вятской губернии».

Отсутствие законченной санитарной организации и санитарных исследований ставило вопрос о профилактической деятельности в зависимости от «соображений момента».

Единственной целенаправленной профилактической мерой было оспопрививание, возложенное на земство законом. В Вятской губернии организация оспопрививания находилась в ведении уездных земств. В доземское время штат оспопрививателей формировался в порядке натуральной повинности из обученных врачами крестьянских мальчиков. В земский период наметилась тенденция передачи профилактической работы по предупреждению натуральной оспы в руки медицинского персонала. В 1869 г. на территории Удмуртии (без учета Малмыжского уезда) на земской службе состояло 80 оспопрививателей, в 1913 г. – только 20. К началу XX в. Сарапульское земство после многочисленных неудачных экспериментов полностью сосредоточило оспопрививание

в руках фельдшеров. В летние месяцы к оспопрививанию привлекались студенты медицинских учебных заведений. В Глазовском уезде с 80-х годов XIX в. оспопрививательные участки стали замещаться акушерками-оспопрививательницами. В 1913 г. на 26 участках работали 21 акушерка и 5 оспопрививателей<sup>10</sup>. В Елабужском и Малмыжском уездах обязанности по оспопрививанию осуществляли также фельдшерско-акушерский персонал и оспопрививатели.

Прививки ставились грудным детям путем надреза ручки ланцетом. В конце XIX в. в некоторых уездах, например, в Малмыжском, для вакцинации начали применяться уколы. Эффективность прививок была достаточно низкая. До 40% из них были неудачными. Несмотря на достигнутые успехи, добиться полного охвата населения края противооспенными прививками земствам не удалось. В 1870-е гг. прививалось в разных уездах от 20 до 40% родившихся в отчетном году, в 1910-е гг. – уже более 80%. Самые низкие показатели наблюдались в Сарапульском уезде, где эти показатели сохранялись на уровне чуть более 40%, что было логичным следствием непоследовательности Сарапульского земства в деле оспопрививания.

Проблема введения обязательного оспопрививания неоднократно обсуждалась губернским и уездными земскими собраниями, но положительного решения не получила. В качестве аргументов в пользу отказа от принципа обязательности первый санитарный врач Вятской губернии В. О. Португалов, например, указывал на неразработанность вопроса об эффективности оспопрививания и негативное отношение к нему населения, прежде всего старообрядцев.

Вопрос о выработке более эффективных методов предупреждения массовых инфекционных заболеваний встал перед земствами края после эпидемии холеры начала 90-х годов XIX. Тема профилактики и борьбы с холерой и другими инфекционными заболеваниями стала центральной для состоявшегося в 1893 г. VI съезда врачей Вятской губернии. В 1895 г. вышли «Обязательные постановления для населения Вятской губернии о мерах охранения народного здоровья», составленные губернским земством при содействии врачей и утвержденные губернатором. В 1913 г., переработанные и дополненные, они были переизданы. Постановления регламентировали сброс мусора и нечистот, захоронение трупов животных, изготовление и продажу пищевых продуктов, определяли санитарные нормы для общественных учреждений и промышленных предприятий. В целях борьбы с эпидемиями население обязывалось сообщать о заболевших, отводить для них помещения, производить дезинфекцию и др.

В целом, в конце XIX-начале XX в., как и в предыдущий период, в деятельности земств края преобладала работа по ликвидации уже разразившихся эпидемий, нежели их профилактика. В число противоэпидемических мер входили бесплатное лечение инфекционных больных, открытие постоянных «заразных» отделений при больницах и временных эпидемических больничек в местах локализации эпидемий, а также наем временного персонала. Из специфических противоэпидемических мероприятий в период Первой мировой войны следует отметить противотифозную вакцинацию всех выписывающихся из земских госпиталей, санитарные осмотры беженцев и поездов и др.

В ходе ликвидации эпидемий земствам и врачам приходилось бороться не только с болезнью, но также с бедностью, отсутствием элементарных гигиенических норм и представлений о них среди населения края. Эпидемический врач Глазовского уезда Аммосова причины распространения эпидемий оспы и тифа видела в недостаточной вакцинации, плохом оборудовании больниц, малом количестве медицинского персонала и в условиях экономической жизни крестьян. Пик эпидемий, отмечает Аммосова, приходился на февраль-март, то есть самые тяжелые для крестьян месяцы<sup>11</sup>. Отсутствие элементарных гигиенических норм в жилищах, скученность, плохое питание были благодатной почвой для развития тифа и других инфекционных заболеваний. Кроме того, в ходе противоэпидемических мероприятий земства часто сталкивались с негативным отношением к ним населения. По словам земского врача Сосновского участка

Сарапульского уезда С. М. Корнилова, если матери-удмуртки охотно приносили детей на противооспенную прививку, то раскольники и сектанты активно противились этому, как и вообще всякому медицинскому вмешательству. Среди удмуртов было распространено поверье, что лечить оспу, корь, скарлатину нельзя, иначе ребенок умрет<sup>12</sup>. В ходе ликвидации эпидемии холеры в 1892-1893 гг. население Сарапульского уезда сначала настолько враждебно отнеслось к медицинскому персоналу, что земству пришлось принять меры к усилению полицейской охраны и разослать объявления с призывами к порядку. Для предотвращения эпидемий земству было необходимо не только обеспечить доступность медицинской помощи, но также изменить образ жизни и мышления крестьян.

За полувековой период своего существования земская медицина заняла ведущее место в системе охраны здоровья населения края. Об этом, в частности, свидетельствуют данные о числе медицинского персонала. В 1914 г. в Вятской губернии на земской службе состояло 125 из 176 врачей (71%), 364 из 447 фельдшеров и фельдшериц (81%) и 160 из 175 акушерок (91%). Из имеющихся в губернии 110 лечебных учреждений земству принадлежало 78 (70%)<sup>13</sup>. Благодаря усилиям земства в крае была создана развернутая сеть врачебных и фельдшерских участков и больниц, введен дифференцированный подход к оплате медицинских услуг (для многих категорий населения они были бесплатные), поставлен вопрос о необходимости профилактической работы. В земский период квалифицированная медицинская помощь стала доступна широким массам крестьянского населения. Если в 1869 г. спрос на медицинские услуги на территории Удмуртии составлял всего 2 человека на 1000 жителей, то в 1913 г. уже 750 человек.

Доступность квалифицированной медицинской помощи способствовала изменению демографических показателей, в частности, снижению уровня смертности населения. Как отмечает А. Г. Рашин, если в 1861-1865 гг. коэффициент смертности в Вятской губернии составлял 42 человека на 1000 жителей, к 1911-1913 гг. он опустился до 36. Нужно отметить, что ниже 40 он стал только начиная с 90-х годов XIX в. Детская смертность уменьшилась с 499 на 1000 жителей в 1867-1881 гг. до 449 в 1908-1910 гг. Таким образом, деятельность земств края в области медицины показала свою эффективность. Однако сравнительный анализ состояния здравоохранения по России в целом свидетельствует об отставании Удмуртии от многих регионов страны. По данным А. Г. Рашина, смертность в Вятской губернии с начала 60-х годов XIX в. до начала 10-х годов XX в. сократилась на 13,1%. В 50 губерниях Европейской России сокращение составило 25,8%, а в некоторых земских губерниях (Полтавской, Московской, Херсонской) – более 40%. А. Г. Рашин делает интересные выводы, сопоставляя данные о смертности населения и об обеспеченности его врачебной помощью. В 1913 г. в 8 губерниях страны с числом жителей на одного врача менее 6000 коэффициент смертности в 1913 г. равнялся 22. Для группы губерний (всего 4), где на одного врача приходилось более 16000 жителей, коэффициент смертности возрастал до 33 человек на 1000 жителей. В целом в 51 губернии Европейской России один гражданский врач обслуживал 6,4 тыс. человек. В Вятской губернии этот показатель составлял 20,4 тыс. человек. Если принять во внимание только земских врачей, отставание станет еще более явным.

Таким образом, деятельность земства по развитию медицинской помощи жителям края находила отражение в изменении демографических показателей здоровья населения, важнейшим из которых является снижение уровня смертности. Однако далеко не все проблемы были решены в земский период. Среди них можно назвать профилактику инфекционных заболеваний и эпидемий, организацию родовспоможения и других видов специализированной помощи. В решении названных проблем многое зависело как от возможностей земства и его совместной работы с государственными органами, так и от состояния культуры здоровья местного населения, его традиций и отношения к научной медицине.

- <sup>1</sup> Рашин А. Г. Население России за 100 лет. М., 1956. С. 189-191.
- <sup>2</sup> Статистический ежегодник Вятской губернии на 1901 и 1902 гг. Вятка, 1907. Ч. 1. С. 195.
- <sup>3</sup> Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1907 год. Вятка, 1907. С. 24, 26.
- <sup>4</sup> Субботина А.М. Земская медицина в Удмуртии (вторая половина XIX-начало XX в.) // Проблемы экономической и социально-политической истории Удмуртии. Ижевск, 2001. С. 73-117.
- <sup>5</sup> Там же.
- <sup>6</sup> Сборник постановлений Сарапульского уездного земского собрания очередных и чрезвычайных сессий. 1882-1903 гг. Вятка, 1908. Т. 2. С. 248.
- <sup>7</sup> Журналы Вятского губернского земского собрания 46-й очередной сессии 1913 г. Вятка, 1914. Т. 1. С. 110.
- <sup>8</sup> Страшун И. Д. Полвека земской медицины // Очерки истории русской общественной медицины. М., 1965. С. 54.
- <sup>9</sup> Мирский М. Б. Медицина России XVI-XIX веков. М., 1996. С. 328.
- <sup>10</sup> ЦГАУР. Ф. 5. Оп. 1. Д. 41. Л. 113.
- <sup>11</sup> ЦГАУР. Ф. 5. Оп. 1. Д. 67. Л. 268.
- <sup>12</sup> Протоколы заседаний VII съезда врачей Вятской губернии при участии представителей от губернского и уездных земств, бывшего в г. Вятке в августе месяце 1897 г., с приложением докладов и материалов. Вятка, 1897. С. 251-253.
- <sup>13</sup> Обзор Вятской губернии за 1914 год. Вятка, 1915. С.126.

УДК: 323.11(574.41).

А.М.Мамырбеков, Р.Д.Ахметова  
(г.Семей, Республика Казахстан)

## НЕМЕЦКОЕ НАСЕЛЕНИЕ ВОСТОЧНОГО КАЗАХСТАНА В 20- Е ГОДЫ XX ВЕКА

Сегодня в Казахстане проживает более 120 народностей, среди них - немцы. Казахстанские немцы занимают особое место по сравнению с другими народами в нашей республике. Немцы занимают в численном отношении пятое место среди европейского населения, проживающего на территории Казахстана.

Остановимся на истории появления немцев в Российской империи. Значительное их число появилось в пределах России во времена царствования Петра I, затем Анны Иоанновны, основная масса немецких иммигрантов – во второй половине XVIII - первой половине XIX века. В 1763 году Екатерина Великая издает манифест, приглашающий иностранцев на поселение в Россию. Постоянная нестабильность и хронические военные конфликты на родине заставили тысячи немецких семей устремиться на обживание неосвоенных земель Российской империи на берегах Волги, Черного моря, Днепра, Днестра, на Кавказе, в Сибири.

Особые условия и привилегии, предоставляемые переселенцам (освобождение от налога на 30 лет, материальная помощь в строительстве усадеб, свобода совести и долговременное освобождение от службы в армии), не были бескорыстным жестом, они имели своей целью традиционное трудолюбие и производительные сельскохозяйственные методы немецкого народа внедрить в страну, где экономика основывалась на крепостном праве. Кроме того, преследовались и политические цели: использовать мигрантов из Германии в качестве внутренних колонистов в продвижении на восток страны и создавать там центры европейской и христианской культуры /1, с.232/.

В конце XIX - начале XX века начинают закладываться основы немецких колоний – поселений. Причиной этому являются внутренние миграции российских немцев. Начинается волна переселения немецких колонистов в Сибирь и степные районы в поисках

свободной земли. Приехавшие селились колониями, отсюда и название «колонисты». Трудолюбивые немецкие колонисты в хозяйственном отношении добились значительных успехов, ставя главной целью развитие своего производства и получение прибыли /2, с. 9/

Рост населения в этих колониях привел к переизбытку рабочей силы, нехватке земли, что вызвало волну миграции. Группы дочерних колоний возникали на рубеже XIX- XX веков в Оренбурге, на Алтае, в Средней Азии и на территории Казахстана.

Как и во всей социальной структуре Российского государства, немецкое население также претерпело классовое размежевание. В сражениях гражданской войны на территории Казахстана участвовали представители всех народов. Например, частям Колчака, в рядах которых было немало офицеров из обрусевших немцев, на территории северного Казахстана противостояло партизанское движение местного населения, среди партизан были и немцы.

Документы первой половины 20-х годов немногочисленны. В основном, это отчеты немецкой секции при Акмолинском губкоме РКП (б). Скудность данных и их фрагментарность затрудняют работу по анализу процессов, протекавших в эти годы в немецких поселениях.

После окончания гражданской войны экономическое и социально- политическое положение в Казахстане в сравнении с центральными районами России было очень тяжелым. К концу 1920 года в Казахстане насчитывалось 4,7 млн. человек /3, с.301/. В 1920 году численность немецкого населения в Казахстане достигла 62 760 человек, что составило

1,3 % всего населения республики, без учета Семиреченской и Сыр-Дарьинской областей, входивших тогда в состав Туркестанской АССР. По переписи 1926 года в Казахстане проживала 51 тысяча немцев. Уменьшение численности немецкого населения вызвано различными причинами: это и естественная миграция, и последствия голода /1, с.233/.

По Всесоюзной переписи 1926 года в районах многочисленного проживания казахского населения немцев не было. Например, в Аягузском, Урджарском, Жарминском, Маканчинском, Аксуатском районах к началу Второй Мировой войны не наблюдается проживания немцев. По итогам переписи 1926 года можно увидеть следующие сведения: в Семипалатинской губернии на заимке Половинная зарегистрировано 12 немцев, на Калининской -17, в Таврии – 5. А Пролетарская волость Усть- Каменогорского уезда – место компактного проживания немцев /4, л.55/ Общая численность населения поселка Герасимовка по переписи составляет 133 человека, из них 95 немцев; в том числе, только в поселке Попереченская проживало 49 немцев /4, л.59/. Также, в Бураском районе общая численность немецкого населения составляет 18 человек /4, л.49/.

Советское правительство придавало большое значение партийной работе среди национальных меньшинств региона. Осенью 1922 года Киробком РКП(б) направил директивное письмо всем губкомам партии края следующего содержания: «Всем губкомам РКП в Казахстане. ...подотделы национальных меньшинств при губкомах в КССР должны руководить работой лишь среди нацменьшинств, находящихся вне своей автономной республики или не имеющих определенной территории в пределах РСФСР (татары, немцы, латыши)» /1, с. 235-236/. С этой целью открываются немецкие ячейки – секции. Об этом свидетельствует письмо ЦК РКП(б) от 8 июня 1925 года, направленное немецкой секции Казрайкома КП(б) первой столицы Казахстана г.Кзыл – Орды /5, л.204/.

В 1925 году по поручению Центрального Бюро немецкой секции г. Москвы в Казахстан для активизации работы немецкой ячейки были направлены Нацман Запад и Купер Гартмайн. Их главной задачей была проверка деятельности партийных и кооперативных учреждений в немецких селах, контроль за исполнением решений XIV партсъезда и распространение газеты на немецком языке «Дойче Централ Цейтунг». Местным органам предписано оказывать им всяческое содействие /5, л.204/.

Мероприятия по вступлению в ряды Коммунистической партии и привлечению к

партийной работе среди немецкого населения проводились и в Восточном Казахстане. Составлялись списки вступивших в ряды Коммунистической партии и отправлялись наверх. Первоначально решение о приеме в члены КП национальных меньшинств принималось не сразу, к ним относились с некоторым сомнением. Однако в связи с требованием ЦК партии об активизации агитационной работы и с открытием партийных секций среди других национальностей наблюдается рост вступивших в ряды партии среди немецкого населения.

По информации Казкрайкома от 19 августа 1926 года по Семипалатинской губернии зарегистрировано 15 немцев- коммунистов, из них 10 членов Коммунистической партии, 5- кандидаты в члены КП. Среди них 3 женщины, из которых 2-е - члены КП, 1- кандидат в члены КП /5, л.179/. Это очень низкий показатель. На 10 июня 1926 года в Семипалатинской губернии зарегистрировано 8 348 немцев. В этом же году численность немецкой диаспоры в Акмолинской губернии составляла 18 227, в Кустанайской губернии – 10 907 человек /5, л.92/. Проведенный перед VI краевой партконференцией (1 апреля 1927г.) губернскими партийными органами анализ количественного состава членов партии по национальному признаку не показал никаких изменений по Семипалатинской губернии. При проведении в ноябре 1926 года переписи исследовались не только национальность и пол, но также и наличие культурных учреждений, количество скота и т.д. /6, л. 15/. По итогам переписи в Семипалатинской губернии немцев было 9 055 человек, из них 711 проживали в городе, 8 344 в селах /6, л.16/.

Борьба Советской власти против байства и кулачества не обошла стороной и немецкое население. В силу традиционно более высокой хозяйственной культурности и экономической крепости все немецкие крестьяне, независимо от их социально – экономического статуса идентифицировались властью как «кулаки». Силовая политика государства вызвала протест крестьянства. Массовые эмигрантские настроения стало демонстрировать немецкое население. Недовольное непосильным налогообложением, заготовительными государственными разверстками, а затем и силовой коллективизацией, преследуемое по религиозным убеждениям (менонитские общины) немецкое крестьянство пыталось вырваться за рубеж. В Павлодарском округе эмиграционным движением было охвачено 900 немецких хозяйств, Семипалатинском – 731, Петропавловском – 178, Акмолинском – 1341, Кустанайском – 1268, Сырдарьинском – 619 /7, с.299/. Начинается эмиграция немецких кулаков и середняков за рубеж, в частности в США. Немало людей, бросив хозяйство, добираются до Москвы, чтобы оттуда пересечь океан. Такая ситуация не могла не встревожить центр. В соответствии с директивой ЦК ВКП (б) от 12 апреля 1929г. «О хозяйственном и культурном строительстве в немецких колониях» на заседании секретариата Казкрайкома ВКП (б) 21 ноября 1929г. было заслушано сообщение т. Смирнова о работе в немецких колониях. На основании этого постановили немедленно выслать в районы поселения немцев ответственных партработников для изучения настроений трудящихся немцев и улучшения работы местных партийных и советских органов по обслуживанию хозяйственных и культурных нужд немецкого населения, провести выдвигание на руководящую работу в советских и партийных органах немцев- батраков, бедняков и лучших середняков; разработать мероприятия по развертыванию массовой политико- просветительной работы в немецких колониях, в двухнедельный срок разработать мероприятия по созданию национальных районов в Акмолинском округе и т.д. /8, с.32-33/.

Местные партийные комитеты принялись рьяно исполнять директиву, присланную из Центра. 18 ноября 1929 года на заседании Семипалатинского окружного комитета ВКП (б) рассматривался вопрос «О положении в немецких поселках», где говорилось о настроениях немецких поселенцев в регионе. Окружком постановил:

«1. Предложить Шемонаихинскому, Бель- Агачскому и Усть- Каменогорскому РК немедленно усилить работу в немецких поселках по части: а) усиления организации бедноты; б) улучшения парткомсомольской работы.

2. Считать, что основной задачей парторганизации является разложение этого эмиграционного настроения, для чего РК необходимо немедленно, путем соответствующей работы с беднотой и середняком, оторвать их от влияния кулачества в этом вопросе.

3. Выслать двух товарищей, знающих немецкий язык, в указанные районы, предложив им провести в жизнь настоящее решение, что не должно освобождать РК от принятия всех необходимых мер по предупреждению эмиграционного настроения и движения /8, с.31-32/.» В принятых решениях особое внимание уделялось тому факту, чтобы оставить немецкое население в Казахстане и привлечь их к партийному строительству.

Проводимая с этой целью работа растянулась на несколько лет. Ежегодно каждая область отчитывалась о проделанной работе. На закрытом заседании Бюро Казкрайкома, прошедшем 25 февраля 1930 года, мероприятиям, проводимым всеми областями, была дана неудовлетворительная оценка. Было сделано предупреждение о недостаточной политической оценке эмиграционной волны, слабой работе в хозяйственной и культурной деятельности в немецких районах Семипалатинской, Акмолинской, Актюбинской, Павлодарской, Петропавловской и Уральской областях. Наряду с замечаниями, были внесены некоторые изменения в планы работы областей. Прежде всего, необходимо было в марте-апреле текущего года провести повторные выборы, введение делопроизводства на немецком языке, открытие семилетних немецких школ и т.д. /8, с. 46/. Решением ЦК к концу 1928г. в Казахстане было создано 40 немецких сельсоветов. В Семипалатинской губернии таких сельских советов было 9 /9, л.57/.

Таким образом, в первое десятилетие Советской власти по численности немецкого населения Семипалатинская губерния была на третьем месте после Акмолинской и Кустанайской губерний. Миграционного потока переселенцев, повлиявшего бы на ход процесса формирования немецкого населения в Восточном Казахстане не наблюдается. Более того, имела место тенденция к оттоку немецкого населения, о чем свидетельствуют данные 1920г. и Всесоюзная перепись 1926 года. В этих условиях Советская власть предпринимает ряд шагов для более широкого привлечения немцев к партийной и хозяйственной работе и подавлению эмигрантского движения: решается вопрос об организации специального немецкого района в Акмолинском округе, немецким сельсоветам, созданным в середине 20-х годов, стала оказываться хозяйственная и культурная помощь, вводится обязательное обучение на родном языке и т.д.

### Литература

1. Козыбаев М.К. Немцы Советского Казахстана: факты и действительность. // История Казахстана: белые пятна. А-А., 1991.
2. Бургарт Л.А. Из истории немецких поселений в Восточном Казахстане (нач.ХХ века- 1941г.). Усть-Каменогорск, 1999.С.9
3. Мусин Ч. Казакстан тарихы. Алматы, 2005. С.301
4. Центр документации новейшей истории Восточно- Казахстанской области (далее ЦДНИ ВКО), Ф.583. Оп. 1. Д.5.
5. Архив Президента Республики Казахстан (далее АП РК). Ф.141. Оп. 1. Д.964.
6. АП РК. Ф.141. Оп. 1. Д.135.
7. История Казахстана: народы и культуры. Алматы.,2000.
8. Из истории немцев Казахстана (1921-1975 гг.) Сборник документов: Архив президента Республики Казахстан / Отв. Редактор Г.А.Карпыкова. Алматы, 1997г.
9. АП РК. Ф.141. Оп. 1. Д.2468.

## НЕКОТОРЫЕ ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ УЗБЕКСКОГО, УЙГУРСКОГО И АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО ЭТНОСОВ В КАЗАХСТАНЕ

Этнические подходы в изучении демографических процессов в Казахстане являются весьма актуальными. Полиэтничность населения республики наиболее ярко проявляется в особенностях демографического развития регионов. Наиболее часто внимание исследователей привлекают демографические характеристики, как правило, казахского и русского населения республики. Меньше всего объектом внимания демографов становятся некрупные по численности этносы. Однако именно они в совокупности с другими зачастую и дают мощную специфику демографическому развитию регионов республики. Поэтому объектом нашего внимания, с демографической точки зрения, стали узбекский, уйгурский и азербайджанский этносы. Именно они вместе с казахским этносом, согласно осуществленной автором кластеризации 10 наиболее крупных по численности этносов Казахстана по демографическим характеристикам, вошли в состав первого кластера, кластера с наиболее благополучными демографическими характеристиками.

Ранжирование этнического состава населения республики было осуществлено с помощью метода кластерного анализа. В основу кластеризации были положены признаки (демографические показатели), которые на наш взгляд существенно влияют на процессы воспроизводства этносов: общие коэффициенты рождаемости, смертности, естественного прироста; удельный вес с возрастных групп старше 60 лет и женщин наиболее активного фертильного возраста 20-39 лет, а также удельный вес городского населения. Алгоритм классификации и механизм построения кластеров с помощью компьютерной программы Fuzzy class подробно описан в других публикациях автора. В результате осуществленного ранжирования в состав первого кластера вошли казахский, узбекский, уйгурский и азербайджанский этносы. Все эти этносы можно объединить по возрастающей динамике численности их населения, высокому естественному приросту и относительно «молодой» возрастной структуре. Как было определено, этносы с положительными демографическими характеристиками и благополучными перспективами демографического развития.

*Узбеки.* В 1926 г. перепись населения фиксирует численность узбеков в Казахстане на уровне 3,3% от общей численности населения республики. В 1959 г. их численность снижается до уровня - 1,4% в общем составе населения, в 1970 г. - 1,7%. Если по переписи 1979 года удельный вес данного этноса составил 1,8%, то по переписи 1989 года – 2%, а по данным последней переписи 1999 год – 2,5%. К 2005 году данный показатель составил + 2,8%. (таблица 1) За последние двадцать лет XX века численность узбекского этноса в Казахстане увеличилась.

Таблица 1 - Динамика общей численности узбеков и их основные демографические данные на территории Казахстана в конце XX века (по материалам переписи 1999 г.) [1;228-229,2;6-7,3;8,11]

Годы	Общая численность (тыс. чел)	Удельный вес ко всему населению (%)	Удельный вес мужчин (%)	Удельный вес женщин (%)	Удельный вес городского населения (%)	Удельный вес сельского населения (%)
1979	263,3	1,8	51,1	48,9	36,3	63,7
1989	331,0	2,0	51,3	48,7	37,1	62,9
1999	370,7	2,5	50,3	49,7	31,5	68,5

Территориальное размещение узбеков представлено их абсолютным демографическим доминированием в Южной этнодемографической зоне, точнее, в одной Южно-Казахстанской области, на долю которой в 1979 г. приходилось 14,5% от общей численности узбеков в Казахстане. Это объясняется близостью этнической родины узбеков и исторически сложившимися особенностями расселения и активного этнокультурного взаимодействия двух народов в этом регионе. За 20 лет произошло увеличение удельного веса узбеков в этой области до 16,8%, чего не отмечается ни в одной области республики. Меньше всего узбекского этноса в этот период проживало в Северо-Восточной этнодемографической зоне, а именно в Северо-Казахстанской (1979 г. и 1999 г. - 0,04%), Костанайской (1979 г. - 0,06%; 1999 г. - 0,08%) областях. Также можно отметить незначительную долю узбеков в этническом составе Юго-Западной этнодемографической зоны, а именно в Актюбинской (1979 г. - 0,09%; 1999 г. - 0,08%) и Западно-Казахстанской (1979 г. и 1999 г. - 0,04%) областях. За 20 лет несколько увеличилась доля узбеков в Жамбылской, Карагандинской, Костанайской областях (таблица 2). Существенно снизилась в Мангистауской области с 0,7% в 1979 г. до 0,1% в 1999 г.

Таблица 2 - Территориальное размещение узбекского этноса в Казахстане, в разрезе областей (по материалам переписей 1999 г) [3;27-202]

Годы	1979		1989		1999	
	Общая численность (тыс. чел.)	Удельный вес к населению области (%)	Общая численность (тыс. чел.)	Удельный вес к населению области (%)	Общая численность (тыс. чел.)	Удельный вес к населению области (%)
<b>Акмолинская</b>	1,1	0,1	1,4	0,1	0,8	0,09
<b>Актюбинская</b>	0,6	0,09	0,8	0,1	0,6	0,08
Алматинская	2,5	0,2	3,7	0,2	2,7	0,2
Атырауская	0,3	0,07	0,5	0,1	0,1	0,03
Восточно-Казахстанская	1,6	0,1	2,3	0,1	1,2	0,08
Жамбылская	18,1	1,9	21,5	2,1	22,5	2,3
Западно-Казахстанская	0,3	0,04	0,4	0,06	0,3	0,04
Карагандинская	2,3	0,1	4,5	0,3	2,3	0,2
Костанайская	0,6	0,06	1,3	0,1	0,8	0,08
Кызылординская	1,5	0,3	1,7	0,3	1,1	0,2
Мангистауская	1,6	0,7	0,9	0,3	0,4	0,1
Павлодарская	0,9	0,1	1,0	0,1	0,8	0,1
Северо-Казахстанская	0,4	0,04	0,5	0,06	0,3	0,04
Южно-Казахстанская	227,2	14,5	285,0	15,6	332,2	16,8
<b>г. Астана</b>	0,5	0,2	0,6	0,2	0,4	0,1
г. Алматы	3,8	0,4	4,7	0,4	4,3	0,4
Казахстан	263,3	-	331,0	-	370,7	-

Рост численности узбеков произошел за счет естественного движения населения: относительно высокого уровня рождаемости и продолжительности жизни, сохранения традиций многодетности в семье, высокого уровня брачности узбекского населения и низкого показателя по разводам. В то же время следует отметить наметившуюся тенденцию миграционной активности представителей узбекского этноса в Казахстане.

Как и прежде, данный этнос характеризуется высокой занятостью в сельской местности. Удельный вес сельского населения с 1979 года увеличился с 63,7% до 68,5% в 1999 году, соответственно удельный вес городского населения снизился с 36,3% в 1979 году до 31,5% в 1999 году. Исторически сложившийся тип расселения узбекского этноса продолжает доминировать в республике.

В возрастной структуре узбекского этноса резко выделяется возрастная группа детей 0 – 9 лет, на долю которой приходится 25,6%, т.е. каждый четвертый узбек – это ребенок в возрасте до 9 лет. 32% населения этого этноса приходится на его молодую часть (возрастные группы 20 – 29 лет и 30 – 39 лет). Соответственно, можно предположить в перспективе дальнейший рост численности представителей этого этноса в Казахстане (таблица 3). Удельный вес в возрастной структуре лиц старше 60 лет в 1999 г. составлял 6,3%. Согласно международным стандартам, если доля возрастной группы старше 65%

превышает 7%, то население с демографической точки зрения считается «старым». Если данный показатель находится на уровне от 4% до 7%, то население считается находящимся «на пороге старости», ниже 4% - «молодое». К сожалению, перепись 1999 г. не позволяет определить численность возрастной группы старше 65 лет, так как учитывались численность людей, относящейся к возрастной группе 60-69 лет. В целом половозрастная пирамида узбеков отличается расширенным основанием (высокая доля детей) и постепенным сужением к вершине пирамиды (население от 60 лет и старше), т. е. этот этнос можно охарактеризовать как относительно «молодой» этнос.

Таблица 3 - Структура узбекского этноса по возрасту (по материалам переписи 1999 года) [2;14]

Все население		В том числе в возрасте, лет (тыс. чел.)							
		0-9	10-19	20-29	30-39	40-49	50-59	60-69	70 и старше
Весь этнос	370,7	94,8	80,9	62,5	56,1	34,7	18,5	14,8	8,4
В %	100,0	25,6	21,8	16,9	15,1	9,3	5,0	4,0	2,3
Городское население	116,7	26,0	24,4	19,0	19,3	12,8	6,4	5,7	3,0
В %	100,0	22,3	20,9	16,3	16,5	11,0	5,5	4,9	2,6
Сельское население	254,0	68,8	56,5	43,5	36,8	21,8	12,0	9,1	5,4
В %	100,0	27,1	22,2	17,1	14,5	8,6	4,7	3,6	2,1
Мужчины	186,4	48,4	40,9	31,5	28,5	17,8	9,1	7,2	3,3
В %	100,0	25,9	21,9	16,9	15,3	9,6	4,9	3,9	1,7
Женщины	184,1	46,4	40,1	31,0	27,6	16,8	9,4	7,6	5,2
В %	100,0	25,2	21,8	16,8	15,0	9,1	5,1	4,1	2,8

Узбекский этнос отличается от других этносов Казахстана своей особой половой структурой: преобладанием удельного веса мужчин (50,3%) над женщинами (49,7%). Однако за 20 лет соотношение полов узбеков характеризуется уменьшением доли мужчин в общей структуре. Если в 1979 г. на 1000 женщин-узбечек приходилось 1046 мужчин, то в 1999 г. – 1014. Аналогичной тенденцией характеризуется половая структура городского населения. В сельской же местности происходит увеличение числа мужчин на 1000 женщин с 997 до 1019. (таблица 4)

Таблица 4 - Число мужчин на 1000 женщин в узбекском, уйгурском и азербайджанском этносах (1979 -1999 гг.) [1;228-231,2;12]

Годы	Все население			Городское			Сельское		
	1979	1989	1999	1979	1989	1999	1979	1989	1999
Узбеки	1046	1 052	1 014	1138	1 114	1 003	997	1 017	1 019
Уйгуры	1017	1 009	999	1029	999	970	1013	1 015	1 019
Азербайджанцы	1234	1247	1155	1732	1482	1289	1048	1092	1068

*Уйгуры.* Уйгуры составляют одну из этнически небольших групп населения республики. Кратко характеризуя этническую историю этого этноса, отметим появление значительной массы уйгурского населения в Казахстане связано с происходившими на территории Восточного Туркестана народными антифеодальными восстаниями, которые привели к миграции многих тысяч уйгурских семей в Семиреченскую область в конце XVIII – первой половине XIX в. Новая волна уйгурских переселенцев приходится на последнюю четверть XIX в., когда по российско-китайскому договору 1881 г. на территорию Семиреченской области добровольно переселились свыше 45 тысяч уйгуров – таранчей. Одновременно в этом же районе на территории Верненского, Джаркентского, Пишпекского уездов появились селения уйгуров-ташгарлыков с населением более 6 тысяч человек. По материалам сельскохозяйственной переписи в 1919 г. в России насчитывалось 100 516 уйгур [4;470]. В 1959 г. их доля в общем этническом составе населения была всего 0,6%, в 1970 г. – 0,9%. В рассматриваемый период произошло их увеличение в 1,5 раза. Если по переписи 1979 года удельный вес уйгуров ко всему населению Казахстана составил 1%, то по переписи 1999 года этот показатель увеличился до 1,4%. К 2005 г. он составил + 1,5%. (таблица 5)

Таблица 5 Динамика общей численности уйгуров и их основные демографические данные на территории Казахстана в конце XX века (по материалам переписи 1999 г) [1;228-229,2;6-7,3;6-7]

Уйгуры	Общая численность (тыс. чел)	Удельный вес ко всему населению (%)	Удельный вес мужчин (%)	Удельный вес женщин (%)	Удельный вес городского населения (%)	Удельный вес сельского населения (%)
1979	147,9	1,0	50,4	49,6	32,9	67,1
1989	181,5	1,1	50,2	49,8	36,2	63,8
1999	210,4	1,4	50,0	50,0	40,6	59,4

Возрастная структура уйгурского этноса отличается тем, что 41,3% населения в 1999 г. приходится на 2 возрастные группы 0 - 9 лет и 10 – 19 лет, т. е. с демографической точки зрения это молодой этнос. (таблица 6) По данным переписи 1999 г. практически половина уйгурского этноса находится в репродуктивном возрасте.

Таблица 6 - Структура уйгурского этноса по возрасту (по материалам переписи 1999 года) [2;14]

	Все население	В том числе в возрасте, лет (тыс. чел.)							
		0-9	10-19	20-29	30-39	40-49	50-59	60-69	70 и старше
Весь этнос	210,4	43,1	43,7	36,0	35,7	23,3	12,7	10,5	5,3
В %	100,0	20,5	20,8	17,1	17,0	11,1	6,0	5,0	2,5
Городское население	85,5	15,9	17,2	14,8	15,3	10,4	5,6	4,1	2,0
В %	100,0	18,6	20,2	17,3	18,0	12,2	6,6	4,9	2,3
Сельское население	124,9	27,1	26,5	21,2	20,4	12,9	7,1	6,4	3,3
В %	100,0	21,7	21,2	16,9	16,3	10,3	5,7	5,1	2,7
Мужчины	105,1	21,9	22,0	18,3	17,9	11,6	6,3	5,2	2,2
В %	100,0	20,8	20,9	17,2	17,1	11,0	6,0	4,9	2,1
Женщины	105,2	21,2	21,7	17,9	17,8	11,7	6,4	5,3	3,1
В %	100,0	20,2	20,6	17,0	16,9	11,2	6,1	5,1	3,0

Половая структура характеризуется постепенным уменьшением числа мужчин на 1000 женщин (с 1017 в 1979 г. до 999 в 1999 г.). В 1999 г. можно отметить наличие устойчивого соотношения полов (50% на 50%). Более интенсивно этот процесс затронул городское уйгурское население (с 1029 в 1979 г. до 970 в 1999 г.). Показатели по сельскому населению за этот период несколько улучшаются (с 1013 в 1979 г. до 1019 в 1999 г.).

Рассмотрим территориальное расселение уйгурского этноса в Казахстане. Регионом наиболее компактного проживания их в республике являлась Алматинская область, где в 1979 г. размещалось 7,3% уйгуров, г. Алматы – 3,5%, Жамбылская область – 0,3% и Южно-Казахстанская область - 0,2%. Преимущественно уйгуры проживали в Южной и Юго-Западной этнодемографической зонах, что связано с историческим расселением уйгуров в Казахстане еще с 70-90-х гг. XIX века. К 1999 г. по-прежнему территорией компактного проживания уйгуров в Казахстане остаются Алматинская область и г. Алматы. Однако за 20 рассматриваемых лет численность представителей этого этноса в них увеличилась и достигла 9,0% в Алматинской области, 5,4% в г. Алматы. В Жамбылской и Южно-Казахстанской областях данный показатель держится на одном уровне: соответственно 0,3% и 0,2%. Регионом наименьшего сосредоточения уйгуров остаются Западно-Казахстанская, Северо-Казахстанская и Павлодарская области. (таблица 7)

Изучая структуру населения данного этноса, отметим, что переселившиеся еще в конце XIX века уйгуры в основном были земледельцами. На протяжении двадцатого столетия постепенно растет среди них численность горожан.

Таблица 7. Территориальное размещение уйгурского этноса в Казахстане в разрезе областей (по материалам переписи 1999 г) [3;27-202]

Годы	1979		1989		1999	
	Общая численность (тыс. человек)	Удельный вес к населению области (%)	Общая численность (тыс. человек)	Удельный вес к населению области (%)	Общая численность (тыс. человек)	Удельный вес к населению области (%)
<b>Акмолинская</b>	0,1	0,01	0,2	0,02	0,2	0,03
<b>Актюбинская</b>	0,1	0,02	0,2	0,02	0,1	0,02
Алматинская	106,1	7,3	128,1	7,8	140,7	9,0
Атырауская	0,01	0,01	0,07	0,02	0,04	0,009
Восточно-Казахстанская	1,2	0,07	1,5	0,08	1,4	0,09
Жамбылская	2,4	0,3	2,8	0,3	2,6	0,3
Западно-Казахстанская	0,02	0,003	0,03	0,004	0,04	0,007
Карагандинская	0,6	0,03	0,8	0,05	0,7	0,05
Костанайская	0,6	0,06	1,3	0,1	0,8	0,08
Кызылординская	0,1	0,03	0,09	0,02	0,1	0,02
Мангистауская	0,09	0,03	0,2	0,04	0,06	0,02
Павлодарская	0,1	0,01	0,2	0,02	0,3	0,03
Северо-Казахстанская	0,07	0,008	0,2	0,01	0,1	0,02
Южно-Казахстанская	3,2	0,2	3,8	0,2	3,3	0,2
<b>г. Астана</b>	0,04	0,01	0,05	0,02	0,2	0,05
г. Алматы	330,6	3,5	43,4	4,0	60,4	5,4
Казахстан	147,9	-	181,5	-	210,4	-

К 1979 г. удельный вес городского населения составил 32,9%, к 1989 г. – 36,2%, к 1999 г. – этот показатель вырос до 40,6%. Что, видимо, связано с возросшим уровнем общеурбанизационных процессов в целом в Казахстане и с социально - экономической обстановкой, сложившейся на селе в 80-90 гг. XX века.

*Азербайджанцы.* Следующим представителем тюркской, этнически доминирующей, группы населения в Казахстане являются азербайджанцы. С 1937 г. начинается история массового переселения азербайджанцев в Казахстан, когда по решению НКВД СССР они были репрессированы и выселены со своей исторической родины. В конце 30-х гг. их численность в Казахстане доходила до 12 тыс. человек, главным образом они расселялись в Южно-Казахстанской и Жамбылской областях. [5;6] К 80-х гг. наметилась тенденция их перемещения в другие регионы Казахстана. В 1979 г. численность азербайджанцев в республике насчитывала 73,3 тыс. человек. Преимущественно они проживали в сельской местности (64,8%). В период с 1979 г. по 1989 г. численность азербайджанцев увеличилась в 1,1 раза. Однако в следующее межпереписное десятилетие данный показатель вновь уменьшился. К 2005 г. он существенно не изменился и составил 0,6% от общей численности населения республики. (таблица 8)

Таблица 8 - Динамика численности азербайджанцев и их демографические данные на территории Казахстана в конце XX века (по материалам переписи 1999 г.) [1;228-229,2;6-7,3;6,9]

Азербайджанцы	Общая численность (тыс. чел)	Удельный вес ко всему населению (%)	Удельный вес мужчин (%)	Удельный вес женщин (%)	Удельный вес городского населения (%)	Удельный вес сельского населения (%)
1979	73,3	0,5	55,2	44,8	35,2	64,8
1989	89,0	0,5	55,5	44,5	43,8	56,2
1999	78,3	0,5	53,6	46,4	41,7	58,3

В 1979 г. азербайджанцы количественно преобладали в Южной и Юго-Западной этнодемографических зонах (преимущественно, в Алматинской (1,4%), Жамбылской (1,3%) и Южно-Казахстанской областях (1,5%), в остальных регионах – минимальное равномерное численное распределение. За 20 лет численность азербайджанцев увеличивается с 0,1% до 0,4% в Костанайской области. Незначительно увеличивается и в других областях Северо-Восточной и Центральной этнодемографических зон. В 1999 г. наибольшую численную выраженность представителей этого этноса можно отметить в Мангистауской и Алматинской областях. (таблица 9) Меньше всего - в Кызылординской (0,03%), Актюбинской, Атырауской и Восточно-Казахстанской областях (по 0,1%).

Таблица 9 - Территориальное размещение азербайджанского этноса в Казахстане в разрезе областей (по материалам переписи 1999 г.) [3;27-202]

Годы	1979		1989		1999	
	Общая численность (тыс. чел)	Удельный вес к населению этой области (%)	Общая численность (тыс. человек)	Удельный вес к населению этой области (%)	Общая численность (тыс. человек)	Удельный вес к населению этой области (%)
<b>Акмолинская</b>	1,0	0,1	2,4	0,2	1,7	0,2
<b>Актюбинская</b>	0,8	0,1	1,6	0,2	1,0	0,1
Алматинская	20,2	1,4	18,9	1,2	16,1	1,0
Атырауская	0,3	0,1	0,7	0,2	0,3	0,1
Восточно-Казахстанская	1,0	0,1	1,7	0,1	1,4	0,1
Жамбылская	12,2	1,3	11,7	1,1	10,6	1,1
Западно-Казахстанская	0,3	0,1	0,8	0,1	0,9	0,2
Карагандинская	2,5	0,2	4,8	0,3	3,7	0,3
Костанайская	1,5	0,1	4,6	0,4	3,6	0,4
Кызылординская	0,3	0,1	0,2	0,2	0,2	0,03
Мангистауская	2,6	1,0	4,6	1,4	3,4	1,1
Павлодарская	0,9	0,1	2,0	0,2	1,8	0,2
Северо-Казахстанская	0,5	0,1	1,3	0,2	1,5	0,2
Южно-Казахстанская	24,1	1,5	27,0	1,5	24,7	1,3
<b>г. Астана</b>	0,4	0,2	1,0	0,4	1,0	0,3
г. Алматы	4,8	0,5	5,5	0,6	6,5	0,6
Казахстан	73,3	-	89,0	-	78,3	-

За 20 лет произошла урбанизация этого этноса. Количество городских жителей среди азербайджанцев увеличилось в 1,2 раза. Если в 1979 г. только третья часть жила в городах (35,2%), то к 1999 г. в числе городского населения было уже 41,7% азербайджанцев.

В возрастной структуре этноса можно отметить значительное преобладание молодого населения (44,1% в 1999 г. приходится на возрастную группу 0-19 лет). 45,4% азербайджанцев находились в этом году по данным переписи в репродуктивном возрасте. И всего 6,1% тех азербайджанцев, кому за 60 лет. Данный этнос занимает промежуточное положение между двумя группами: «старые этносы» и «молодые этносы». (таблица 10) Искажение половой структуры азербайджанцев характеризуется существенным преобладанием мужчин над численностью женщин. Если в 1979 г. на 1000 азербайджанок приходилось 1234 азербайджанцев, то в 1999 г. – уже 1155. Особенно существенной была деформация половой структуры городских азербайджанцев. В 1979 г. на 1000 женщин приходилось 1732 мужчины (такого соотношения полов нет и не было ни у одного этноса республики). За 20 лет численность городских мужчин среди азербайджанцев интенсивно снижается и достигает уровня 1289 на 1000 женщин. В сельской местности намечается обратная тенденция: увеличение числа мужчин (с 1048 в 1979 г. до 1068 в 1999 г.) над численностью женщин. Такое искажение половой структуры азербайджанцев сказывается и на других демографических характеристиках этноса. За 20 лет произошел рост городского населения: с 35,2% в 1979 г. до 41,7% в 1999 г. Возможно, урбанизация этноса происходит в общем русле увеличения общеурбанизационных процессов в Казахстане.

Таблица 10 - Структура азербайджанского этноса по возрасту (по материалам переписи 1999 года) [3;13]

Все население		В том числе в возрасте, лет (тыс. чел.)							
		0-9	10-19	20-29	30-39	40-49	50-59	60-69	70 и старше
Весь этнос	78,3	17,6	16,9	12,2	14,8	8,6	3,4	3,3	1,5
В %	100	22,5	21,5	15,6	18,9	11,0	4,3	4,2	2,0
Городское население	32,7	7,2	6,7	5,0	6,8	3,9	1,4	1,2	0,4
В %	100	22,0	20,6	15,5	20,9	11,9	4,2	3,6	1,3
Сельское население	45,6	10,4	10,1	7,2	7,9	4,7	2,0	2,1	1,1
В %	100	22,9	22,2	15,7	17,4	10,3	4,4	4,7	2,4
Мужчины	42,0	9,1	8,8	6,3	8,3	4,9	1,9	1,9	0,7
В %	100	21,6	21,0	15,0	19,8	11,8	4,6	4,4	1,8
Женщины	36,3	8,5	8,0	5,9	6,5	3,7	1,4	1,5	0,8
В %	100	23,5	22,1	16,3	17,8	10,1	4,0	4,0	2,2

Таким образом, рассмотренные этносы первого кластера отличаются следующими основными демографическими характеристиками: увеличение численности их населения; рост урбанизации этносов; относительно «молодая» возрастная структура; преимущественное расселение в Южной, Юго-Западной и Западной этнодемографических зонах; половая структура этносов характеризуется существенным преобладанием мужского населения над женским.

Этнический фактор имеет большое значение и для процессов воспроизводства. Ведь

один из основных демографических параметров – рождаемость может определяться и под воздействием этнокультурных факторов. Влияние таких факторов нередко удается обнаружить и в дифференциации показателей смертности. Как считают ученые, демографические прогнозы динамики численности населения, сделанные по входящим в него этническим группам, обычно оказываются более точными, чем прогнозы, основанные на административно – территориальном делении. [6;71] Поэтому в перспективе необходимо дальнейшее изучение особенностей воспроизводственных процессов уйгурского, узбекского и азербайджанского этносов для прогнозирования их демографического развития.

#### Литература

1. Итоги Всесоюзной переписи населения 1979 года по Казахской ССР. - Алма-Ата: Казахстан, 1981. - 395 с.
2. Население РК по национальностям, полу и возрасту. Итоги переписи населения 1999 г. в РК /Статистический справочник. - Алматы: Агентство РК по статистике, 2000. - Т. 4. - часть 1. - 241 с.
3. Национальный состав населения РК. Итоги переписи населения 1999 г. в РК /Статистический справочник. - Алматы: Агентство РК по статистике, 2000. - Т. 1. - 199 с.
4. Курбанова З. Современные этносоциальные процессы у уйгуров Средней Азии и Казахстана /Современный Казахстан: экономика, политика и общество. - Алматы: Институт развития Казахстана. – 1997. - Т.1 - С.470 – 477.
5. Статистический сборник по отдельным показателям Всесоюзных переписей населения 1939,1959,1970,1979 и 1989 гг. - Алма-Ата: Республиканский информационно-издательский центр, 1991. - 198 с.
6. Демография. Современное состояние и перспективы развития /Под ред. проф. Д.И.Валентея. - М.: Высшая школа, 1997. - 271 с.

УДК: 172.4.

Е.Ф. Фурсова  
(г.Новосибирск, Российская Федерация)

## МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В СРЕДЕ БЛИЗКОРОДСТВЕННЫХ СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В XX В.\*

Развитие любой национальной культуры – это сложный процесс взаимодействия с другими народами и культурами. В научной литературе преобладают исследования этнических и этносоциальных процессов взаимодействия между представителями разных национальностей, как правило, далеко отстоящих друг от друга в этногенетическом отношении. Межэтнические контакты и взаимодействия в среде близкородственных народов (славянских, тюркских и пр.) в отечественной и зарубежной этнографии/этнологии еще внимательно не рассматривались, о чем шла речь на специальном заседании VII Конгресса этнологов России (2007 г., г. Саранск). Вместе с тем, подобная ситуация является весьма характерной для многих историко-этнографических областей нашего отечества и мира в целом.

Построение модели этнокультурных связей любого народа невозможно без регионального взгляда на проблему. Правда, такой подход предполагает наличие ряда условий, например, достаточную этнографическую изученность живущих по соседству народов, знание этнического и конфессионального состава населения всего региона, местных традиций общения и др. В Западной Сибири, как и на других территориях расселения восточнославянских народов (русских, украинцев, белорусов), протекали процессы взаимодействия этнокультурных традиций, для исследования которых требуется предварительная разработка «целой системы критериев, которые позволили бы определить

степень формальной близости (или несходства) разных сфер и явлений культуры у сравниваемых народов, что в итоге помогло бы выявить систему устойчивых культурных соотношений между разными этносами»<sup>1</sup>.

\*Работа поддержана грантом РГНФ № 07-04-90404а/Б.

Ю.В. Бромлеем было предложено особо выделить этнические эволюционные процессы, в ходе которых взаимодействуют близкие в этнокультурном отношении этносы, и называть их «этнической конверсацией», под которой понимается обмен этническими традициями<sup>2</sup>. При таком рассуждении закономерно возникает вопрос: что тогда происходит при активных контактах любых других культур, как не обмен (здесь: конверсация)? Обменные процессы всегда сопровождаются культурным взаимодействием. В каких-то случаях этот обмен может носить симметричный характер, когда усваиваются традиции примерно в равных долях, а в каких-то случаях и ассиметричный, представляющий собой начальный этап аккультурации или ассимиляции. Заявленное выше направление исследования, таким образом, ставит целый ряд вопросов. В чем отличие динамики и содержания взаимодействия родственных в этногенетическом отношении этносов от известных в науке процессов – этноэволюционных и этнотрансформационных? В какой степени близость языка, культуры, ландшафта влияет на динамику и характер взаимодействий? Какую роль играет уровень этнической и этнокультурной идентичности/самоидентичности? Насколько действенен фактор конфессиональной идентичности в процессах взаимодействия близких и далеких в культурном и генетическом отношениях этносов?

Подобные исследования проводились на примерах русско-украинского и русско-белорусского пограничий Европейской России, но они единичны. Этнограф Л.Н. Чижикова, исследуя культурные взаимовлияния на территории русско-украинского пограничья на протяжении XIX – XX вв., отметила, что в большей степени оно проявлялось в тех сферах культуры, которые зависели от природной среды и социально-экономического развития общества<sup>3</sup> (Чижикова, с. 243). По мнению исследовательницы, на сохранение или изменение национального самосознания оказывал влияние фактор расселения: если этническая группа расселялась компактно, в отдельных селах, то, как правило, она сохраняла свое самосознание. Авторов книги Р.А. Григорьеву и М.Ю. Мартынову «Белорусско-русское пограничье» (в современном понимании территория, расположенная вдоль государственной границы между Российской Федерацией и Республикой Беларусь), интересовали современные контакты и взаимовлияния двух близкородственных славянских культур – русских и белорусов<sup>4</sup>. Психологическим фактором самоидентификации жителей, как показали наблюдения Р.А. Григорьевой, стала страна проживания, и граница довольно четко разделяет жителей пограничья на русских и белорусов.

Возвращаясь к исследуемому региону Сибири заметим, что здесь этнокультурные взаимодействия не были затронуты государственными или республиканскими границами, протекали, следовательно, в естественных политических, территориальных и социокультурных условиях. Крещение белорусов-католиков в православие не породило особую группу населения, как это случалось с местными сибирскими народами, вследствие чего целые поселения были заселены метисами (например, свободно владевшие русским и бурятским языками карымы). Не произошло, таким образом, оформление посредников общения культур, которые занимали бы промежуточное положение между культурами и являлись носителями билингвизма или бикультурализма. Те из белорусов или поляков, которые самостоятельно или своими родителями были перекрещены в православие, параллельно приняли решение следовать русской самоидентификации. Таким образом, одним из факторов, воздействующих на характер взаимодействия участников межкультурной коммуникации, являлся уровень их конфессиональной идентичности. Очевидно, что в условиях совместного проживания в Сибири на первый план всплывал все же фактор схожести семейно-бытовых традиций восточнославянских крестьян,

представления об общих элементах «домостроя». Кроме прочего, круг жителей «соседских деревень» постоянно соучаствовал в совместных семейных и календарных обрядах: свадьбах, крестинах, поминальных ритуалах и пр.

Межнациональные браки представляют собой одну из форм проявления взаимоотношений между различными этносами. Общеизвестен тот факт, что никто и никогда в народной среде сибиряков не считал браки русских с белорусами или украинцами национально-смешанными. В среде российских переселенков начала XX в. из экономических соображений считалось престижным выйти замуж за сибирского жениха, как более зажиточного и занимавшего высокое социальное положение. Женихи из старожильческих династий, обновляя родовой генокод, искали себе невест в соседних деревнях, в сибирских семьях, а после того, как переселенцы доказали свою жизнеспособность, и среди переселенческих девушек. Духовно-родственным семейным объединениям соседних сёл способствовали также постоянные «служебно-дружеские» контакты священников храмов, которые помогали советом в таком жизненно важном вопросе.

И все же до революции 1917 г. и последовавшими изменениями всей хозяйственно-культурной жизни в 1930-х гг. белорусы предпочитали сватать белорусских женщин, украинцы – украинок, русские старожилы также своих русских даже в тех случаях, если бы они жили в отдаленном районе. Это наблюдение подтверждается фактами – сообщениями многих наших информаторов о том, кто, кого и откуда сватал, т.е. речь шла о так называемых «кругах брачных связей»<sup>5</sup>. Отметим, что к аналогичным выводам на основе полевых материалов пришли фольклористы<sup>6</sup>. Анализ метрических книг начала XX в. из архивных фондов также дает основание для подобных утверждений<sup>7</sup>.

В семейном микросоциальном коллективе до конца 1920-х гг. общение супругов между собой и детьми происходило, как правило, на русском (при этом нередко встречалось двуязычие или незнание русского языка пожилыми членами), в культурно-бытовом укладе проявлялись все этнические составляющие, но более традиции, принятые в семье мужа (или жены в случае мужа-«примака»). В настоящее время в среде восточнославянских народов наблюдается кризис «традиционно значимых элементов», ценностных ориентиров, когда в угоду «чисто потребительских» настроений критически опасно возросло число бездетных и однопородных семей, одиноких, не имеющих внуков, стариков. Сегодня можно констатировать рост, хотя и незначительный, количества браков, заключенных с нерусскими и неславянскими народами, прежде всего, поздними переселенцами так называемой «новой этнической волны» Кавказа и Средней Азии. Причину этого надо видеть в нехватке брачных партнеров-славян, обусловленную низкой рождаемостью, увеличением объема естественной убыли (превышение числа умерших над числом родившихся), которая началась с 1993 года. Во всех областях России, Беларуси и Украины идет процесс старения населения, особенно в сельской местности, обозначилась тенденция к сокращению доли детей и увеличению удельного веса пожилых людей и стариков<sup>8</sup>.

Современная русская культура XX в. многослойна, в ней содержатся различные «пласты»: от крестьянской культуры и ее ценностей до русской классики, модерна, и т.д. Этнографы утверждают, что формальная степень близости традиционно значимых элементов культуры у сравниваемых этнических или этнографических групп объективно отражает реально сложившиеся между ними культурные соотношения<sup>9</sup>. Процессы взаимодействия в области крестьянской традиционной культуры восточнославянских народов XIX – начала XX вв. можно охарактеризовать как взаимообогащение – эти процессы прослеживаются как в лексике, так и в традиционно-бытовой и духовной культуре. Сравнительно устойчивыми этнодифференцирующими компонентами культуры являлись: семейно-брачные и календарные обряды, устно-поэтическое творчество, женская одежда. В смешанных русско-белорусских районах к общим этноинтегрирующим элементам культуры можно отнести те, которые получили признание и распространение

и были восприняты в результате обмена: блюда традиционной кухни, сельскохозяйственные орудия труда, частично песенно-танцевальный фольклор.

В начале XX в. – 1920-х гг. внешние различия, отражавшие этническую специфику, интенсивно сглаживались, так как переселенцы (старожилы еще раньше) переходили на покупные предметы быта, ткани, одежду и пр. Переселенцы привезли с собой многие навыки в кустарных промыслах и ремеслах и в немалой степени способствовали их развитию в Сибири. Некоторые поздние традиции культуры русских, белорусов и украинцев сложились в советское время и составляют пласт унифицированных форм культуры «новой исторической общности советского народа» (праздник 1 Мая, День Победы, «русские салаты» оливье; с селедкой «под шубой» и пр.). Однако, как это не парадоксально, память о народных традициях продолжала еще долго сохраняться в подборе цветов, узорах вышивок и росписи домов, излюбленных украшениях, яркой отделке и т.д. В полевой практике в домашних хранилищах селян нередко встречаются домотканые, вышитые полотенца, одежда, иконы, лубочные картинки и пр., привезенные из России или приобретенные переселенцами уже на сибирских землях и оставленные на память семье-«родове».

В последние годы не только украинцы и белорусы, но даже государствообразующий народ – русские – впервые стали сильно ощущать национально-культурную ущемленность. Согласно социологическим опросам, главным фактором, вызывающим межэтническую напряженность, по мнению информантов, является неуважительное отношение к культурным особенностям своего народа<sup>10</sup>. Например, подобных взглядов придерживается более трети всех опрошенных русских и, в целом, славян Ханты-Мансийского округа. Вместе с тем, данные о состоянии элементов традиционной материальной культуры Восточной Сибири (г. Улан-Удэ) показали не очень высокую степень осведомленности в вопросах этнической специфики белорусов (украинцев и русских не опрашивали), которые в этом вопросе уступали татарам, азербайджанцам, армянам, узбекам и многим другим<sup>11</sup>. Это дало основание исследователям отнести белорусов к этническим образованиям с низким порогом бытования элементов традиционной материальной культуры, наряду с евреями, мордвой, немцами, чувашами, поляками, корейцами<sup>12</sup>. Социологические опросы выявили, что из этнических символов важными для белорусов являются предметы одежды с тканьем и вышивкой, украшения, в меньшей степени – пища, к приготовлению которой обращаются только по праздникам<sup>13</sup>.

Основными процессами, протекающими при взаимодействии этнографических групп родственных по происхождению этносов, являются процессы внутриэтнической консолидации. Попытаемся понять механизмы их действия в конкретном регионе – в Западной Сибири. Согласно наблюдениям, присутствие в русских селах белорусских и украинских поселенцев способствовало актуализации славянской архаики. Поэтому не случайно там, где бок о бок проживали представители русских, украинских и белорусских народов, славянские традиции оказались наиболее ощутимыми. Консервации древних (дохристианских) славянских традиций способствовали также контакты с финскими этническими группами (в нашем случае это мордва, мари), и, наоборот, длительное соседство с тюркскими по происхождению соседями нередко приводило к редуцированию и потере традиций, размыванию этнической идентичности. Трансформации того или иного обычая или обряда были обусловлены этнокультурной ориентацией изучаемой группы переселенцев, а также конфессиональной принадлежностью: отсеивались те традиции, смысл которых был не понятен, а форма изобличала неместное происхождение. И наоборот, сходная по форме и содержанию обрядность усиливалась и у старожилов и у переселенцев («культурная интерференция»).

Уже к предвоенному времени 1930-х гг. не только для представителей более двухвекового переселения, но и для позднейших мигрантов второй половины XIX – начала XX в. сибирская земля стала родной и своеобразный топоним «сибиряк» давно получил статус престижного. Этот термин активно использовался в качестве самоназвания

сибирской общности представителями всех славянских народностей. К этому времени в силу политико-социальных и идеологических причин межкультурные взаимодействия активизировались настолько, что в данном случае мог быть вполне употребим термин «плавильного котла». «Плавились» группы вследствие получивших распространение межгрупповых и межэтнических браков<sup>14</sup>, а «доплавились» в годы Великой Отечественной войны перед угрозой физического уничтожения, когда многие из числа белорусов и украинцев стали «писаться русскими».

Установлению тесных контактов между восточнославянскими народами в исследуемых регионах Сибири, безусловно, способствовали не только близкое соседство в деревнях, но, главным образом, историко-культурная близость, духовное единство в православной вере и представления об общих «родовых» корнях. В ряде групп имеет место настолько тесное переплетение русских и белорусских традиций, что распределить их по «этническим нишам» не представляется возможным. В качестве примера может выступить группа старообрядцев – выходцев из Виленской, Витебской губерний Белоруссии начала XX в.<sup>15</sup>.

В ходе обменных процессов сформировавшиеся общие формы народной культуры XX в., тем не менее, представлялись сибирякам как обладавшие этнической спецификой. Детальный анализ традиционных форм культуры в конце XIX – XX вв. позволяет выявить сложную и многогранную картину межкультурных взаимоотношений и взаимовлияний – от типологических соответствий, порожденных единым этногенетическим корнем, до недавних прямых заимствований.

Этнокультурное взаимодействие восточнославянских народов в Западной Сибири вызвало интеграционные и консолидационные процессы, которые протекали в форме интерференции. Как показали исследования, там, где нет административных и особенно политических границ, по многим параметрам дистанцирующим началом служит религиозная принадлежность, смена которой легко приводит к смене этнической идентификации. Региональная идентификация «сибиряк» в переселенческой среде восточнославянских народов Сибири не просто укрепила российскую/русскую идентификацию, но привела к расширению кругозора, рамок самопознания и самосознания вплоть до ощущения славянского единства, которое весьма ощутимо на восточных окраинах России. Проживающие в Сибири представители украинцев и белорусов в большинстве своем не ощущают принадлежность к соответствующим диаспорам, указание на их принадлежность к этнодисперсным группам, возможно, даже обидело бы их. Национальная интеллигенция, составляющая ядро национально-культурных автономий и центров, наоборот, поддерживает идею групповой «дисперсности» и «инаковости» представителей этих национальностей<sup>16</sup>.

### *Литература*

<sup>1</sup> Чвырь Л.А. Уйгурская модель этнокультурных связей//VII Конгресс этнографов и антропологов России. – Саранск, 2007. – С. 439.

<sup>2</sup> Бромлей Ю.В. Этносоциальные процессы: теория, история, современность. – М.: Наука, 1987. – С. 169.

<sup>3</sup> Чижикова Л.Н. Русско-украинское пограничье. История и судьбы традиционно-бытовой культуры (XIX - XX века). – М.: Наука, 1988. – С. 243.

<sup>4</sup> Григорьева Р.А. Соотношение этнических и политических границ на этноконтактных территориях (по материалам исследования на белорусско-русском пограничье)//VII Конгресс этнографов и антропологов России. – Саранск, 2007. – С. 425.

<sup>5</sup> Фурсова Е.Ф. Местные «съезжие» праздники в Приобье (конец - начало XX века)//Обозрение 1994 – 1996 гг. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии, 2000. – С. 208.

<sup>6</sup> Кутафина Н.С. Метрические книги Пророко-Ильинской церкви с. Локтинского Каменской волости Томского уезда//Православные традиции в народной культуре восточных славян Сибири и массовые формы религиозного сознания XIX – XX вв. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2006. – С. 105.

<sup>7</sup> Она же. С. 105-106.

<sup>8</sup> *Касперович Г.И.* Этнодемографические процессы на белорусско-русском пограничье//VII Конгресс этнографов и антропологов России. – Саранск, 2007. – С. 430; Социально-экономическое положение г. Новосибирска. Январь-март 2002 года (по каталогу 1.2). – Новосибирск, 2002.

<sup>9</sup> *Чвырь Л.А.* Уйгурская модель этнокультурных связей..., с. 439.

<sup>10</sup> *Удалова И.В.* Русский народ в системе межэтнических отношений (по материалам социологических исследований в Югре) //Этносоциальные процессы в Сибири. Вып. 7. – Новосибирск: Сибирское Научное Издательство, 2006. – С. 139.

<sup>11</sup> *Раднаев Э.В.* Состояние элементов традиционной материальной культуры этнодисперсных групп как отражение процессов межкультурного взаимодействия (по материалам этносоциологического исследования) //Этносоциальные процессы в Сибири. Вып. 7. – Новосибирск: Сибирское Научное Издательство, 2006. – С. 136.

<sup>12</sup> Он же, с. 137.

<sup>13</sup> Он же, с. 136.

<sup>14</sup> *Клячкин В.Е.* Естественное движение населения г. Омска по параллельным данным за 1913, 1916, 1923-1926 гг. – Омск: Сибкрайздрав, 1928. – С. 46.

<sup>15</sup> *Фурсова, Е.Ф., Голомянов А.И., Фурсова, М.В.* Старообрядцы Васюганья: опыт исследования межкультурных взаимодействий конфессионально – этнографической группы. – Новосибирск: Изд-во Агро-Сибирь, 2003. 182 – 184.

<sup>16</sup> *Костюк В.Г.* Менталитет российского украинца (опыт самопознания)//Этносоциальные процессы в Сибири. Вып. 8. – Новосибирск: Сибирское Научное Издательство, 2007. – С. 188 – 191.

УДК: 314.72

**Е.Ж.Ешаманова, Д.А.Кумысбекова**  
(г.Шымкент, Республика Казахстан)

## **ТРУДОВАЯ МИГРАЦИЯ В КАЗАХСТАНЕ И РОССИИ: ТЕНДЕНЦИИ, ПРОБЛЕМЫ И ПУТИ СОТРУДНИЧЕСТВА**

Миграция – объективная реальность XXI века, и современный мир чрезвычайно зависим от миграционных процессов. Определять перспективы социально-экономического, демографического и политического развития практически любой страны невозможно без учета миграции населения. Согласно оценкам ООН, в 2005 г. число международных мигрантов достигло в мире 191 млн., увеличившись с 1960 г. более чем в 2,5 раза. Доля иностранных рабочих составляет 57,3% трудовых ресурсов Люксембурга, 24,6% - Австралии, 18,1% - Швейцарии, 12% - США, 10% - Австрии, 8,8% - ФРГ, 5,8% - Франции [1]. На российском рынке, по статистическим данным Федеральной миграционной службы (ФМС) РФ, мигранты составляют 7,4% от среднегодовой численности занятых в экономике России или 5-7 млн. человек, а число трудовых мигрантов в Казахстане варьируется от 500 до 700 тыс. человек в год, что составляет 10% всей рабочей силы в РК [2]. Одной из базовых и распространенных причин миграции является положение о том, что она обусловлена суммарным действием факторов, имеющих экономическую, демографическую, социальную и политическую природу. Главным детерминантом миграции является разрыв между разными группами стран в уровнях экономического развития и, соответственно, в уровнях и качестве жизни населения. Развитие глобализационных тенденций в различных областях жизнедеятельности общества на рубеже тысячелетий сказалось и на международной миграции населения, которая стала глобальной, затронув практически все регионы и страны.

Создание международного рынка труда в условиях глобализации проявляется в формировании глобального спроса и предложения рабочей силы. Образование такого рынка сопровождается развитием механизмов, обеспечивающих его функционирование, в том

числе систем национального и наднационального регулирования использования иностранной рабочей силы. В числе важных глобализационных факторов миграции надо также отметить разрастание международной преступной деятельности, которая связана с контрабандой людей, во многом стимулирующей нелегальные потоки мигрантов. Нередко подобный бизнес организуется по типу предприятий «полного цикла»: от изготовления фальшивых документов и незаконного провоза иностранцев через границу до обеспечения их жильем и нелегальной занятостью, а его общемировые доходы оцениваются в 10 млрд. долл. в год [1]. Таким образом, глобализационные процессы становятся новым, весьма существенным фактором современной миграции населения. Разрыв в уровнях и качестве жизни, а также потребность развитых государств в дополнительной рабочей силе, при ее относительном избытке в развивающемся мире, превращает их в миграционный магнит, притягивающий обильные людские потоки. При этом и сама миграция все больше играет роль средства, содействующего глобализации развития стран и регионов. Неконтролируемая и незаконная миграция, особенно в условиях возрастающей глобализации, может стать одним из самых серьезных факторов угрозы национальной безопасности любой страны мира, так как миграционные процессы влияют на политическую стабильность, общественное согласие, экономическую и демографическую ситуацию в стране.

Произошедший в 90-е гг. прошлого столетия распад СССР, который сопровождался повсеместным спадом производства и деиндустриализацией, а соответственно, массовым высвобождением рабочих рук, обретением республиками суверенитета, сменой политико-экономической формации, обострившимися экономическими, социальными и национальными проблемами усилил миграционные процессы на территории постсоветского пространства. Проблема миграции в конце XX - начале XXI вв. приобрела огромное значение для всех стран СНГ, включая Казахстан, республики ЦА и Российскую Федерацию. В современном мире процессы легальной миграции призваны способствовать развитию рыночных отношений, интеграции стран в международный рынок труда, обеспечению прав мигрантов путем соблюдения международных конвенций в области труда. В то же время процессы внешней миграции могут сопровождаться такими негативными последствиями, как, усиление оттока за рубеж высококвалифицированных специалистов, развитие криминальных структур, специализирующихся на незаконной поставке рабочей силы в ближнее и дальнее зарубежье, рост масштабов нелегальной миграции. Всемирный банк в январе 2007 г. опубликовал отчет, посвященный проблемам миграции в Восточной Европе и Центральной Азии. Согласно данным, представленным в отчете, Казахстан занимает 9-е место в списке ведущих стран мира, принимающих мигрантов. При этом Казахстан является одним из узловых промежуточных звеньев транснациональных каналов незаконной миграции в силу своего географического и геополитического положения непосредственно на пути в страны Европы, прозрачностью и значительной протяженностью границ, открытием в последние годы новых международных авиационных и железнодорожных рейсов, всемирным развитием международного экономического, гуманитарного, культурного и религиозного обмена, несовершенством системы иммиграционного контроля, а также коррумпированностью некоторых представителей правоохранительных и таможенных органов страны. Кроме того, немаловажное значение имеет нестабильность социально-политической обстановки в странах-экспортерах незаконных мигрантов, последствия войн, вооруженных конфликтов, внутривнутриполитической борьбы в некоторых странах Азии, Ближнего и Среднего Востока, рост активности террористических и религиозно-экстремистских организаций. В силу вышечисленного, Казахстан стал использоваться в качестве «транзитного коридора» из государств с нестабильной общественно-политической обстановкой для нелегальной миграции в страны СНГ и ЕС, транспортировки наркотиков, контрабанды оружия. Следует отметить, что казахстанско-российскую границу пересекают граждане третьих стран (пакистанцы, афганцы, бангладешцы и др.), следуя в Россию через Казахстан

в обход пунктов пропуска (60% гастарбайтеров едут на заработки в Россию) [5]. В настоящее время сохраняется угроза увеличения потока незаконных мигрантов со стороны южных границ РК, особенно из Кыргызстана, Узбекистана и Таджикистана, так называемых «сезонных» рабочих. Главная причина роста нелегальной трудовой миграции заключается во все увеличивающемся разрыве в экономическом развитии между РК и остальными республиками ЦАР. Таким образом, сегодня РК является местом притяжения рабочей силы, среди мигрантов преобладают оралманы – этнические казахи, проживавшие за пределами Казахстана в 21 стране мира (на сегодняшний день в РК официально зарегистрировано 633241 тысяч оралманов), и трудовые мигранты, которые приезжают в основном из более бедных стран Центральноазиатского региона (ЦАР) – Узбекистана, Кыргызстана, Таджикистана, где отмечаются слабые темпы развития экономики и, следовательно, низкий уровень жизни. С учетом данных факторов, малообеспеченная часть населения ЦАР стремится покинуть свою страну в поисках работы, мигрируя, в том числе в Казахстан и в Россию. По ряду объективных и субъективных причин трудовые мигранты вынуждены выезжать и трудоустраиваться за рубежом нелегально, создавая на местном рынке труда дефицит рабочих мест и, как следствие, предпосылки для безработицы, так как нелегальные трудовые мигранты способствуют дисбалансу ценовой конъюнктуры местного рынка труда. Требования к условиям труда и увеличение зарплаты у категории нелегальных мигрантов занижены (разница в оплате труда для местной и иностранной рабочей силы составляет от 10 до 50%). При этом казахстанские и российские недобросовестные работодатели, заинтересованные в дешевой рабочей силе, охотно принимают незаконных мигрантов на работу, чем усугубляют ситуацию на рынке труда и недоплачивают значительные суммы в бюджет наших стран. Самим мигрантам нелегальный статус закрывает доступ к юридической, медицинской и социальной помощи, они являются объектом жестокой эксплуатации со стороны недобросовестных работодателей. Число трудовых мигрантов, приезжающих в Казахстан, варьируется от 500 до 700 тысяч человек в год, по неофициальным данным – до 3 млн. человек с учетом сезонных рабочих, что составляет более 10% всей рабочей силы в РК [2]. По прогнозам Агентства РК по статистике, потребность Казахстана в рабочей силе к 2015 году составит 1,2-1,8 млн. человек. Основными центрами трудовой миграции являются Алматы, Астана, Западный Казахстан, Южный Казахстан. На работу приглашают официально лишь высококлассных специалистов в нефтяную отрасль, автомобилестроение, нанотехнологии, то есть тех, в которых страна остро нуждается и без труда которых обойтись пока не может. На 1 октября 2007 года на основании разрешения местных исполнительных органов на территории РК осуществляли трудовую деятельность 41980 иностранных рабочих из Китая, Турции, США, Германии, Великобритании, Израиля, Индии, Венгрии, стран СНГ. В этот список, естественно, не входят гастарбайтеры, не имеющие квалификации. Большинство трудовых мигрантов – это те, у которых нет разрешения на работу и чьи доходы не декларируются компаниями, которые их нанимают. Нелегальные мигранты сами становятся заложниками своего положения, попадая в зависимость от работодателя, который диктует условия работы без предоставления каких-либо дополнительных компенсаций помимо минимальной зарплаты. Зачастую трудовой мигрант в Казахстане не может устроиться на работу законно, так как разрешение на привлечение иностранной рабочей силы в РК может получить только работодатель, которому необходимо для получения лицензии собрать более 14 документов и ждать их оформления от 2 до 7 месяцев. Кроме того, работодатель не застрахован от необоснованных отказов в выдаче разрешения, а это прямые издержки для бизнеса, следовательно, частнику, это невыгодно и он предпочтет нарушить закон. К тому же, законодательство РК привлекает к ответственности лишь незаконно работающего мигранта, а работодатель не несет никакой ответственности за нарушение трудового законодательства. Эксперты при опросе мигрантов выяснили цели миграции: более 70% респондентов выезжают с целью прокормить семью, менее 10% - заработать на крупные покупки, на учебу или лечение, получить профессию и т.д. Люди

стремятся нелегально получить трудовой статус, так как официально оформить трудовые отношения с работодателями в других странах весьма сложно. Причин для этого много, основными из них являются несоответствие квалификации требуемому уровню, отсутствие профессии, правовых знаний страны. При этом следует отметить, что практически все денежные потоки, которые вращаются на нелегальной трудовой бирже, не облагаются налогами – это теневые доходы. По оценкам экспертов, ежегодная прибыль, получаемая криминальными структурами от прямой торговли людьми, достигает 7-9 млрд. долл. [3]. Следовательно, решать проблему определения статуса трудовых мигрантов и гармонизации законодательства в этой области страны региона должны совместно. Однако между странами до сих пор нет единой политики в этом аспекте, что усугубляет плачевное положение мигрантов. Законодательство в вопросе миграции в ЦА несовершенно и оставляет лазейки для местных органов власти использовать его по своему усмотрению. Для борьбы с нелегальной миграцией необходима политика государства, регулирующая потоки мигрантов. Государственные органы должны создавать приемлемые условия для легального выезда граждан на заработки в другие страны. При этом необходимо воспользоваться опытом государств, которые уже сталкивались с подобными примерами и вынуждены были решать их, используя в том числе и проблему легализации трудовых мигрантов. Необходимо также развитие институциональной базы в управлении миграционными потоками и предупреждении незаконной миграции. Правительство РК в плане работ на 2007-2008 гг. намерено разработать долгосрочную миграционную концепцию до 2015 года, направленную на удовлетворение дополнительных потребностей страны в трудовых ресурсах и отвечающую требованиям сегодняшнего времени. В то же время интенсификация миграционного процесса в странах Центральной Азии свидетельствует о том, что, как бы ни закрывались страны друг от друга, человеческий фактор преодолевает эти барьеры, становясь отправной точкой в диалоге между странами. В послании Президента РК народу Казахстана «Новый Казахстан в новом мире» от 28.02.07 г. Назарбаев Н.А. отметил, что «РК совместно с соседями по ЦА будет обсуждать введение специального режима перемещения рабочей силы в странах Центральноазиатского региона». Казахстан с его большой территорией (2,7 млн км квадратных), небольшим населением (15,4 млн человек) и быстро развивающимися секторами услуг, строительства, банковского сектора нуждается в дополнительной рабочей силе, потребность в которой оценивается в 25000 человек, а в сельском хозяйстве - до 100 тыс. человек. В целях легализации трудовой миграции с 1 августа по 31 декабря 2006 г. в РК проходила акция по легализации мигрантов с неурегулированным статусом, в ходе которой легализовано 164586 незаконных трудовых иммигрантов - граждан государств ЦА, до этого незаконно находившихся в Казахстане. В целом, по РК было зарегистрировано около 150 тыс. человек, из них только в Алматы – 26 тыс. мигрантов, большинство из которых заняты на строительных объектах [3]. Структура занятости мигрантов показывает, что большинство гастарбайтеров в РК и РФ занято в строительной сфере, таковых в РК около 47,2% от общего количества мигрантов. Но если в России депортировать мигранта могут за просроченный срок регистрации и отсутствие приглашения, то в Казахстане большинству нелегалов депортация не грозит, так как миграционный контроль идет только на вокзалах и рынках. Сопоставляя результаты, эксперты РК также отмечают, что ежегодно и в Казахстане увеличивается число иностранцев, подлежащих депортации. В настоящее время создание эффективного механизма контроля за миграционными потоками на пространстве ЦА актуализируется, заключаются рамочные соглашения между государствами о борьбе с нелегальной миграцией.

По оценкам экспертов, трудовая миграция имеет свои отрицательные и положительные аспекты, и, изучив их; правительство Казахстана сможет регулировать ее, обращая на пользу экономической ситуации в стране и в регионе ЦА. Положительные стороны трудовой миграции для РК, как для принимающей стороны: приток необходимой рабочей силы и удовлетворении спроса на рынке труда; улучшение демографической

ситуации за счет интеграции мигрантов в казахстанское общество. Вместе с тем трудовая миграция приносит и, плюсы странам ЦА и создает хорошую почву для реальной интеграции. К негативным проблемам трудовой миграции в Казахстане относится, в основном наличие большого числа мигрантов с неурегулированным правовым статусом, что способствует непоступлению налогов в бюджет, тормозит инновационное развитие, так как если работодатель видит, что низкой себестоимости продукции можно добиться лишь используя дешевую рабочую силу гастарбайтеров, то он не будет вводить новые технологии. Сопутствующим трудовой миграции благоприятным фактором является приток денежных средств в страны ЦА. Денежные переводы мигрантов из Узбекистана, согласно данным Всемирного банка, составили 9% от ВВП страны, в Кыргызстане этот показатель оценивается в 10% от ВВП, в Таджикистане 14% от ВВП [3]. Объемы денежных переводов мигрантов, работающих в РК, вырос за последние 11 лет в 6 раз - с 500 млн долларов в 1995 году до более 3 млрд долларов в 2006 году, этот показатель составил 3,9% ВВП РК, по данным экспертов казахстанского Центра анализа общественных проблем, причем главной страной – получателем является Узбекистан (38,6% переводов отправляются туда), второе и третье места занимают соответственно Кыргызстан (25,5%) и Таджикистан (16,8%), эта статистика указывает на тенденцию роста вывоза денежных переводов из Казахстана, минуя налоговые органы [3].

Выезд на заработки позволяет мигрантам из ЦА улучшить материальное положение своих семей, которым удастся иметь доход хотя бы в пределах минимального прожиточного уровня. Однако неурегулированная миграция может приводить к межэтническим конфликтам, как это произошло на западе Казахстана (Мангистауская область) между турецкими и казахстанскими рабочими осенью 2006 г. Поэтому Казахстану прежде всего необходимо упростить правила въезда и пребывания трудовых мигрантов на территории РК, введение которых обеспечит действенный механизм регулирования миграции и защитит правовой статус мигрантов. Вероятнее всего, все эти вопросы будут решаться в рамках миграционной концепции РК до 2015 года. К числу основных целей и задач миграционной концепции отнесены формирование в РК единой систематизированной и унифицированной нормативно-правовой базы регулирования миграции; проведение селективной политики в области привлечения иммигрантов с высоким образовательным, инновационным, финансовым и инвестиционным потенциалом. При этом вопросы образования, профессионализма, востребованности той или иной специальности, которой обладает мигрант, будут обязательно учитываться при включении в квоту востребованной рабочей силы в РК. Следовательно, эффективная миграционная политика тесно взаимосвязана с целями демографического и социально-экономического развития регионов РК и должна быть выдвинута в ранг ведущих приоритетов обеспечения национальной безопасности Казахстана.

С обретением независимости в России стал реализовываться принцип свободы передвижения и через практически открытые границы СНГ в РФ устремились миллионы людей в поисках работы. По данным ФМС РФ, в 2008 г. количество гастарбайтеров в России увеличится до 6 млн против квоты в 2 млн в 2007 г. Напомним, что с 15 января 2007 года в России изменилось миграционное законодательство: упрощены процедуры регистрации трудовых мигрантов, которым теперь достаточно поставить в известность ФМС и получить разрешение на работу, то есть РФ ввела у себя уведомительный характер регистрации трудовых мигрантов в отличие от Казахстана, где мигранты должны пройти регистрацию через своего работодателя. При этом очевидно, что для России проблема массовой миграции имеет многоаспектный характер. Одним из главных направлений деятельности миграционной политике в РФ должно стать определение квот, формируемых по заявкам региональных властей, на использование рабочей силы из стран Содружества. В РФ с апреля 2007 г. в соответствии с новыми правилами миграционного учета и приема на работу, российские власти ввели запрет на торговлю иностранцами в палатках и на рынках России. Такой же запрет на торгово-коммерческую деятельность иностранцами

гражданами введен и в Казахстане, это выражается в принятии моратория на выдачу лицензий на такого рода деятельность, но, к сожалению, количество граждан КНР и Кыргызстана, торгующих на вещевых рынках РК, не уменьшается. Согласно исследованиям российских экспертов, мигранты мало конкурируют с местными жителями по нескольким причинам. Во-первых, они работают там, где не хватает своих кадров. Во-вторых, те рабочие места, которые они занимают, – это по большей части неформальный труд, социально незащищенный, с низкой оплатой. В целом, Россия идет по пути других принимающих стран: постепенно складывается определенное разделение труда, выделяются ниши, которые «зарезервированы» для мигрантов, и со временем эта сегрегация на рынке труда только усугубится. Серьезной угрозы для большинства трудоспособных россиян мигранты не представляют: недостаток квалифицированных кадров таков, что рабочих мест хватит всем. В ином положении оказываются малоквалифицированные мигранты, работающие за мизерную плату, требующую невысокой квалификации для выполнения работ, непривлекательных для местных жителей. Это так называемая «3 D – работа»: опасная, грязная и трудная (Dangerous, Dirty, Difficult), рост на которую обусловлен спросом государства на иностранных работников, которые согласны на худшие условия труда, неприемлемые для местного населения. Утверждения, что мигранты – это источник преступности, наркотиков и терроризма неверны, так как криминальный бизнес интернационален и не связан с трудовой миграцией. Вместе с тем, де-факто меры, одобренные на уровне правительства РФ, в отношении введения запретов и ограничений на трудовую деятельность гастарбайтеров скорее всего окажутся недейственными и вызовут лишь рост коррупции и теневого сектора, что, в свою очередь, обесценит все лозунги российских властей о необходимости борьбы с нелегальной миграцией. Тем более, по прогнозам российских экспертов Центра по изучению проблем народонаселения до 2050 года Россия должна будет принимать до 500 тыс. мигрантов из-за недостаточности рабочих рук и демографической депопуляции населения РФ. Россия, переживающая демографический спад, действительно нуждается в дополнительных рабочих руках, в первую очередь это касается малочисленных регионов Сибири и Дальнего Востока. Между тем, основные потоки гастарбайтеров, по данным ФМС России, устремляются в Московский регион и другие крупные города РФ, которые и без того являются трудоизбыточными. Эта диспропорция должна измениться, так как, конкурируя с россиянами на рынке труда, востребованными чаще всего оказываются зарубежные гастарбайтеры, поскольку готовы работать на менее выгодных условиях, что создает социальную напряженность в России. Российские власти серьезно беспокоит ситуация постоянного роста некоренного населения, так как если эта цифра доходит до 20% от общей численности населения страны, иностранцы перестают ассимилироваться среди местных жителей и начинают создавать кланы, контролировать которые государству очень сложно. Влияние такой ситуации на политическую и социальную стабильность в стране можно оценить по недавним событиям в Германии и Франции. Как заявил президент РФ В.В. Путин: «Россия нуждается в притоке трудовых ресурсов, но там и тогда, где и когда это выгодно стране». Одним из главных направлений деятельности ФМС РФ должна стать правовая норма по миграции, предусматривающая многократное повышение материальной ответственности работодателя за нелегитимное использование труда нелегальных мигрантов. Очевидно, что их легализация послужит определенной гарантией от произвола работодателей и одновременно обеспечит немалые налоговые поступления в бюджет РФ, которые ежегодно недополучает порядка 8-9 млрд. долларов с доходов нелегальных мигрантов.

### Литература

- 1 Чапенко И. Движущие силы международной миграции населения //Мировая экономика и международные отношения. – 2007, №3.
- 2 Мукомель В. Миграционная политика России. Постсоветские контексты. М., 2005.

3 Дисенова М. Трудовая миграция в странах Центральной Азии //Экономические стратегии - Центральная Азия. – 2007, №3.

4 Садовская С. Миграция в Казахстане на рубеже XXI века: основные тенденции и перспективы. Алматы, 2001.

5 Базовый доклад о ситуации с правами человека в Республике Казахстан. Астана, 20 сентября 2007 года.

УДК: 314.74.

Е.Ю. Садовская  
(г.Алма-Ата, Республика Казахстан)

## СОВРЕМЕННАЯ КИТАЙСКАЯ МИГРАЦИЯ В КАЗАХСТАНЕ

Современное динамичное развитие Китая привлекает внимание политиков и ученых всего мира. В последние годы и в Казахстане уделяется значительное внимание изучению экономических и торговых отношений между двумя странами. Этого нельзя сказать о демографических, и в частности, миграционных процессах между Казахстаном и Китаем. Каким образом в Казахстане сказывается соседство «демографического гиганта», ускоряет ли оно миграцию в Казахстан и из Казахстана, каковы перспективы китайской миграции в республику?

В данной статье анализируются: основные причины миграций, эволюция основных видов и характеристики современных миграционных движений; освещаются проблемы и перспективы китайской миграции в Казахстане. Методологическую базу исследования составили данные государственной статистики, экспертных интервью, прикладных социологических исследований, проведенных под руководством автора в Казахстане в 2000-2007гг.

### Основные причины миграций между Казахстаном и Китаем

В 1990-2000-е годы миграция из Китая в Казахстан постоянно увеличивается и причина этого – в сложной совокупности факторов в стране исхода (Китай) и достижения (Казахстан). Экономические (включая положение на рынке труда), социально-демографические, географические, политико-правовые и исторические причины определяют основные векторы миграционных движений между двумя странами. Кратко обозначим основные причины миграционных движений между двумя странами.

Китайская Народная Республика - одна из стран с наиболее динамичными показателями экономического роста в мире. В последние годы Китай активно наращивает экономическое присутствие в республиках Центрально-Азиатского региона, и в частности, в Казахстане, где он занимает третье место по объему внешнеторгового оборота. Значительная часть поставок осуществляется по каналам «неорганизованной» или «народной» торговли (так ее называют в Казахстане и Китае, соответственно) индивидуальными предпринимателями обеих стран. По данным таможенных органов Казахстана внешний товарооборот двух стран составил в 2005 г. \$ 3,676 млн, а по данным Министерства коммерции КНР – \$ 6,810 млн, что включает «народную торговлю».

В последние годы растет потребность Китая в энергетических ресурсах, что повышает интерес Китая к использованию сырьевых ресурсов соседних стран – России и Казахстана. Самый крупный совместный казахстанско-китайский проект - строительство нефтепровода Кумколь - Атасу – Алашанькоу, в рамках которого в декабре 2005 г. осуществлено строительство участка трубопровода Атасу – Алашанькоу, на строительство которого привлекаются китайские специалисты и рабочие.

Развитие межгосударственных отношений и укрепление международно-правовой базы сотрудничества между двумя странами играет большую роль в увеличении миграционного обмена между Китаем и Казахстаном. Первое соглашение в этой области было подписано еще в годы перестройки между СССР и КНР, а в начале 1992 г. Республика

Казахстан и Китайская Народная Республика подписали двусторонние соглашения, в том числе о взаимных поездках граждан, предусматривающие безвизовый режим для владельцев всех видов паспортов [1]. Именно это соглашение способствовало интенсификации торговых миграций из Китая в Казахстан, в первую очередь приграничной торговли и «шоп-туризма», пик которых приходится на период 1989–1993 гг. Десятки тысяч мелких торговцев и предпринимателей из Китая приезжали в Казахстан, чтобы торговать китайскими товарами.

Демографические факторы играют и будут играть большую роль в миграциях между двумя странами. Китай имеет не только самое большое в мире население, но и обладает значительными трудовыми ресурсами, а значит и потенциалом мобильности рабочей силы. В 2004 г. в Китае родилось 15,9 млн человек, естественный прирост населения составил 7,6 млн человек. Согласно прогнозу ООН, население Китая составит в 2050 г. – 1 395,2 млн человек. Демографический и трудовой потенциал Китая и Казахстана различается в десятки раз. Так, общая численность населения Казахстана в 2005 г. – 15,1 млн человек, в этом же году родилось 278,9 тыс. человек, естественный прирост населения составил 121,8 тыс. человек. По прогнозу ООН, население Казахстана достигнет в 2025 г. – 15,4 млн человек и в 2050 г. – 13,9 млн человек [2].

В настоящее время Китай вступил в благоприятный период быстрого прироста численности населения в трудоспособном возрасте. По прогнозам китайских специалистов, в 2000–2015 гг. в трудоспособный возраст вступит примерно 190 млн человек, и таким образом, каждый год на рынок труда Китая будет выходить около 12 млн. человек, т.е., население, численность которого в полтора раза превышает все экономически активное население Казахстана (7,9 млн человек в 2005 г.). При сохранении нынешних темпов создания рабочих мест численность армии безработных только в городах может достичь 90–130 млн человек [3]. Избыток трудовых ресурсов и безработица являются мощным фактором внутренней и внешней миграции из Китая.

С другой стороны, «притягивающие» факторы в Казахстане, а именно, нехватка рабочей силы более всего стимулируют трудовую иммиграцию из других стран. В Казахстане демографические факторы, и в частности, последствия масштабных миграционных процессов 1990-х гг. оказывают влияние на рынок труда. За 1992-2006 гг. из республики выбыло более 3,1 млн человек, отрицательное сальдо миграции составило около 2,0 млн. человек (из общей численности населения – 16,5 млн человек). Среди выбывших 63 – 65 % составили группы трудоспособного возраста; около 45 % населения (старше 15 лет) – люди с высшим и средним специальным образованием. В связи с «утечкой умов» на рынке труда республики наблюдается нехватка высококвалифицированных специалистов в промышленности, сельском хозяйстве, сфере науки, образования, здравоохранения, других отраслях [4]. Экономическое оживление 2000-х гг. усилило потребность Казахстана в трудовых ресурсах, что привело к увеличению импорта иностранной рабочей силы, в том числе из Китая.

Существует еще один фактор – экономико-географический, а именно географическая близость и протяженные совместные границы двух стран: 1 782 км на западе КНР по Синьцзян-Уйгурскому Автономному Району (СУАР) и на востоке Казахстана – по Восточно-Казахстанской и Алматинской областям. СУАР также играет большую роль в торговых отношениях с Казахстаном, особенно в приграничной торговле.

Казахская диаспора в Китае является самой крупной зарубежной диаспорой и составляет 1,3 млн человек (2003). 99% казахов проживает в СУАР, и где их численность составляет около 7% всего населения этого района. Синьцзян – один из автономных районов Китая, где проживают национальные меньшинства, коренное население – уйгуры (45,6%). В то же время в Казахстане проживает уйгурская диаспора, которая составляет 1,5% всего населения республики (2005). Полиэтнический состав приграничных районов двух стран способствует развитию моделей миграционных движений, при которых территории проживания диаспоры в странах достижения становятся ареалами приема

мигрантов, и на основе «социальных» и «мигрантских сетей» стимулируют трансграничные миграции, приграничную торговлю, способствуют развитию малого бизнеса.

Большую роль в развитии миграций играет исторический фактор, который относится к многовековой истории отношений Китая, Российской империи и Советского Союза. Именно он определяет наличие потока репатриантов – этнических казахов, переселяющихся из Китая на постоянное место жительства в Казахстан в рамках государственной политики репатриации республики. Казахстан. Каковы основные виды миграционных перемещений в современный период?

### **Этапы развития и основные виды современных миграционных движений между Китаем и Казахстаном**

По мере развития казахстанско–китайского торгового и экономического сотрудничества (с конца 1980-х гг. по 2006 гг.) китайская миграция в республику увеличивается, что позволяет классифицировать китайскую миграцию по различным критериям.

Автор выделяет следующие этапы развития различных видов миграций, которые тесно связаны с диверсификацией отраслей экономики, в которых заняты китайские мигранты. Это прежде всего:

- торговая (с конца 1980–х, на протяжении 1990–х гг. и по настоящее время);
- энергетическая (с конца 1990–х–начала 2000–х гг.);
- строительная (с первой половины 2000–х гг.);
- транспортная (в средне- и долгосрочной перспективе)
- малый бизнес (китайский и совместный казахстанско–китайский), в т.ч. в сфере малого производства и обслуживания (на протяжении 1990–х гг. и по настоящее время).

Эволюция основных видов миграционных движений зависит от характера миграций, и в настоящее время включает:

- а) «коммерческую» (торговую, «челночную») миграцию,
- б) собственно трудовую (лицензированную и «нерегулируемую»),
- в) миграцию на постоянное место жительства, которая представлена преимущественно репатриацией этнических казахов из Китая в Казахстан.

#### **«Коммерческие миграции»**

Анализ китайских миграций по этапам их появления и развития в Казахстане показывает, что самыми первыми были *коммерческие миграции*. Особенность казахстанско–китайских коммерческих («челночных») миграций в Казахстане заключается в том, что это *двусторонний процесс*. Они начались в конце 1980–х гг. с массовых поездок китайских граждан в Казахстан, а в 1990–е гг., в период экономического кризиса дополнились встречным потоком казахстанских индивидуальных предпринимателей в Китай. Китай на протяжении всего периода с 1994 по 2006 гг. оставался среди стран вне СНГ одним из трех наиболее посещаемых.<sup>1</sup> Коммерческие миграции это наиболее массовидный тип трудовых миграций в 1990-х гг. не только в Казахстане, России, но и в других странах СНГ.<sup>2</sup>

#### **Трудовая иммиграция из Китая в Казахстан**

Следующий этап в развитии миграций между двумя странами это официальное привлечение иностранной рабочей силы в Казахстан, начавшееся в первой половине 1990–х гг., развитие малого китайского бизнеса в 1990-е гг. и распространение «нерегулируемой» миграции в республике в 2000–е гг.

Республика Казахстан привлекает иностранную рабочую силу (ИРС) с 1993 г. Динамика привлечения иностранной рабочей силы в Казахстан с 1993 по 2003 гг. в целом была невысокой, равно как и доля китайских работников. Совместные проекты Казахстана и Китая придали новый импульс в привлечении рабочей силы в Казахстан в начале 2000-х гг. За период 1993–2006 гг. число ежегодно привлекаемых работников из Китая увеличилось в 9 раз, а только за 2004–2006 гг. оно возросло в 3,4 раза, или с 1457 по 5008

человек. В 2006 г. доля китайской рабочей силы в Казахстане составила 12,2% от всей численности иностранных работников [7].

Региональная структура занятости китайских работников диверсифицируется: если в 1990–е гг. они были заняты преимущественно в г. Алма-Ате, Алма-Атинской и Актыубинской областях, то в 2000–е гг. регионами приема стали не только южный, но и западный регион и г. Астана. Рабочая сила представлена высококвалифицированными специалистами и рабочими различных специальностей и квалификаций.

Развитие китайского бизнеса в Казахстане происходит во многом схоже с проникновением и развитием бизнеса в других постсоветских странах, в частности, в России. По мнению некоторых российских экспертов, трудовая миграция из Китая является составляющей стратегии «глобальной экономической экспансии» Китая в целом и направлена на расширение и увеличение китайского бизнеса в зарубежных странах [8]. По мнению экспертов, китайская миграция в Казахстан не только способствует смягчению безработицы в самом Китае, она призвана создать условия для реализации доктрины «транснационального хозяйствования», когда китайская диаспора в странах достижения формируется в виде китайских землячеств и мелкого китайского бизнеса в целях экономической и геополитической экспансии Китая.

На основании экспертных интервью можно сделать предположение, что пока современная китайская миграция носит в основном временный характер и не направлена на переселение китайцев (ханьцев) на постоянное место жительства. Стратегия мелких и средних китайских предпринимателей в Казахстане – накопление первоначального капитала и возвращение на родину для расширения бизнеса или миграция на Запад. По наблюдениям, китайцы (ханьцы) нанимают на работу в основном этнических китайцев, поэтому с увеличением китайского и совместного бизнеса, будет увеличиваться занятость на них китайской рабочей силы.

Особое значение в распространении китайской миграции имеет не столько *законно привлекаемая* в страну китайская рабочая сила, которую осуществляют и контролируют государственные органы, сколько стихийный *нерегулируемый поток* трудовых мигрантов, который многократно превышает первый. Это те трудовые мигранты, которые законно въезжают в Казахстан, но затем используют все возможности для незаконного трудоустройства. Именно этот поток и создает проблемы на внутреннем рынке труда Казахстана, придает миграционным процессам характер неуправляемости, представляет угрозу безопасности республики, и поэтому нуждается в дальнейшем изучении и регулировании.

### ***Миграция на постоянное место жительства в Казахстан***

Еще один миграционный поток из КНР, начавшийся в первой половине 1990–х гг. – это переселение на постоянное место жительства в Казахстан. Основной поток представлен этническими казахами, которые переселяются в республику в рамках государственной миграционной политики репатриации этнических казахов (*оралманов*). В 1990-е гг. число репатриантов было невелико, но в первой половине 2000–х гг., в связи с улучшением экономической ситуации, число прибывших значительно возросло, в том числе из Китая. Этнический состав переселяющихся в Казахстан становится все более однородным: если в 1990–е гг. доля этнических казахов, переселившихся из Китая, составляла примерно две трети, то из прибывших в 2000-2006 (9 мес.) гг. из Китая 15 142 человек (по данным Агентства Республики Казахстан по статистике), 92,6% составили этнические казахи [9].

### **Проблемы и перспективы китайской миграции**

Общепризнано, что международная миграция – это глобальный процесс, но менее известно, какое влияние оказывает миграция на страны приема и исхода: социальную структуру, отношения, рынок труда и т.д. В настоящее время еще рано говорить о влиянии китайской миграции на этносоциальную структуру в Казахстане. Китайские мигранты пока не образуют в республике *автономных землячеств, чайна-таунов*, не возникает серьезных проблем с адаптацией китайских мигрантов прежде всего из-за временного

характера их пребывания в Казахстане. Вопреки опасениям, китайские мигранты не принимают в массовом порядке гражданство и не заключают смешанных браков с гражданами Казахстана – по данным МВД зафиксировано 74 случая за все годы суверенитета. Китайские работники трудолюбивы, законопослушны и не употребляют алкоголь.

В определенных аспектах китайская миграция нуждается в «демифологизации», в частности, по поводу мифа о происходящей «экспансии» китайцев в республику. В целом, сегодня ни Казахстан, ни Россия не являются наиболее привлекательными странами для мигрантов из Китая – большинство направляется в наиболее экономически развитые восточные регионы КНР или развитые западные страны. Наиболее интенсивная миграция характерна для приграничных с Китаем областей Казахстана и России. Прибывающие на постоянное место жительства в Казахстан представлены в основном этническими казахами, а не китайцами (ханьцами).

Это не значит, однако, что не существует проблем с китайской миграцией. Несмотря на сравнительно небольшую историю современных миграционных движений из Китая, в этой области накопилось немало проблем. Они возникают в связи со слабой регулируемостью потока рабочей силы из Китая, их незаконной занятостью вследствие слабой разработанности национального законодательства, отсутствия двусторонних договоренностей по поводу регулирования трудовой миграции. Таким образом, предупреждение проблем, связанных с внешней, или международной миграцией связано, в первую очередь, с решением внутренних проблем Казахстана.

В республике имеются китайские «торговые меньшинства», появившиеся в начале 1990-х гг., но их состав не постоянен, подвижен. Однако и существующие китайские сообщества, и сама миграция в целом, оказывают влияние на общественные, и в частности, межэтнические отношения в республике, о чем свидетельствует недавно проведенное под руководством автора социологическое исследование [10].

Что касается перспектив китайской миграции в Казахстане, то она имеет тенденцию к увеличению в средне- и долгосрочной перспективе. В кратко- и среднесрочной перспективе экономическое и торговое сотрудничество, существующие и будущие мегапроекты, например, строительство транзитной железной дороги через Казахстан в Европу, создание свободных экономических зон, например, в районе Международного торгового центра в приграничном Хоргосе и тому подобные, а также «социальные» и «мигрантские» между китайским (ханьским), казахским, уйгурским населением в странах исхода и диаспорами в странах достижения, будут формировать возрастающий поток мигрантов.

Китайская миграция ввиду новизны самого социального явления пока слабо изучена. Отсутствие, либо разрозненность данных требует дальнейших исследований и анализа, результаты которого должны составить информационную и аналитическую базу для выработки рекомендаций и принятия политических решений в области регулирования миграционных потоков между Китаем и Казахстаном.

1. Токаев К. Внешняя политика Казахстана в условиях глобализации – Алматы: АО “САК”, НП “ПИК GAUHAR”, 2000. с. 334
2. World Population 2002. UN Population Division, Department of Economic and Social Affairs <http://www.un.org/esa/population/publications/wpp.2002/WordPop2002/PDF>.
3. Китай: угрозы, риски, вызовы развитию/ Под ред. В.Михеева; Моск.ЦентрКарнеги. – М., 2005. – С.297-298.
4. Садовская Е. Ю. Миграция в Казахстане на рубеже XXI века..., с.19-20; Садовская Е. Миграционная ситуация в Республике Казахстан в 2005г. Аналитический обзор и рекомендации для Международной организации труда в России. Алма-Ата-Москва, 2005.
5. Садовская Е. Ю. Трудовые миграции казахстанских граждан в период суверенитета // Труд в Казахстане. – 2007 – № 5. – С. 17–25.
6. См. подробнее: Садовская Е.Ю. Трудовая миграция как средство адаптации...С. 39-89; См.

также: Трудовая миграция в СНГ: социальные и экономические эффекты / Отв. ред.: Ж. Зайончковская. – М., 2003.

7. По данным Министерства труда и социальной защиты Республики Казахстан, архивные данные и текущая статистика, 1991-2007 гг.

8. Гельбрас В. Китайское хуацяо – политика Пекина // Мировой опыт миграционной политики: ретроперспектива и новейшие тенденции/ Межд. организация по миграции. – Москва; Алма-Ата, 2004, с.326 – 344; Гельбрас В.Г. Китайская реальность в России. – М., “Муравей”, 2001 и др.

9. Архивные данные и данные текущего учета по миграции населения Республики Казахстан за 1991-2006 гг. Агенства Республики Казахстан по статистике. Алма-Ата, 2007. См.подробнее: Садовская Е.Ю. Китайская миграция в Казахстан. – Алма-Ата: 2007 (находится в производстве).

10. См. об этом: Садовская Е.Ю. китайские мигранты в Казахстане: отношение казахстанских граждан (по результатам социологического исследования)// ANALYTIC – 2007 – N 5, С. 20-28; Sadovskaya, Elena. Chinese Migration to Kazakhstan: the attitudes of Kazakhstani citizens toward Chinese migrants. Result of a sociological survey// Central Asian Affaires. – 2007 – N 3 – PP. 25-29; Sadovskaya, Elena. Chinese Migration to Kazakhstan: a Silk Road of Cooperation or a Thorny Road of Prejudice? Washington DC, 2007.

**УДК: 316.356.2**

**К.И. Осипов**  
(г. Кемерово, Российская федерация)

## **К СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫМ АСПЕКТАМ СОВРЕМЕННЫХ ПРОЦЕССОВ РАЗВИТИЯ СЕМЬИ У РЕЗИДЕНТНЫХ СЕЛЬСКИХ ГРУПП ШОРЦЕВ<sup>1</sup>**

Исследования в области текущих демографических процессов, включая сферу семейно-брачных отношений, в настоящее время становятся особенно актуальными и приобретают прикладную значимость. Это, прежде всего, вызвано кризисным состоянием демографической структуры российского общества и депопуляционной направленностью текущих воспроизводственных процессов. Наиболее отчетливо это видно на малочисленных этнических группах (коренных малочисленных народах), значительная часть которых по-прежнему связывает свои жизнеобеспечивающие функции с традиционным образом жизни и исконными формами экономической активности, часто вплотную связанные с исторически сложившимися потестатрными институтами.

В подобном контексте сфера семейно-брачных отношений зачастую играет значимую (а подчас и решающую роль) в вопросах сохранения основных черт изначального культурного облика этносов. В конечном итоге, сохранение традиционных культур коренных малочисленных народов нередко тесно связано с необходимостью целенаправленной поддержки семьи как основы свойственной им социальной структуры. Без предварительных научных исследований эта задача становится неразрешимой. Цель настоящей статьи заключается в отражении основных направлений современного состояния семейно-брачных отношений у резидентных сельских групп шорцев в контексте проблем сохранения этнокультурного наследия Таштагольского района. В работе обобщаются промежуточные результаты собственных полевых исследований автора, выполненных в рамках проекта «Этнологическая экспертиза эффективности опыта администрации Таштагольского района в решении проблем коренного населения Шорского национального парка», поддержанного Программой Организации Объединенных наций и Глобального экологического фонда «Сохранение биоразнообразия в Российской части Алтае-Саянского экорегиона», а также администрацией Кемеровской области.

Обследование в ходе экспедиционных работ сообщества в настоящее время в полной мере ощущают на себе последствия изменений, произошедших в стране за последние два десятилетия. Налицо, в частности, трансформации традиционных социальных институтов шорцев, в первую очередь затрагивающие семейную организацию сельских групп, проживающих в пределах Шорского национального парка.

Обращает на себя внимание высокий уровень смертности среди трудоспособных

возрастных групп. Часто это связано со значительными масштабами алкоголизма: высокой частоты достигают несчастные случаи с летальными исходами, возникающие на почве злоупотребления алкоголем в среде Шорского населения. В настоящее время проблема алкоголизма входит в число наиболее острых, и требует комплексного подхода к решению. Однако сам по себе алкоголизм как социальный феномен нередко существует в латентной форме. Это делает невозможной точную оценку проблемы. Имеющиеся у нас данные (материалы массовых экспертных опросов) позволяют лишь, в общем, говорить о высоком уровне алкоголизации среди автохтонного населения Горной Шории. Ближайшими последствиями широкого распространения алкоголизма среди шорцев являются снижение средней продолжительности жизни и проблема «созависимости». Как показали предварительные результаты полевых работ 2007 г., пьянство в шорских семьях зачастую имеет совместный характер: им нередко страдают все взрослые члены семьи обоих полов. Такая форма пьянства представляется наиболее социально опасной. К этому можно прибавить финансовые потери, которые приводят к снижению материального благополучия семьи. Таким образом, борьба с пьянством должна быть приоритетным направлением работы региональных властей в сфере национальных вопросов и не должна ограничиваться выпуском брошюр о вреде пьянства, тиражом не более 1000 экземпляров.<sup>3</sup>

Сегодня много говорится об экономических средствах преодоления демографического кризиса в нашей стране. Миссия жизнеобеспечения российского народа становится целеполагающей. Особую роль в стимулировании роста рождаемости в российских семьях отводят так называемому «материнскому капиталу» и расширению категорий лиц, имеющих право на получение пособия по уходу за ребенком. Но практика показывает, что материальная помощь не всегда дает ожидаемый эффект. Ведь зачастую социальные выплаты, которыми государство пытается стимулировать рождаемость, оказывается в руках не совсем благонадежных родителей и расходуется ими далеко «не по-детски». Таким образом, материальная помощь, оказываемая многодетным семьям, а также другим категориям, имеющим право на различные пособия, не может являться универсальным решением демографической проблемы в регионе. Конечно, никто не сомневается, что экономическая поддержка семьи очень важна, но вряд ли, возможно такими методами решить этнодемографические проблемы среди коренного населения, а также можно ли будет говорить не только о количественных изменениях, но и о качественном приросте населения. Большую роль в этом играет традиционный институт брака.

Особенностью современного брака у шорцев является его нестабильность. Тенденцией последнего времени в семейно-брачной сфере стало распространение альтернативных форм семейно-брачных отношений, и, в первую очередь, распространение нерегистрируемых сожительства и материнских семей. Такая нестабильность семьи, в свою очередь, приводит к потере культурных ориентиров у подрастающего поколения в частности, и утрате шорцами духовного наследия их предков в целом. Поэтому все попытки восстановления традиционной культуры шорцев, подобные тем, которые проводятся в рамках текущей национальной политики, в отсутствие адекватной поддержки семьи, на наш взгляд абсолютно бесперспективны.

В ходе еще предстоящих нам исследований предполагается проанализировать существующие модели семей, проживающих в сельской местности; рассмотреть те социально-экономические, политические и культурные преобразования, которые оказывают влияние на структуру семей, удаленных от активно обживаемых мест.

Результаты исследования, направленного на анализ динамических изменений структуры семьи, могут помочь выявить недостатки социальной политики, проводимой региональными органами власти, и скорректировать ее курс.

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке ПРООН/ГЭФ «Сохранение биоразнообразия в Российской части Алтае-Саянского экорегиона

<sup>2</sup> Трезвая жизнь - здоровый народ: алкоголизм и особенности его развития среди шорцев. – Таштагол, 2003.

## РОЖДАЕМОСТЬ В ТУВЕ: НАСТОЯЩЕЕ И БУДУЩЕЕ

Республика Тува расположена на юге Восточной Сибири. Располагаясь в самом центре азиатского материка, Тува граничит на севере и северо-западе с Красноярским краем и Республикой Хакасия, на северо-востоке – с Иркутской областью и Республикой Бурятия, на востоке и юге – с Монголией и на западе – с Республикой Алтай.

Столица республики – город Кызыл, с населением 108,3 тыс. человек. Другие крупные города – Ак-Довурак, Чадан. Городское население составляет 52 процента от общей численности населения республики.

На территории в 168,9 тыс. км<sup>2</sup> проживает 311,5 тыс. человек. По данным переписи 2002 г. численность населения республики составила 305,5 тыс. человек, что меньше по сравнению с данными переписи 1989 г. на 3 тыс. человек [1, С.8].

Тува – одна из немногих субъектов, где рождается людей больше, чем умирает. И в связи с этим в республике демографическая ситуация намного лучше, чем в соседних регионах, где нет естественного прироста.

Республику не минули все процессы, которые происходили в России и также во всем мире. В течение 13 лет в Туве такими же темпами, как и в России, в два раза, сократилась рождаемость. Разница лишь в том, что среднероссийский коэффициент рождаемости составлял в 2003 году 9,8 на 1000 жителей, а в Туве 18,4, т.е. почти в два раза больше [2]. Но этого недостаточно для расширенного воспроизводства населения республики. Такова была реакция семей на экономические трудности и социально-политическую нестабильность в обществе.

Рождаемость населения является одним из важнейших демографических процессов. От неё решающим образом зависит режим воспроизводства населения, она во многом определяет естественный прирост и динамику численности населения в целом.

В Туве, как и во всех регионах Сибири, включая её национальные автономии, за годы реформ существенно понизилась рождаемость: в 1,3 – 1,8 раза по сравнению с 1990 г. [3, с.29]. В республике в 2002 году число рождений составило 5727 ребёнка, в 2001 году – 4992, а в 1990 году – 8116. С 1990 года число рождений сократилось на 40%.

Среди коренной национальности также наблюдалось снижение числа рождений. В 2002 году родилось 4831 малышей коренной национальности против 6570 в 1990 году, 5194 – в 1992 году. Удельный же вес в общем количестве рождений лиц коренной национальности против 1990 году вырос на 4,2%, но остался на уровне 1992 года – 84%

Растёт число детей, у которых отец другой национальности – в 2002 году их число составило 1679 человек. В 1992 году их было 288, то есть увеличение более чем в 5,8 раза [3].

Сознательному ограничению рождаемости в значительной мере способствовало ухудшение социально-экономических условий, ухудшение ситуации в области занятости населения. Большое число новорожденных необходимо обеспечить надлежащим уходом, медицинским обслуживанием и полноценным питанием. В дальнейшем они должны получить соответствующее образование, профессиональную подготовку и рабочие места. Ситуация с рождаемостью осложнена из-за неблагополучия с брачностью: за 1993-2000 годы число ежегодно регистрируемых браков сократилось на 1791, или на 61%. С 2001 года положение несколько улучшилось. Количество регистрируемых браков в органах ЗАГС в сравнении с 2000 годом в 2002 году увеличилось на 511, или на 45% [4].

В республике после периода спада в годы реформ идёт процесс увеличения

рождаемости. В 2002 году родилось 5727 детей, это ниже, чем за 1990 год, на 30%, но выше, чем за 2001 год, на 14,3 процента [2]. Начавшийся новый подъём рождаемости сохранился до сих пор, и в 2006 году родилось 5950 детей, в 2007 году - 7446 детей соответственно [5]. За последние 5 лет показатель рождаемости увеличился на 2,7% (2002 г. – 18,0%). Повышение рождаемости было связано как с благоприятными сдвигами в половозрастном составе населения, так и с некоторым увеличением возрастных показателей рождаемости. Рост рождаемости в некоторой степени вызван повышением единовременного пособия женщинам, вставшим на учёт в женской консультации до 12 недель (дополнительно по беременности и родам), единовременного пособия при рождении каждого ребенка и ежемесячного пособия на период отпуска по уходу за ребёнком до достижения им 1,5 лет.

Проводимая политика Правительства РФ и Республики Тува по улучшению демографической ситуации способствует дальнейшему увеличению рождаемости. Так, за 2007 год она увеличилась по сравнению с 2006 годом на 24%, и показатель составил 23,9 на 1000 населения [1, с.80].

Уровень рождаемости сохраняет положительную динамику, а в 10 кожуунах (районах) из 17 показатели превысили среднереспубликанские.

Необходимо отметить, что к региональной особенности населения Тувы следует отнести сохранение высокого уровня рождаемости, что превышает среднероссийский показатель почти в 2 раза (РФ – 2005 г. – 10,2). Известно, что в Российской Федерации высокий уровень рождаемости наблюдается только в республиках Дагестан, Тува и Ингушетия.

В сельской местности республики по-прежнему сохраняется более высокий уровень рождаемости, чем в городской. В 2002 году рождаемость на селе в целом выросла на 14,0%. В 2006 году рождаемость в сельской местности выросла по сравнению с 2002 годом на 3,9% и составила 21,5 на 1000 сельских жителей, что выше, чем в городских поселениях на 25% (17,2) [2].

Суммарный коэффициент рождаемости (он показывает, какое число детей родила бы в среднем одна женщина на протяжении своей жизни в возрасте 15-49 лет при сохранении в каждом возрасте уровня рождаемости данного возраста) в республике составил 2,104 против 3,222 в 1990 году. По Российской Федерации, для сравнения, также наблюдается тенденция к снижению – 1,3222 против 1,887 в 1990 году. А для простого воспроизводства населения необходимо 2,15. Выше черты простого естественного воспроизводства уровень рождаемости в 2002 году зарегистрирован только в республике Дагестан (2,261) и в Туве.

Наиболее благоприятным возрастом воспроизводства принято считать 20-24 года. На долю женщин этой возрастной группы приходится до 34% ежегодно рождающихся детей.

Ещё одна существенная черта рождаемости в республике, как впрочем, и в целом по стране, это рост внебрачной рождаемости, что связано с распространением незарегистрированных брачных союзов. За 1989-2002 годы доля детей, рождённых вне зарегистрированного брака, выросла с 34,3% до 62%. В 2002 году вне зарегистрированного брака появилось на свет 3553 младенца, что составило 62% от общего числа родившихся, против 41% в 1992 году, что в сравнении со среднероссийским показателем выше в 2,1 раза [3]. В 2006 году число рождений вне брака увеличилось и составило в целом по республике – 67,8%, в городских поселениях – 63,8%, в сельских – 71,2%. Всего в этом году вне зарегистрированного брака появилось на свет 4033 младенца. Тува по уровню внебрачных рождений стоит на втором месте после Коми-Пермяцкого автономного округа.

Рост данного показателя можно объяснить тем, что за последние годы, особенно в сельской местности, многие семьи утратили постоянные источники доходов, выросла безработица, и пособие на детей для них является одним из основных доходов. Из 4033

младенцев, родившихся в незарегистрированном браке, в 2006 году на селе родилось 2292 ребенка (56,8% от внебрачных рождений). В том же году 2361 детей были зарегистрированы по заявлению только матери (58,5% от внебрачных рождений) [5].

Выше среднереспубликанского показателя внебрачная рождаемость зарегистрирована в 9 кожуунах. Максимальный показатель внебрачной рождаемости приходится на Тоджинский кожуун, где из 145 рождений 114 детей (78,6%) родились в незарегистрированном браке.

Более 70% от внебрачных рождений зарегистрированы у матерей-одиночек. Наибольшую распространённость внебрачные рождения (около 60%) имеют в самой молодой возрастной группе матерей (до 20 лет). За 2002 год женщины в возрасте 15-17 лет родили 170 малышей, что составляет 3% от всех новорожденных, что осталось на уровне 1992 года. В республике на 1000 женщин в возрасте 15-17 лет родилось 16,1 ребёнка, что выше, чем по Российской Федерации, в 1,6 раза. Более половины этих малышей родили сельские женщины. Это свидетельство того, что репродуктивное поведение все в меньшей степени оказывается связанным с брачностью. Если раньше социальный институт семьи концентрировал в себе такие формы поведения, как сексуальное, брачное и репродуктивное, то в настоящее время они существуют достаточно автономно друг от друга.

Стабильно выросло число разводов, не компенсируемых последующим вступлением в брак, наряду с ростом смертности, особенно мужчин в трудоспособном возрасте, способствует увеличению числа неполных семей. С 2000 года наблюдается рост числа разводов с 480 до 646 в 2002 году [6] и 552 развода в 2007 году [5]. Уровень брачности в республике (5,3 брака на 1000 населения) ниже, чем в других регионах России (7,1 брака на 1000 населения).

Таким образом, в Туве сохранилась относительно благополучная ситуация с рождаемостью. Но в то же время в республике наблюдаются тенденции снижения рождаемости, откладывания вступления в брак и рождения детей, изменения отношения к регистрации брака, нестабильности супружеских союзов, что является проявлениями негативных перемен, происходящих в социальном институте семьи: Снижается ценность пожизненного зарегистрированного брака с несколькими детьми.

В послании Президента России Федеральному Собранию от 10 мая 2006 года совершенно справедливо отмечено, что назрела острая необходимость создания в нашей стране «надлежащих условий и стимулов для рождаемости». Так называемый «материнский капитал» - пример конкретной федеральной программы, стимулирующей рождение детей, уже запущен с 1 января 2007 года. В то же время острота ситуации обуславливает необходимость действовать на этом направлении развития республики гораздо решительнее.

### Литература

1. Доклад Председателя Правительства Республики Тыва Кара-оола Ш.В. О результатах за 2007 год и основных направлениях деятельности на период до 2010 года. – Кызыл, 2007 г. – 152 с.
2. Государственный доклад «О демографической ситуации в Республике Тыва», утверждённый постановлением Правительства Республики Тыва от 21 ноября 2006 года №1326.
- 3.. Попков Ю.В., Костюк В.Г., Тугужекова В.Н. Этносы Сибири в условиях современных реформ (Социологическая экспертиза). – Новосибирск: Изд-во «Нонпарель», 2003. – 126 с.
4. Статистика органов ЗАГС и демографические процессы в Республике Тыва. - Кызыл, 2003 г.
5. Информация о мерах по улучшению демографической ситуации в Республике Тыва. – Текущий архив Комитета по реализации национальных проектов и стабилизации демографической ситуации Законодательной Платы Великого Хурала РТ. – Кызыл, 2008 г.
6. Сведения о регистрации записи актов гражданского состояния по Республике Тыва за период с 2000 по 2002 годы.- Кызыл, 2003 г.

## ХАКАСИЯ ПОСТСОВЕТСКАЯ: ЭТНИЧЕСКИЕ И МИГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ

Республика Хакасия расположена в Юго-Западной части Восточной Сибири в левобережной части бассейна реки Енисей, на территориях Саяно-Алтайского нагорья и Хакасско-Минусинской котловины. Площадь Хакасии — 61,9 тыс. кв. км. Протяженность с севера на юг — 460 км, с запада на восток ( в наиболее широкой части) – 200 км. На севере, востоке и юго-востоке Хакасия граничит с Красноярским краем, на юге — с Республикой Тыва, на юго-западе — с Республикой Алтай, на западе — с Кемеровской областью.

3 июля 1991 г. Хакасская автономная область преобразована в Республику Хакасия в составе Российской Федерации.

Хакасы — коренное население республики. Их численность составила в 1896г.- около 40 тыс., в 1914 г.- свыше 40 тыс., в 1917 г. – 46, 8 тыс., в 1926 г. – 45,9 тыс., в 1959 г. – 57 тыс., в 1979 г. – 69, 247 тыс., (1) в 1989 г. – всего 82 тыс., в Хакасии – 62, 9 тыс. хакасов (2). По переписи 2002 г. всего хакасов в России – 75,6 тыс., из них в Хакасии – 65, 4 тыс. (3).

Население Республики Хакасия на 01.01.2008 года составило 537,2 тыс. человек, в том числе городского – 381,8 тыс. человек (70%) (4). Численность населения республики после проведенной в 2002 г. переписи (546 072 чел.) сокращается. Вплоть до 1989 года население Хакасии формировалось, прежде всего за счет естественного прироста и значительного миграционного процесса. Так, за период с 1926 г. население Хакасии увеличилось почти в пять раз, (5) в то время, как по стране только в 2 раза. Всплеск миграции в Хакасию наблюдался в 1950-е-1960-е во время освоения целины и в 1970-е – в период формирования Саянского территориально-производственного комплекса и продолжался до середины 1980-х гг. Миграция в эти годы играла важную роль одного из источников формирования населения Хакасии. Так, по подсчетам исследователя В.А. Кышпанаква размеры ее положительного в целом сальдо в общем приросте населения за 1980-1985гг. составляли 46,4% (6).

Негативные тенденции явились причиной проводимых социально-экономических преобразований в обществе. Так, например, в Хакасии за годы реформ особенно сильно пострадало село, где практически была уничтожена сложившаяся социальная инфраструктура: разрушена сфера услуг, закрыты многие детские сады, в плачевном состоянии находятся многие сельские клубы и школы, что естественно сказалось на изменении настроения населения к пополнению семьи. Между тем, именно в селе проживает большая часть хакасов в начале 1990-х гг. - 64,4%, от общей численности (7). В последние годы продолжает сокращаться сельское население Ширинского, Боградского, Орджоникидзевского районов. Так, за период с 1990 по 2001 годы население Ширинского района сократилось на 5, 4 тыс. человек, Орджоникидзевского района — на 1,3 тыс., Боградского района — на 1, 4 тыс., Усть-Абаканского — на 1 тыс (8).

В 1990 г. естественный прирост хакасского населения составил 867 человек, этот показатель был гораздо выше, чем у других национальностей республики. В 1993-1994гг. хакасы перешли роковую нулевую отметку и начался процесс убыли коренного населения на фоне общероссийского процесса депопуляции.

Если в 1990 г. естественный прирост всего населения в республике на 1000 человек составил 4,7, а хакасов — 13,8 человек. В 1992 г. прирост составил только 0,5%, а в 1994 г. он был уже отрицательным: - 5,5 у всего населения, - 2,4 у хакасского. Правда, в 1995 г.

ситуация несколько улучшилась: у хакасов прирост составил + 0,06, а прирост всего населения республики оказался равным - 4,1.

В 1996 г. на 1000 хакасов родилось 162, умерло — 118, в 1997 г. соответственно 175 и 122 (9).

Однако в национальных районах положение оказалось сложнее. Если в Аскизском районе в 1985 г. численность хакасов увеличилась на 488 человек, то в 1995 — уменьшилась на 153, в 1996 — на 56 человек. В 1985г. в этом районе родилось 1097, в 1995 — только 572, в 1996 — 587 человек. В Таштыпском районе в 1992г. родилось у хакасов детей меньше, чем в 1986г. на 40%, в г. Абакане — на 23% (10).

На протяжении 1990-х гг. снижение рождаемости хакасов сопровождалось ростом общего коэффициента смертности. К 1993г. этот показатель подскочил почти в два раза, по сравнению с 1986г.

Следует отметить, что в начале 1990-х гг. Россия по детской смертности стояла на уровне стран третьего мира. В Хакасии — аналогично. Сложная ситуация была в 1992 г., когда в целом по Хакасии отмечалась высокая детская смертность, так в Таштыпском районе (29 детей на 1000 родившихся), Ширинском (24), Аскизском (23), г. Черногорске (22) (11).

По числу умерших детей в возрасте до 1 года (28,6 на 1000 родившихся в 1996 г.) Хакасия откатилась на уровень 60-х гг. (12).

Лучшее положение в городах связано не с большей рождаемостью, а с тем, что в результате миграций в городах оказалось относительно больше молодых людей детородного возраста.

Причины падения рождаемости понятны — нестабильность в стране отнюдь не способствует деторождению. А вот быстрый рост числа смертей требует тщательного изучения. По данным официальной статистики, растет смертность от сердечно-сосудистых заболеваний, несчастных случаев, отравлений, суицида. В 1996г. хакасы среди умерших от суицида составляли 66,7% от общего числа, умерших по этой причине.

Естественные ежегодные потери населения Хакасии превышают 2000 человек. И эти потери уже не могут компенсироваться за счет миграционного прироста.

Различия между возрастными структурами сельских и городских хакасов весьма существенны. В городе меньше доля стариков и детей, но значительно выше доля молодых людей в возрасте 20-35 лет, что является следствием миграции из сельской местности. Особенно много в городах девушек, которые мигрируют сюда активнее юношей.

Внутри Хакасии между отдельными районами существуют некоторые различия в воспроизводстве хакасов — в центральных и северных районах (это более урбанизированные районы) рождаемость ниже, а общий коэффициент смертности выше, чем в южных; доля стариков выше, а детей ниже, чем на юге (13). Однако, различие между территориальными группами хакасов менее значительны, чем в целом между хакасами и русскими.

В условиях демографической депрессии оптимистические перспективы на этот счет, очевидно, весьма туманны. Ведь малочисленные поколения конца 80-х - начала 90-х гг. приведут к падению рождаемости во втором десятилетии XXI века.

Демографическую ситуацию так же характеризует тенденция сокращения экономически активного населения и удельного веса занятых, несмотря на положительное сальдо миграции. Экономически активное население Хакасии в последние годы уменьшилось на 12,0 тыс. человек, а число занятых сократилось на 16,4 тысяч человек или на 7,5%.

Следует отметить, что высоким является уровень безработицы среди женщин, увеличивается число разводов. Неполные семьи в Хакасии на 1997 год, по нашим подсчетам, составляли 17% от общего числа семей, причем, как правило, они нуждаются в социальной поддержке. В сельских районах браки обычно крепче. Например, на этот же период в Аскизском районе неполных семей только 8,3%, но зато в Таштыпском —

30,3%.

С катастрофическим снижением уровня жизни произошел рост числа инфекционных заболеваний: вирусного гепатита, туберкулеза, чесотки. Падение нравственности привело к всплеску венерических заболеваний, причем 50% заболевших сифилисом — безработные.

На протяжении последних лет ХакНИИЯЛИ с институтом философии и права СО РАН (Ю.В. Попков) и институтом этнологии и антропологии РАН (З.В. Анайбан и Л.В. Остапенко) провели ряд исследований, связанных с адаптацией населения Хакасии к условиям современных реформ.

По итогам этих социологических исследований издано 6 монографий (14).

Результаты социологических исследований выявили проблемы, возникшие в ходе реформ и неоднозначно влияющие на условия жизни населения. За годы рыночных преобразований в экономике Хакасии произошли существенные изменения в отношении собственности, отраслевой структуре производства, в производстве различных товаров и услуг. Сложилась элементная рыночная инфраструктура. Однако в материальном производстве появились и негативные тенденции: экономический спад в ряде отраслей, снижение научно-технического уровня отдельных производств, ослабление межотраслевых экономических связей, натурализация сельскохозяйственного производства, старение основных фондов.

Последствия реформ негативно отразились на демографических процессах в республике, состоянии здоровья ее населения. Бедность, нестабильность в сфере труда и семейно-брачных отношений, хроническое недоедание, несбалансированный и бедный витаминами рацион питания, разрушение системы здравоохранения, рост алкоголизма, наркомании, психологических стрессов из-за жизненных неурядиц и другие негативные факторы подрывают здоровье и старшего, и младшего поколения. Снижается рождаемость и растет смертность, в том числе в младенческом возрасте. Значительно увеличилось число больных «болезнями социального неблагополучия» - туберкулезом (показатель заболеваемости этой болезнью в 2003 г. в Хакасии был в 2,6 раза выше, чем в среднем по России), сифилисом, наркоманией и др.

В ходе исследований подавляющее большинство респондентов, в том числе экспертов (как русских, так и хакасов), отмечали ухудшение показателей социально-экономического и духовного развития хакасского социума. Эксперты констатировали скрытую социальную напряженность в республике, которая не приобрела национальной окраски и проявляется в основном по линии «бедные и богатые».

Вместе с тем исследования середины 2000-х гг. свидетельствуют о некотором прогрессе в адаптации населения Хакасии к новым условиям, порожденным реформированием общества. Так, 23% респондентов-русских и 17% хакасов отметили, что они приспособились к рыночной экономике, а 31% русских и 29% хакасов считают, что не полностью приспособились к ней, но надеются, что это произойдет. Следовательно, около половины респондентов готовы адаптироваться к условиям трансформирующегося общества. Это — обнадеживающий результат, свидетельствующий о том, что население Хакасии стремится вписаться в новую жизнь, несмотря на ее трудности и проблемы.

Спад экономики, затяжной кризис привели к снижению жизненного уровня населения страны и особенно Сибирского региона. Это повлекло за собой сокращение численности населения Сибири. В последние годы отмечается процесс выезда населения из районов Севера и Сибири в европейскую часть страны.

Идет тенденция сокращения прироста населения Хакасии за счет миграции.

Так, за период с 1990 по 2000 гг. прирост населения Хакасии за счет миграции сократился с 33.193 до 18.834 (15).

Ежегодный прирост населения за счет миграции сократился почти в 2 раза. Миграционные процессы в Хакасии в начале XXI века не стали играть важную роль в формировании населения, как это наблюдалось во 2-ой половине XX в.

В миграционном процессе участвуют разные этнические группы, так в статистических материалах Госкомстата Республики Хакасия проходят представители различных национальностей. Их можно вычленить на 3 группы:

- народы и этнические группы РФ.;
- мигранты коренных национальностей стран СНГ;
- мигранты других стран.

Среди первой группы большая миграционная подвижность отмечается среди таких народов как: русские, хакасы, татары, тувинцы, чувашаи.

Во 2-ой группе — это украинцы, белорусы, азербайджанцы, армяне, узбеки, таджики.

В 3-ей: немцы, корейцы, поляки, китайцы.

Следует отметить, что наибольшую часть прибывших составляют выходцы из бывших союзных республик: Казахстана, Узбекистана, Украины и Киргизии. Например, в 2000 г. в Хакасию из стран СНГ прибыли 1172 человека (16). При этом доля мигрантов из вышеуказанных стран составила 83,5%.

Миграционный оборот со странами дальнего зарубежья характеризуется односторонним движением. В сложные 1990-е гг. усилился поток мигрантов из республики. Так, в 1997 г. в дальнее зарубежье из Хакасии выехало 643 человека, в том числе основная масса – в Германию (612 человек). 15 - в США. Прибыло же в республику 41 человек, в т.ч. из Германии – 3. В 2000 г. выбыло из Хакасии 686 человек (в Германию – 615 человек), приехало 51 человек (из Германии – 34) (17). Как видно, абсолютное большинство мигрантов составляют этнические немцы, уезжающие на постоянное место жительства в Германию. Возвращаются же те, кто по каким-либо причинам не прижились, не смогли адаптироваться к новым для себя условиям. География русских эмигрантов значительно шире. В 1997-2001 гг. 83,3% русских направлялись в Германию (в основном в составе немецко-русских семей). 9,7% - в США. 4,6% - в Израиль, 0,5% - в Австрию, 0,5% в Швецию и т.д. Среди выехавших в Израиль русские по численности в 4,9 раза превзошли евреев.

За период 1991-2000 гг. в Республике Хакасия зарегистрировано 2158 человек, получивших статус вынужденного переселенца. В 2004 г. их численность составила 496 человек (18).

Подавляющая часть вынужденных переселенцев (97,1 %) прибыла в республику из стран СНГ и Балтии. Наибольшее их количество (42,0%) до 1995 г. давал Таджикистан, где шла гражданская война. Основной поток вынужденных переселенцев пришелся на 1992-1993 гг., затем их число стало постепенно снижаться, а доля этой страны в общем числе переселенцев из бывших республик СССР сократилась с 65,5% в 1992 г. до 0 в 2001 г. В 1992-1993 гг. значительная часть вынужденных переселенцев прибывала в республику также из Грузии, Молдавии, Киргизии. В 1994 г. 42,6% вынужденных переселенцев прибыло из Казахстана и Узбекистана, нарастал приток из Киргизии.

С 1995 г. подавляющая часть вынужденных переселенцев прибывает в Хакасию из Казахстана, и в меньшей степени из Узбекистана, в то время как по другим странам СНГ и Балтии произошло заметное уменьшение этой категории мигрантов. В общем составе вынужденных переселенцев преобладают русские (78,9%). Значительную часть составляют хакасы (4,0%), украинцы и белорусы (4,1 %), татары (2,3%), армяне (1,5 %), таджики (1,0%).

В составе вынужденных мигрантов за период 1991-2001 гг. повышена доля детей (32,8%), 55,5% этого потока – женщины, трудоспособного возраста – 53,2%, старше трудоспособного возраста – 67,0%. За период с 1992 по 2001 гг. большая часть вынужденных переселенцев (79,4%) расселена по республике в городских поселениях.

Из других регионов России за период 1991-2001 гг. в Республику Хакасия прибыло 144,4 тыс. человек и выбыло 123, 3 тыс. человек.

Основную долю прибывших в Республику Хакасия в 1991-2001 гг. составили мигранты из районов Восточной Сибири: 80,8%. Примерно такая же доля и выбывших из

республики в районы Восточной Сибири: 81,9.

В эти годы в республике существенно возросла доля внутреннего оборота вследствие сокращения масштабов внешней миграции. Удельный вес внутрирегиональной миграции в совокупном миграционном обороте республики растет – с 40,5% в 1991 г. до 51,9% в 2001 г. За период 1997-2001 гг. положительные сальдо миграции имели: г. Черногорск, Алтайский, Бейский, Таптыгский и Усть-Абаканский районы.

В 1997-2001 гг. 53,7% мигрантов переехали из городских поселений республики в сельскую местность.

Национальный состав мигрантов в среднем на 70,9% состоит из русских. Хакасы менее активны к перемещениям. Численность хакасов за межпереписной период в Хакасии увеличилась на 2452 человека (с 62 969 человек в 1989 г. до 65421 человека в 2002 г.), численность хакасов в Российской Федерации уменьшилась – с 80328 человек в 1989 г. до 76000 человек в 2002 г. Увеличение численности хакасов в республике произошло за счет миграционного прироста, который за период с 1990 по 2002 гг. составил 3768 человек. (См.: таблицу 1).

Таблица 1\*

Миграционная подвижность хакасов в 1990-2002 гг.

Годы	Прибыло	Выбыло	Прирост (убыль)
1990	5009	4343	666
1991	4406	3777	629
1992	3871	3255	616
1993	3294	2949	415
1994	3039	2624	415
1995	3543	3276	267
1996	2925	2772	152
1997	2929	2761	168
1998	2605	2455	150
1999	2451	2279	172
2000	2354	2258	96
2001	1948	1879	69
2002	1632	1609	23

\* Таблица составлена на основании данных текущего архива Госкомстатистики Республики Хакасия.

Таким образом, анализ миграционного процесса за 1990-е – нач. 2000-х гг. показывает, что в структуре населения Хакасии произошли некоторые изменения, связанные с реформами и распадом СССР. Следует отметить, что степень адаптации населения Хакасии, особенно хакасов, происходит весьма медленно. Это связано с такими негативными процессами в обществе, как безработица, бедность, нищета, а также плохим социальным самочувствием этноса. К сожалению, в Хакасии имеет место распространение дезадаптивных проявлений, таких как алкоголизм, наркомания, суицид и др.

В этих условиях для достижения стабильной адаптации населения Хакасии необходимо прежде всего создание рабочих мест, особенно в сельской местности. Необходимы государственные программы, направленные на социально-экономическое возрождение села, улучшение материального положения всех слоев населения.

## Литература

1. История Хакасии с древнейших времен до 1917 г.-М., 1993, с.3
2. Тугужекова В.Н. Хакасский этнос на пороге XXI века.//Этносоциальные процессы в Сибири. Выпуск 3.-Новосибирск, 2000, с. 70.
3. Итоги переписи населения 2002 года. Книга 1. Национальный состав и владение языками, гражданство. Официальное издание.Т.4.-М.,2004, с. 17, 98.
4. Хакасия, 2008, 8 марта, с.11.
5. Подсчитано автором по итогам переписи 1989г. См.: Население России за 100 лет (1897-1997). Статистический сборник.-М., 1998, с. 52, 64, 65.
6. Кышпанаков В.А. Население Хакасии: 1917-1990гг. – Абакан, 1995, с. 221.
7. По итогам микропереписи населения. Данные из архивов Госкомстата Республики Хакасия.
8. Подсчитано на основании статистического сборника. Население Республики Хакасия. 1990-2000 годы.-Абакан, 2001, с.3.
9. Из текущего архива Госкомстата Республики Хакасия.
10. Там же.
11. Там же.
12. Население России за 100 лет (1897-1997), с. 134.
13. См.: Кривоногов В.П. Хакасы.-С. 16,17.
14. Анайбан З.В. Женщины Тувы и Хакасии в период российских реформ.-М., 2005; Гончарова Г.С., Савельев Л.Я. Семейно-брачные отношения у народов Сибири. Проблемы, тенденции, перспективы.-Новосибирск, 2004; Костюк В.Г., Попков Ю.В., Тугужекова В.Н. Проблема развития хакасского этноса в условиях российских реформ (социологическая экспертиза). Новосибирск, 2001; Попков Ю.В., Костюк В.Г., Тугужекова В.Н. Этноты Сибири в условиях современных реформ. Новосибирск, 2003; Постсоветская Хакасия: трансформационные процессы и этнорегиональные модели адаптации. /Ред. М.Н. Губогло, Л.В. Остапенко. – М., 2005. Южная Сибирь в эпоху перемен: адаптационные возможности населения. / Отв. ред. З.В. Анайбан. – М., 2007.
15. Подсчитано автором.
16. Экономика Республики Хакасия в 2000 г. Статистический сборник – Абакан, 2001, с. 52.
17. Там же, с. 52-53.
18. Из текущего архива Госкомстата Республики Хакасия.

УДК: 314.15

В.Г. Логинов  
(г.Екатеринбург, Российская Федерация)

## ОСОБЕННОСТИ ВОСПРОИЗВОДСТВА КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА – РЕГИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ<sup>1</sup>

В период между последней всесоюзной и первой всероссийской переписями населения произошли значительные изменения в численности коренных малочисленных народов Севера (КМНС), обусловленные, главным образом, увеличением числа этих народов с 26 до 40 г.г., а также искусственным приростом в результате смены национальности на коренную родившихся в этнически смешанных семьях.

Типичным регионом, где наиболее ярко проявился последний фактор, является Ханты-Мансийский автономный округ-Югра, наиболее динамично развивающийся субъект Федерации Российского Севера. Беспрецедентный рост (в 4,5 раза) численности населения автономного округа в 1970-е и 1980-е годы, связанный с промышленным и транспортным освоением его территории, повлиял на социально-экономическое развитие проживающих здесь коренных малочисленных народов.

Социальными последствиями данного процесса оказались изменения в естественном

воспроизводстве КМНС, вызванные снижением рождаемости, ростом смертности, увеличением миграционной подвижности, ассимиляции и метисации коренного населения.

Вплоть до начала 1990-х гг. численность, проживающих здесь народов, хантов, манси и ненцев оставалась стабильной, что обусловило на фоне быстрого роста населения округа, неуклонное снижение их доли в общей численности населения округа с 41% в 1920-е годы до 1,5% в 1989 г., в настоящее время (1.01.2008 г.) - 2%.

Наиболее значительные изменения в численности коренных народов автономного округа произошли в первой половине 1990-х годов, когда наблюдался быстрый рост их числа.

Увеличение численности аборигенного населения по районам округа в этот период было вызвано, главным образом, искусственными причинами, т.к. оно шло в результате смены национальности, в связи с льготами, которые получили представители коренных народов.

В целом изменения в социальной и хозяйственной деятельности КМНС, вызванные рядом факторов, оказали влияние на воспроизводство коренных малочисленных народов Севера (табл.1)

## Факторы, влияющие на воспроизводство КМНС

Факторы	Воздействие на процесс воспроизводства населения
Урбанизация	Рост городского населения у хантов и манси положительно повлиял на естественный прирост, благодаря снижению показателя смертности.
Миграция	Изменения в половозрастной структуре городского и сельского населения, увеличение доли молодых возрастов в городских поселениях, стимулирующих рост рождаемости и снижение по возрастной смертности, в сельской местности присущи обратные процессы.
Ассимиляция	Уменьшение численности коренного населения в результате приобщение к инациональной культуре в результате этнически смешанных браков или других причин.
Метисация	Увеличение численности аборигенов за счет метисного населения, отождествляющего себя с ними по национальному самосознанию.
Менталитет	Сохранение духовных установок предшествующих поколений позволяет сохранить тип воспроизводства населения, присущий данному народу. Для КМНС – это высокий уровень рождаемости, наличие многодетных семей. При сохранении этого и снижении уровня смертности идет процесс расширенного воспроизводства населения.
Рутины, привычки	Сохранение исторического опыта предшествующих поколений при привычном укладе жизни, который постоянно воспроизводится последующими поколениями. При традиционном образе жизни – простое воспроизводство население.
Половозрастная структура	Дисбаланс между полами нарушает процесс естественного воспроизводства коренного населения в сельской и городской местности в результате снижения потенциальной рождаемости из-за отсутствия партнера для брака с представителем коренной национальности (в основном для мужчин). Молодой медианный возраст коренного населения (около 23 лет) способствует росту рождаемости и снижению смертности (в результате низкой доли в населении лиц старше трудоспособного возраста).
Промышленное и транспортное освоение	Снижение численности населения из-за роста преждевременных смертей вследствие развития процессов ассимиляции и метисации, алкоголизации и маргинализации.
Трансформация экономических отношений	Спад производства в традиционных отраслях. Снижение уровня жизни и естественного прироста в результате снижения рождаемости и роста преждевременных смертей.
Адаптация	Стабилизация численности коренного населения в результате приспособления их к изменившимся условиям жизни.

Исторически сложившаяся система расселения коренных народов на территории округа за последнюю четверть XX века претерпела значительные изменения, обусловленные главным образом разработкой природных ресурсов. Это проявилось, прежде всего, в соотношении численности городского и сельского коренного населения, связанное с урбанизацией территории округа, которая вольно или невольно способствовала увеличению числа горожан среди титульных национальностей за счет миграции сельских жителей во вновь появившиеся города и рабочие поселки и преобразования отдельных сельских поселений в городские (табл.2).

## Динамика численности коренного населения

Показатели	1970 г.	1979 г.	1989 г.	2002 г.
Все население	18905	17375	18454	27022
Ханты	12222	11219	11892	17128
Манси	6684	6156	6562	9894
Городское	3247	4138	6429	11663
Ханты	1802	2303	3741	6798
Манси	1445	1835	2688	4865
Уд.вес городского, %	17,2	23,8	34,8	43,2
Ханты	14,7	20,5	31,5	39,7
Манси	21,6	29,8	41,0	49,2

Источник: Финно-угорские и самодийские народы России. Статсборник. – Сыктывкар: Территориальный орган Федеральной службы госстатистики по Республике Коми, 2006. - С.180.

В целом по округу доля городских жителей среди народов Севера в 1979 г. составила 24,1%; в 1989 г. - 34,6; в 2002 – 41,7; на начало 2005 г. - 42,5%.

Удельный вес городского населения значительно дифференцирован по отдельным административным единицам и национальностям (табл.3). Наиболее высок он в западной части автономного округа (Березовский и Кондинский районы), где в численном отношении преобладает мансийское население. Манси в свою очередь являются самым урбанизированным народом, почти половина их проживает в городах и поселках городского типа. Среди хантов доля городских жителей ниже на 10,4%, тем не менее, их численность превышает манси и ненцев вместе взятых.

Хантыйское население, в отличие от манси, больше половины которых сосредоточено в поселках городского типа (57,4%), проживает в основном в городах (67%), что обусловлено географией этих населенных пунктов, расположенных преимущественно в районах расселения народа ханты.

Таблица 3

## Численность КМНС Ханты-Мансийского автономного округа, перепись 2002 г., чел.

Муниципальные образования	Всего	В том числе		
		Ханты	Манси	Ненцы
<b>Города</b>	<b>6870</b>	<b>4563</b>	<b>2104</b>	<b>203</b>
В т.ч. Ханты-Мансийск	2920	2076	781	63
Нижневартовск	711	560	120	31
Сургут	879	617	218	44
Урай	796	78	704	14
<b>Муниципальные районы</b>	<b>21860</b>	<b>12934</b>	<b>7830</b>	<b>1096</b>
Уд.вес городского, %	23,5	17,3	35,6	11,4
В т.ч. Белоярский р-н*	2732	2348	160	224
Березовский р-н	5438	1485	3488	465
Уд.вес городского, %	32,8	49,6	27,9	15,7
Кондинский р-н	4610	1219	3370	21
Уд.вес городского, %	46,0	37,8	48,8	57,1
Нижневартовский р-н	2143	1856	45	242
Уд.вес городского, %	8,3	7,7	37,8	7,4
Октябрьский р-н	1939	1407	507	25
Уд.вес городского, %	24,0	29,4	8,7	32,0
Сургутский р-н	2844	2751	33	60
Уд.вес городского, %	14,5	14,8	9,1	3,3
Ханты-Мансийский р-н*	1607	1475	90	42
<b>Всего</b>	<b>28730</b>	<b>17497</b>	<b>9934</b>	<b>1299</b>
Уд.вес городского, %	41,7	38,8	49,2	25,2

\* Городское население отсутствует

Структура коренного населения и их соотношение по местам проживания представлены в табл.4.

Таблица 4

Структура коренного населения ХМАО-Югры по численности отдельных народов и по соотношению городских и сельских жителей, перепись 2002 г., %

Показатели	Всего	В том числе		
		Ханты	Манси	Ненцы
<b>Всего населения</b>				
Доля в численности населения, %	100,0	60,9	34,6	4,5
Уд.вес городского, %	41,7	38,8	49,2	25,2
Доля в численности населения, %	100,0	56,7	40,6	2,7
Уд.вес сельского населения	58,3	61,2	51,9	74,8
Доля в численности населения, %	100,0	63,9	30,3	5,8

Характерная для малочисленных народов Севера невысокая, по сравнению с другими народами, средняя продолжительность жизни в результате интенсивного промышленного освоения еще снизилась и оказалась на полтора десятка лет ниже, чем у их зарубежных соплеменников. Основной причиной ее снижения у коренных народов Севера было злоупотребление алкогольными напитками и, как следствие этого, рост числа преждевременных смертей в результате травматизма и несчастных случаев.

Так, во второй половине 1980-х гг. наметилась тенденции снижения коэффициента смертности среди малочисленных народов Ханты-Мансийского автономного округа в связи с антиалкогольной кампанией (минимальный уровень его составил 9,2 чел. на 1000 жит. в 1989 г.), в это же время наблюдался самый высокий естественный прирост КМНС – 23,8 промилле (табл.5). В 1990-е гг. темпы роста замедлились, и к 1994 г. коэффициент общей смертности возрос до 13,5 чел. на 1000 жит.

Таблица 5

Динамика демографических процессов в ХМАО-Югре, промилле

Годы	Уровень рождаемости		Уровень смертности		Младенческая смертность		Естественный прирост	
	Всего	КМНС	Всего	КМНС	Всего	КМНС	Всего	КМНС
1971-1975	22,2	31,6	6,5	17,0	н.д.	н.д.	15,7	14,6
1976-1980	21,8	25,8	6,1	14,9	н.д.	н.д.	15,7	10,9
1981-1985	25,4	31,1	5,6	15,8	н.д.	н.д.	19,8	15,3
1986-1990	21,2	34,7	3,9	10,9	18,2	30,7	17,3	23,8
1991-1995	12,0	21,7	6,3	12,2	20,7	36,7	5,7	9,5
1996-2000	11,0	18,2	6,5	12,4	12,5	30,7	4,5	5,8
2001-2005	13,44	19,8	6,94	11,8	8,04	19,0	6,5	8,0
2006 г.	13,8	22,0	6,8	9,9	7,4	15,1	7,0	12,1

Причины старые - рост числа преждевременных смертей из-за несчастных случаев, как правило, вследствие алкогольного опьянения. После относительной стабилизации уровня смертности в 1990-е гг. в последующее пятилетие наметилась тенденция к снижению ее уровня до 11,8 на 1000 жителей.

В связи с этим, смертность среди малочисленных народов значительно выше, чем в среднем по округу. Так, например, коэффициенты общей смертности по округу составляли в 1980-е гг. 4,8 промилле, среди КМНС - 12,5. В 1990-е, соответственно 6,4 и 12,3; в 2000-е гг. – 6,9 и 11,5 промилле. По-прежнему сохраняется высокий уровень детской смертности, который в отдельные годы от 1,7 и более раз превышал данный показатель в целом по округу. Во второй половине 1990-х и в 2000-е гг. уровень общей смертности на некоторых территориях округа превышал уровень рождаемости.

В территориальном разрезе в большинстве административных районов отчетливо

прослеживаются определенные тенденции в воспроизводстве коренного населения (табл.6). Это снижение уровня рождаемости и естественного прироста по сравнению со второй половиной 1980-х гг., с некоторым ростом этих показателей в настоящее время по сравнению с 1990-ми гг. Менее четко выражены изменения в уровне смертности, хотя в целом по автономному округу он несколько повысился.

Таблица 6

**Естественное движение населения (КМНС) ХМАО-Югры  
в разрезе административных районов, на 1000 чел.**

Муниципальные образования (районы)	Рождаемость			Общая смертность			Естественный прирост		
	В среднем за период								
	1986-1990	1991-1994	2001-2005	1986-1990	1991-1994	2001-2005	1986-1990	1991-1994	2001-2005
Белоярский	23,4	30,6	17,6	4,4	14,9	14,9	19,7	15,7	2,7
Березовский	35,6	24,9	16,4	13,5	15,6	14,9	22,1	9,3	1,5
Кондинский	43,7	22,6	18,4	9,4	8,0	8,7	34,3	14,6	9,7
Нефтеюганский	50,6	13,7	24,9	4,4	9,2	16,3	46,2	10,4	8,6
Нижневартовский	39,9	22,8	20,1	14,4	20,4	9,4	25,5	2,4	10,7
Октябрьский	21,5	16,4	18,2	11,8	8,9	10,3	9,7	7,5	7,9
Сургутский	34,5	23,3	20,2	11,4	12,7	13,5	23,1	10,6	6,7
Х.-Мансийский	28,7	20,7	10,0	10,7	9,8	10,2	18,0	10,9	-0,2
По округу	34,7	22,8	19,8	10,9	11,0	11,8	23,8	10,6	8,0

Источник. Рассчитано по данным Департамента здравоохранения ХМАО-Югры

Следует отметить более высокие показатели естественного прироста в городах Ханты-Мансийского автономного округа – Югры по сравнению с муниципальными районами. В отличие от районов он обусловлен здесь низким уровнем смертности т.к. показатели уровня рождаемости, за исключением гг.Ханты-Мансийска и Нефтеюганска, соответствовали таковым в районах (табл.7). Это связано с более высоким удельным весом молодого населения в городах и уровнем жизни населения.

Таблица 7

**Естественный прирост в разрезе отдельных городских МО, на 1000 чел.**

Муниципальные образования	Преобладающий народ (%)	Рождаемость	Смертность	Естествен. прирост
		В среднем 2001-2006		
г.Ханты-Мансийск	Ханты (71,1)	30,3	8,0	24,3
г. Нефтеюганск	Ханты (77,6)	26,4	5,8	20,8
г.Нижневартовск	Ханты (78,8)	18,9	4,2	14,7
г.Нягань	Ханты (76,5)	21,7	5,9	15,8
г.Сургут	Ханты (70,2)	17,9	5,7	12,2
г.Урай	Манси (91,9)	19,0	7,3	11,7
По округу		20,5	11,0	9,5

Источник. Данные Департамента здравоохранения ХМАО-Югры

Естественное воспроизводство населения имеет определенные различия у отдельных северных народов, связанные, на наш взгляд, с уровнями их урбанизированности, метисации, ментальности и других причин, в различной степени влияющих на данный процесс (табл.8).

Структура показателей естественного прироста у малочисленных народов Севера  
ХМАО-Югры, за 1999-2004 гг., %

Показатели	Всего	В том числе		
		Ханты	Манси	Ненцы
Доля в численности населения, %	100,0	60,9/ 100,0*	34,6/ 100,0	4,5/ 100,0
Уд.вес рождений, %	100,0	61,6/ 101,1	33,1/ 95,7	5,3/ 117,7
Уд.вес смертей, %	100,0	58,8/ 96,6	35,8/ 103,5	5,1/ 111,3,2
Доля в естественном приросте, %	100,0	66,8/ 109,7	27,5/ 79,5	5,7/ 126,7

\* Под чертой отношение доли показателей естественного прироста к доле численности отдельных народов

Так, по уровню рождаемости и естественному приросту (период 1999-2004 гг.) первое место занимали ненцы (уровни этих показателей у них превышал соответственно на 17,7 и 26,7% их долю в общей численности этих народов), среди которых лишь четверть проживает в городских поселениях, второе место – ханты. Самый низкий показатель уровня смертности имеют ханты, хотя данный показатель имеет менее тесную связь с названными выше процессами, т.к. на него оказывают влияние другие факторы: уровень жизни, доступность медицинского обслуживания и пр. Мансийское население, отличающееся более высокими уровнями урбанизированности и метисации (хотя влияние их не так однозначно)<sup>1</sup>, имело самые низкие показатели рождаемости и естественного прироста. В связи с этим его естественное воспроизводство идет медленнее, чем у хантов и ненцев.

Отличительной чертой половозрастной структуры национального населения округа является низкий удельный вес лиц старше трудоспособного возраста и высокая его величина у детей до 16 лет, в связи с этим доля трудоспособного населения в их среде значительно ниже, чем у пришлого населения. Соответственно и ниже доля занятых в народном хозяйстве (табл.9). Данная черта половозрастной структуры коренного населения обусловлена особенностью его воспроизводства, близкого к простому: относительно высоким уровнем рождаемости и высокой смертностью.

## Структура КМНС ХМАО-Югры по полу и возрасту, %

Все население			Городское население			Сельское население		
Оба пола	Муж.	Жен.	Оба пола	Муж.	Жен.	Оба пола	Муж.	Жен.
<i>Структура по полу, всего</i>								
100,0*	45,8	54,2	100,0	42,7	57,3	100,0	47,9	52,1
100,0	45,6	54,4		43,4	56,6	100,0	47,7	52,3
<i>Моложе трудоспособного возраста</i>								
100,0	50,5	49,5	100,0	50,3	49,7	100,0	50,6	49,4
100,0	51,5	48,5	100,0	51,6	48,4	100,0	51,5	48,5
<i>Трудоспособный возраст</i>								
100,0	45,3	54,7	100,0	40,9	59,1	100,0	48,5	51,5
100,0	44,4	55,6	100,0	41,0	59,0	100,0	47,9	52,1
<i>Старше трудоспособного возраста</i>								
100,0	25,0	75,0	100,0	20,9	79,1	100,0	27,1	72,9
100,0	26,8	73,2	100,0	23,8	76,4	100,0	28,4	71,6
<i>Структура по возрасту и полу</i>								
<i>Моложе трудоспособного возраста, по возрасту</i>								
35,3	38,8	37,2	32,1	37,7	27,8	37,4	39,6	35,4
35,6	40,3	31,7	34,5	40,9	29,5	36,8	39,7	34,1
<i>Трудоспособный возраст</i>								
58,3	57,6	58,8	61,8	59,3	63,7	55,9	56,6	55,3
56,6	55,2	57,8	58,1	54,9	60,6	55,1	55,4	54,8
<i>Старше трудоспособного возраста</i>								
6,4	3,6	9,0	6,1	3,0	8,5	6,7	3,8	9,4
7,8	4,5	10,5	7,4	4,2	9,9	8,1	4,9	11,1

\* Верхняя строка – ханты, нижняя строка - манси

Рассчитано: Финно-угорские и самодийские народы России. Статсборник. – Сыктывкар: Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Коми, 2006.- С.181, 183.

Сложившая половозрастная структура коренного населения имеет лишь незначительные различия у хантов и манси, обусловленные их уровнями урбанизированности и некоторыми особенностями естественного воспроизводства населения (как уже было сказано выше более высокий уровень рождаемости хантов по сравнению с манси).

В связи с освоением территории округа, наряду с сокращением числа мелких деревень и поселков, выросли новые города и рабочие поселки (14 городов и 16 рабочих поселков). Они вместе с крупными сельскими населенными пунктами стали местами прибытия мигрантов из других районов страны, так как коренное население в силу своей малочисленности и отсутствия необходимой квалификации не в состоянии было занимать вновь создаваемые рабочие места. Появление молодых холостых мужчин в районах проживания малочисленных народов Севера способствовало росту числа смешанных семей, т.к. девушки коренной национальности предпочитали и предпочитают брак с молодыми людьми другой национальности.

В настоящее время в поселках, где совместно проживают коренное и пришлое население, удельный вес смешанных семей составляет до половины и выше от общего числа семей малочисленных народов Севера, проживающих в данном пункте. Последнее является одной из причин увеличения численности народов Севера в настоящее время.

Молодое поколение, появившееся в результате смешанных браков, в связи с их изменившейся генетической предрасположенностью<sup>1</sup>, как правило, лучше адаптируется к нетрадиционным отраслям и имеет более высокий общеобразовательный уровень, чем их сверстники из однонациональных семей.

Рост числа смешанных браков создает прецедент увеличения числа одиноких мужчин коренной национальности, главным образом, в рабочих поселках, т.к. в результате смешанных браков они не могут найти себе партнершу в этих населенных пунктах.

Таким образом, увеличение смешанных браков оказывает влияние на общую численность коренных народов Севера, так как, с одной стороны, подрастающее поколение по существу уже не относится к этой этнической группе, а с другой стороны, увеличивается прослойка одиночек, не участвующих в процессе воспроизводства коренного населения.

Этот процесс охватил всю территорию проживания народов Севера, различия наблюдаются только в его интенсивности. В настоящее время этнически чистыми остаются только семьи кочевого населения и немногочисленных мононациональных поселений, главным образом на территории Сургутского района. В связи с увеличением контактов с другими народами нашей страны, ростом культурного и образовательного уровня подрастающего поколения эти процессы имеют тенденцию к расширению.

В результате данного процесса произошел размыв этнической целостности коренных народов, так как значительная часть их представителей (от 17,4 до 28,4% от общей численности) до этого времени не отождествляла себя таковыми. О высоком уровне метисации коренного населения свидетельствуют данные статистики. За период 1999-2004 гг. 67,7% детей родились в семьях, где отец был представителем другой национальности.

Сокращение зон жизнедеятельности коренных народов в связи с промышленным и транспортным освоением обусловили интенсивность *миграционных процессов* у северян, которые протекают неодинаково у различных народов и определяются, в основном, экономической ситуацией и субъективными установками.

Для народов Севера исторически сложившейся формой миграции является передвижение кочевого населения, связанное с такой традиционной отраслью, как оленеводство. Кочующее население является наиболее мобильной частью коренных жителей при контакте с пришлым, оно, как правило, покидает родовые угодья и уходит в районы, еще не затронутые промышленным освоением. Однако на общую численность коренных жителей кочующее население не оказывает влияния, так как это внутренний вид миграции, происходящий в районах проживания народов Севера. Основные направления внешней миграции малочисленных народов связаны с выездом на учебу, призывом в армию, выездом на работу за пределы районов их проживания. В отличие от внутренней миграции, не связанной с изменением социального статуса, при внешних миграциях меняется социальный статус мигранта. Благодаря внешней миграции отдельные представители малочисленных народов приобщаются к современному производству и современному образу жизни, т.е. происходит их естественная адаптация к изменившимся условиям. В этом положительная сторона внешних миграций.

Отрицательной стороной миграционных процессов является то, что зачастую они идут в принудительном порядке, когда под влиянием промышленного освоения представителям малочисленных народов или нужно приспособиться к нетрадиционным отраслям, или покинуть свои родовые угодья в поисках новых, еще не затронутых освоением мест. В первом случае ухудшается социальное и материальное положение представителей малочисленных народов, так как они оказываются на низших ступенях социальной и производственной иерархической лестницы в силу отсутствия профессиональной подготовки. Во втором случае, при сохранении прежнего социального статуса мигранта, также происходит ухудшение его материального положения вследствие уничтожения природной основы для традиционных отраслей, а при смене прежних родовых угодий их жизнедеятельность протекает в менее богатых по продуктивности биоценозах.

Возросшая адаптационная способность к изменившимся условиям позволила стабилизировать и снизить уровень смертности, вследствие чего повысился естественный прирост и возросла общая численность северян. Прирост населения был значительно

дифференцирован по отдельным народам и территориям.

На перспективную численность коренного населения округа окажет влияние имеющий место в настоящее время режим его воспроизводства: высокий уровень общей смертности и уровень рождаемости. На изменение последнего будет оказывать влияние, сложившаяся в предшествующий период времени половозрастная структура населения, главным образом, число женщин в наиболее активном детородном возрасте (20-29 лет). Высокий уровень рождаемости среди коренного населения в 1980-е годы в ближайшее десятилетие обусловит увеличение числа женщин в этой возрастной группе, что будет способствовать росту рождаемости. В случае сохранения тенденции высокой смертности по причине несчастных случаев сохранится высокий уровень общей смертности, что позволит обеспечить в перспективе только простое воспроизводство населения.

### *Литература*

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках интеграционного проекта УрО и СО РАН.

Оказывает влияние также особенность ментальности двух самых групп этого народа – сосвинских и кондинских манси. Для первых характерен невысокий уровень урбанизированности (28%) и более низкий коэффициент метисации (отношение искусственного прироста к общей численности коренного населения) - 21,6%, для вторых эти показатели составляли соответственно 55,6 и 28,4%.

<sup>3</sup> Удалова И.В. Социокультурная адаптация в механизме сохранения и развития народов Севера (на примере Ханты-Мансийского АО). /Этносоциальные процессы в Сибири: тематический сборник. - Новосибирск, 2004. – Вып.6. – с.139.

**УДК: 316.37**

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

## **ЭТНИЧЕСКАЯ КОМПОНЕНТА В ФОРМИРОВАНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА СИБИРИ<sup>1</sup>**

Как показывают многочисленные исследования, этническая компонента становится фундаментальной переменной, которая определяет систему общественного неравенства, может иерархизировать социальные отношения, и является тем самым стратификационной категорией. Этническая дифференциация характерна и для всех процессов воспроизводства и формирования человеческого потенциала на уровне региона. Группировка населения по национальному составу дает более надежные основания и имеет более высокую прогностическую значимость при оценке человеческого потенциала, чем традиционно используемая группировка по административно-территориальному делению. С этих позиций очень важным является анализ этносоциальных показателей воспроизводства и формирования народонаселения.

*Цель данной статьи* – используя ориентацию на диаспоральные характеристики регионального сообщества, выявить общее и особенное в этносоциальных параметрах сложившегося к настоящему времени человеческого потенциала Сибирского федерального округа. Реализация этой цели предполагает выделение социально-демографических индикаторов, которые бы обеспечили сопоставимость результатов и возможность проведения сравнительного анализа отдельных составляющих человеческого потенциала различных этносов.

Поскольку демографические и социально-экономические данные в национальном разрезе предоставляются исключительно данными переписей населения, в основу анализа положены материалы Всероссийской переписи населения 2002 г., предоставляемые федеральной службой государственной статистики, а также данные предыдущих переписей

населения.

При характеристике динамики человеческого потенциала Сибирского федерального округа, в качестве индикаторов, исходя из возможностей информационной базы, рассматриваются: *численность и половозрастная структура населения, рождаемость, уровень образования и источники средств существования населения.*

Знание данных о половозрастной структуре позволяет определить такие важнейшие характеристики, как прогрессивность возрастной структуры и демографическая нагрузка на экономически активное население по национальному признаку, соотношение мужского и женского населения в этническом сообществе, средний возраст населения (поколения). Эти данные, в свою очередь, характеризуют сформированный тип воспроизводства (прогрессивный, стационарный или регрессивный), а также потенциальные возможности демографического воспроизводства и устойчивость этнического сообщества на данной территории. Индикатор «рождаемость» позволяет описать одну из важнейших составляющих воспроизводства - процесс замены одного поколения другим. Характеризуя процесс изменения населения за счет рождений, этот индикатор показывает, какой «вклад» в процесс возобновления поколения вносят отдельные возрастные группы фертильного контингента женщин того или иного этнического сообщества.

Среди важнейших факторов, формирующих человеческий потенциал народонаселения, очень важны такие социально-экономические характеристики, как образовательный и общекультурный уровень, благосостояние, степень урбанизации, вид занятий той или иной национальной группы. Только во взаимосвязи с этими факторами этническая принадлежность оказывает влияние на процессы воспроизводства и формирования человеческого потенциала этнических групп.

Современные этносоциальные процессы Сибири соединяют в своем развитии тенденции дифференциации, культурного и политического самоопределения этносов, с одной стороны, и интеграции с возможной нивелировкой различий, с другой. Облик каждого из народов Сибири имеет как специфические, так и общие черты, что является показателем исторически сложившейся мозаичности и одновременно отражает общую тенденцию модернизации общества. Процессы интеграции, получившие развитие в рамках многонационального сообщества, опираются на исторический опыт, сохранение культурного многообразия и традиции толерантности. Эти факторы определяют перспективу в развитии человеческого потенциала региона.

В ходе освоения региона на протяжении нескольких столетий изменялся состав населяющих его этносов и их соотношение. К началу XXI в. первую десятку в этнической структуре СФО входят (в порядке убывания) *русские, украинцы, немцы, татары, казахи, белорусы, азербайджанцы, армяне, чуваш и мордва*, составляющие 94,1 % населения СФО. Этносоциальный облик каждого из этих народов имеет как специфические, так и общие черты.

*Численность и половозрастная структура населения.* К началу 1990-х гг. численность всех этнических сообществ в регионе, кроме украинцев и мордвы, начиная с переписи 1939 г., планомерно росла (табл. 1), они наращивали свой демографический и трудовой потенциал.

## Динамика численности народонаселения СФО, 1939-2002 гг.

Диаспоры СФО	1939 г.	1959 г.	1979 г.	1989 г.	1989 г. в % к 1939г.	2002 г.	2002 г. в % к 1989 г.
Русские	11804,3	13972,9	16662,3	18152,6	153,8	17530,9	96,6
Украинцы	646,8	647,8	534,2	603,1	93,2	373,1	61,9
Немцы	109,1	491,3	438,1	453,2	415,4	308,7	68,1
Татары	246,2	250,5	281,5	288,8	117,3	252,6	87,5
Казахи	105,6	103,8	101,4	124,4	117,8	123,9	99,6
Белорусы	109,2	120,1	122,3	138,8	127,1	82,4	59,4
Чуваши	79,6	92,7	93,7	91,0	114,3	62,2	68,4
Азербайджанцы	1,2	4,8	10,2	33,2	28 раз	60,7	182,8
Армяне	3,0	7,8	11,1	24,5	8 раз	60,3	246,1
Мордва	133,9	87,0	60,2	56,3	42,0	33,2	59,0
СФО всего	12707	16632	19228	21077	165,9	20063	95,2
РФ всего	117534	129941	137410	147022	125,1	145167	98,7

Начиная с 1991 г., Россию, в том числе СФО, «захлестнули» широкомасштабные миграционные процессы, вызванные политическими и социально-экономическими преобразованиями на постсоветском пространстве, что не могло не повлиять на количественные и качественные характеристики этнодемографической структуры СФО. В результате процессов суверенизации постсоветского пространства начался приток русскоязычного населения в Россию из стран СНГ. Одновременно в 1990-е гг. в СФО, как и в России в целом, стал очевиден «западный дрейф» миграции, наметившийся двумя десятилетиями раньше. Страны СНГ, Россию и Сибирь покидали представители европейских диаспор, прежде всего немцы и евреи. Выезд немцев из России и Сибири в Германию был наиболее интенсивным в середине 1990-х гг. За неполное десятилетие 1991-2000 гг. РФ покинуло более полутора миллионов немцев. Если в 1979 г. доля немецкого населения составила 0,78% населения РФ, то в 1989 – 0,57%, а в 1994 – 0,54%.

Обретение статуса независимых государств бывшими республиками СССР, а также обретение суверенности республиками в составе РФ, активизировало выезд из страны представителей титульных этносов на историческую родину. В результате в СФО значительно сократилась численность украинцев, белорусов, татар, чувашей, мордвы. Помимо социально-политических факторов изменение численности этнических сообществ СФО было вызвано сменой идентичности с указанием при переписи 2002 г. принадлежности к доминирующему русскому этносу.

Компенсация демографических потерь СФО в этот период осуществлялась исключительно за счет населения государств СНГ. За 1989 - 2002 гг. при снижении численности населения страны на 1,3% в округе убыль населения составила около 5%. При этом численность русских, несмотря на значительный их прирост за счет мигрантов из стран СНГ, уменьшилась на 3,4%. Численность украинцев сократилась на 38 %, немцев на 32%, татар на 12,5%, белорусов на 40,6%, чувашей на 31,6%, мордвы на 41%. Несущественно сократилось лишь численность казахов (табл. 1). Одновременно нарастающими темпами в СФО шло увеличение численности народов, проживающих в основном за пределами РФ – таких, как азербайджанцы – в 50 раз и армяне – в 20 раз (за период 1939 – 2002 гг.). Однако, прирост их численности не смог компенсировать убыль населения СФО.

При описании различий половозрастной структуры населения очень важным является рассмотрение соотношения доли детей и доли граждан старше трудоспособного возраста в общей численности населения, поскольку эти данные характеризуют тип сменяемости поколений и описывает степень прогрессивности возрастной структуры.

По итогам переписи населения 2002 г. самая высокая доля детей и подростков (34,7%) и самая низкая доля населения пенсионного возраста (1,2%) была у азербайджанцев (рис. 1). Высока доля детей также у казахов (27,7 %) и низка доля населения пенсионного (8,9%). Такие показатели характеризуют их возрастную структуру как самую молодую и прогрессивную. Коэффициент прогрессивности у азербайджанцев составляет 29, а у казахов около 3, в то время как немецкая и татарская диаспоры характеризуются регрессивной структурой, когда замещение старого поколения молодым осуществляется только на 60-70%. Коэффициент прогрессивности возрастной структуры украинского населения, составляет всего 0,18, чувашского 0,16, белорусского 0,10, а мордовского 0,04. По данным переписи населения в 2002 г. доля детей и подростков в общей численности этих этнических групп колеблется от 5,9% (украинцы) до 2,1% (мордва), а доля населения пенсионного возраста от 31,6% (чувашаи) до 50,9% (мордва). В сельской местности округа пенсионеры составляли еще более высокую долю – от 33% (чувашаи) до 53,0% (мордва). Эти данные, а также высокий средний возраст – от 47 лет (чувашаи) до 57 лет (мордва) - характеризует население этих этнических групп СФО как старое, не способное к воспроизводству и наращиванию своего демографического потенциала.

Возрастная структура русских в СФО выглядит несколько лучше, чем по РФ в целом: доля детей и подростков здесь составляет 19,6%, а доля населения пенсионного возраста 18,1%, (в России 18,1% и 17,7%, соответственно). При этом в сельской местности русское население СФО имеет более высокий, чем в городе, удельный вес детей и подростков - 22,9%. Эти данные характеризуют возрастную структуру русского населения округа как стационарную, но при благоприятных условиях существуют реальные предпосылки роста демографического потенциала этой этнической группы.

Население трудоспособного возраста среди рассматриваемых этносов составляет преимущественно 60 – 64% всего населения, при этом в городском населении доля его значительно выше, чем в сельском. Исключение составляют белорусы и мордва, у которых доля населения трудоспособного возраста гораздо ниже среднего (62,3%) по округу уровня и составляет 54,5% и 47,0% соответственно. Наибольший процент трудоспособного населения зафиксирован у татар, наименьший - у мордвы.

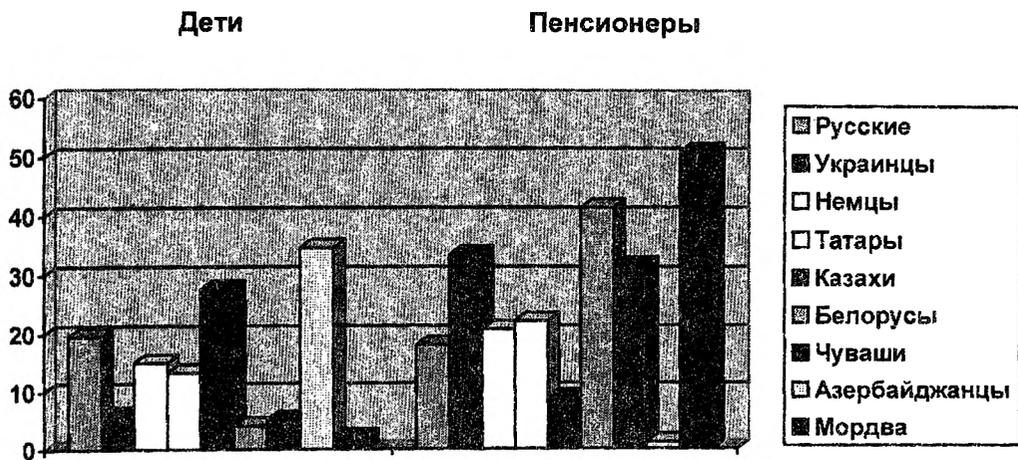


Рисунок 1. Доля детей и пенсионеров в возрастной структуре населения отдельных национальностей СФО, 2002 г., (%).

Сложившиеся особенности возрастной структуры отдельных этнических сообществ сформировали различия и в таком показателе, как демографическая нагрузка на трудоспособное население. Этот показатель является не только важнейшей демографической, но и социально-экономической характеристикой структуры общества.

Очень высокий показатель демографической нагрузки у мордвы – 1128 и белорусов - 835 чел. на 1000 населения трудоспособного возраста. Среди остальных национальностей

разрыв не столь существенен: наиболее высокий показатель демографической нагрузки у украинцев - 651 чел. на 1000 населения трудоспособного возраста, а самый низкий у татар - 550. При этом демографическая нагрузка в селе значительно выше, чем в городе у всех рассматриваемых этносов, что характеризует более низкий трудовой потенциал села по сравнению с городом.

Что касается соотношения мужчин и женщин в общей структуре населения, то у всех рассматриваемых этносов, кроме казахов и азербайджанцев, численность женщин превышала численность мужчин. Особенно эти различия велики у мордвы - 11, а также у русского и чувашского населения - 7-8 проц. пункта. Разрыв между численностью женщин и мужчин остальных этнических сообществ не столь существенен: среди татар, украинцев и белорусов он составляет по 4 - 5, а среди немцев - 3 проц. пункта. Такая диспропорция складывается за счет населения пенсионного возраста, где численность женщин существенно выше, чем мужчин (в 2, 2 раза у русского населения, в 2 раза у татар, в 1,6 - 1,7 раза у немцев и украинцев и т.д.) и является следствием высоких показателей смертности и низкой продолжительности жизни мужчин. У казахов численность женщин практически не отличалась от численности мужчин, хотя в группе пенсионного возраста численность женщин в процентном измерении в 1,5 раза больше, чем мужчин. Азербайджанцы являются единственным этносом, у которого численность мужчин превосходит численность женщин, причем эти различия значительны: численность мужчин в полтора раза превосходит численность женщин, что определяется особенностями структуры миграционных потоков этноса.

*Рождаемость.* Анализ относительных показателей рождаемости народонаселения СФО показал, что среди первых пяти<sup>1</sup> рассматриваемых этносов самый низкий показатель у русских - 1446 детей, а самый высокий у казахов - 2142 ребенка на 1000 женщин. У остальных национальных групп данный показатель находился на уровне 1800 - 1900 детей на 1000 женщин. Таким образом, простой тип воспроизводства реализуется только у казахов, остальные этнические сообщества имеют суженный тип воспроизводства населения, а у русского населения сложившийся к настоящему времени уровень рождаемости только на 70% обеспечивает уровень простого воспроизводства. Динамические сдвиги в уровне рождаемости проявляются в выравнивании показателя рождаемости среди диаспор при общей тенденции его сокращения для различных поколений (когорт) женщин. Так, для когорты женщин, которым в 2002 г. было 60 лет и больше, среднее число рожденных ими детей за весь репродуктивный период (в расчете на одну женщину) составляло в СФО 2,3 ребенка (в РФ - 1,9 детей). Этот показатель характеризует расширенный тип воспроизводства. Для когорты женщин в возрасте от 40 лет его величина уменьшилась до 1,9 детей (в РФ - 1,7 детей), что соответствует суженному типу воспроизводства. При переходе от старших возрастных групп к младшим уменьшается общее число рождений на 1000 женщин (рис. 2), и все более уменьшаются различия по уровню рождаемости между различными этническими сообществами. Например, если для возрастной группы женщин старше 70 лет максимальный разброс среднего числа рождений составлял 2,4 раза (казахи и русские), то для группы 20 - 29 лет - 1,06 раза (украинцы и русские).

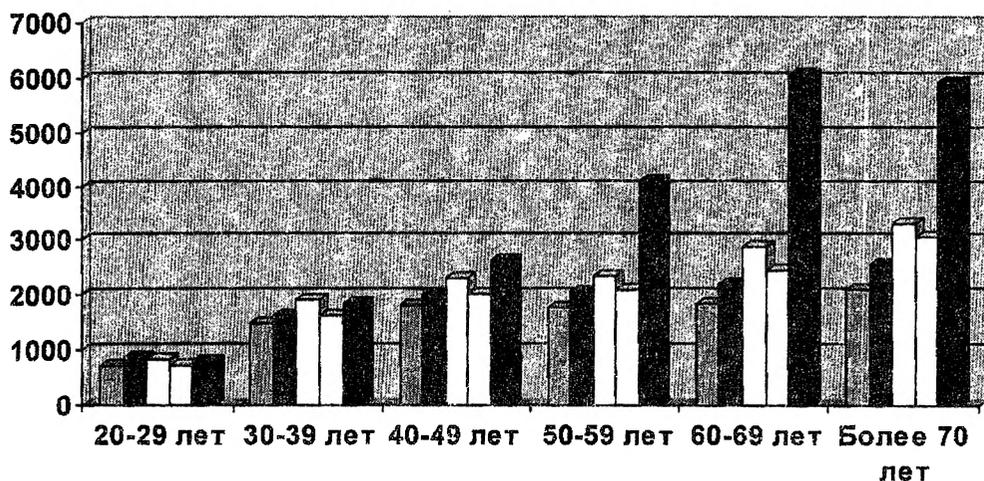


Рисунок 2. Динамика среднего числа рожденных детей на 1000 женщин по возрастным группам, чел., 2002 г.

Уровень рождаемости населения определяется сформированным уровнем брачности и существенно зависит от него. Доля состоящих в браке у всех групп народонаселения находится на среднем по СФО уровне - 59%, при этом у мужчин она выше, чем у женщин; особенно велика эта разница у украинцев – 20, у немцев – 13 проц. пунктов. Мужчины по сравнению с женщинами имеют большую долю никогда не состоявших в браке: 25% против 18 % у женщин. Существенные различия в уровне брачности мужчин и женщин характеризуют несбалансированность брачной структуры населения, что отражается, естественно, на показателях рождаемости и формировании демографического потенциала диаспор.

*Уровень образования.* Уровень и качество образования у различных групп народонаселения существенно разнятся. Это, прежде всего, проявляется в различиях уровня и качества профессионального образования. По итогам переписи 2002 г. профессиональное образование по СФО имели 58,2% (по РФ - 59,0%) народонаселения от числа лиц старше 15 лет, указавших уровень образования. В том числе: специалисты с высшим образованием занимали в образовательной структуре СФО 13,8% (РФ 15,7%), а со средним профессиональным образованием 27,3% (РФ 27,1%). Это достаточно высокие показатели, характеризующие образовательный потенциал населения округа в целом.

Славянские этносы СФО, прежде всего, русские, украинцы и белорусы, составляющие в общей численности населения округа 89,6%, характеризуются наиболее высоким образовательным уровнем. При этом украинцы занимают основные позиции по профессиональному, в том числе высшему и среднему профессиональному образованию (рис. 3). В целом образовательный потенциал украинского населения округа выше среднего уровня. Русское население СФО также обладает высоким образовательным статусом, ему принадлежит второе место по общему показателю профессионального (58,2%) и высшего образования (13,9%); доля неграмотных среди русских насчитывает 0,6% от числа населения старше 15 лет, причем они проживают преимущественно в сельской местности.

Уровень профессионального образования белорусов СФО мало отличался от средних по округу показателей, следует отметить у них лишь несколько более высокую долю высшего образования. Среди получивших тот или иной вид профессионального образования преобладали прошедшие среднюю профессиональную подготовку (27,4%), затем шли имеющие высшее образование (15,0%), и лишь затем прошедшие начальную профессиональную подготовку (13,4%). Удельный вес белорусов, имеющих

профессиональное образование, составлял в СФО около 58,0%, а в сельской местности 45%. Специалисты с законченным и неполным высшим образованием насчитывали среди проживающих в селе белорусов 6,4%, что почти в 3 раза ниже удельного веса жителей города с аналогичным уровнем образования.

Как и другие этносы, практически все татары в СФО в 2002 г. обучались в средних и в профессиональных учебных заведениях. Доля неграмотных татар насчитывала 1,2% от числа населения старше 15 лет. Более половины татар СФО (53,8%) имело профессиональное образование, что ниже средних по округу показателей. Наибольшую долю имели прошедшие среднюю профессиональную подготовку (26,1%), затем начальную профессиональную подготовку (14,6%). Специалисты с законченным и неполным высшим образованием составляют среди татар, проживающих в городской и сельской местности, 12,9%, а среди сельского населения только 5,5%, что является низким показателем. Можно сделать вывод об отставании образовательного уровня татарского населения округа по сравнению со всем населением, причем негативные тенденции усиливаются в сельской местности.

В структуре народонаселения СФО относительно низким уровнем образования выделяются немцы, что объясняется долгим периодом сохранения репрессивных социальных стандартов по отношению к этому этносу, отсутствием полноценной образовательной вертикали на родном языке и широкого информационного (языкового) пространства. Российским немцам, как и многим другим «нетитульным» этносам, предоставлялся выбор: либо оставаться в скудеющем информационном поле своей культуры, либо интегрироваться в русскую культуру. По данным переписи 1989 г. 48,7% немцев бывшего СССР считали своим родным немецкий язык, а 50,8% - русский (кроме того, 45,0% немцев свободно им владели). В 2002 г. русским языком владели практически 100% немецкого населения РФ и СФО, а родным языком - только треть российских немцев. Доля неграмотных немцев в Сибири в 2002 г. составляла 1,8% от числа населения старше 15 лет, и только половина немцев СФО имела профессиональное образование, что ниже средних по округу показателей. Специалисты с законченным и неполным высшим образованием составляют среди немцев, проживающих в городской и сельской местности только 10,6%, а среди сельского населения - 5,3%, что существенно ниже удельного веса всех жителей с аналогичным уровнем образования по округу.

Профессиональный образовательный уровень чувашей так же как немцев и татар СФО ниже, чем в среднем по округу. Доля неграмотных чувашей составляла 1,2%. Половина чувашей СФО (50,7%) имела профессиональное образование. Прошедшие среднюю профессиональную подготовку составляли 23,7%, начальную 19,5%. Специалисты с законченным и неполным высшим образованием насчитывали среди чувашей, проживающих в городской и сельской местности, 7,4% а среди сельского населения только 4,0%.

При оценке качества человеческого капитала СФО сквозь призму диаспоральных процессов, следует отметить большой диапазон в показателях по уровню образования. Самый низкий уровень образования отмечен для казахов, азербайджанцев и мордвы. Согласно переписи 2002 г. всего около 45% казахов СФО имело профессиональное образование, из них специалисты со средней профессиональной подготовкой составляли 22,7%, с начальной профессиональной подготовкой 14,2%. Очень низок у казахов процент специалистов с высшим образованием: в городской местности, он составляет всего 6,5%, а среди сельского населения 4,0%. Профессиональное образование азербайджанцев составляло всего 43,1%, а высшее - 10,5%, при этом доля неграмотных у азербайджанцев СФО невелика - 0,4%. Уровень образования мордовского населения округа также существенно ниже средних показателей по округу. Например, имеющие профессиональное образование занимали среди мордвы всего 42,7% (в РФ 51,5%), в том числе в сельской местности 34,6%. Доля высшей ступени в образовательной структуре составила в среднем 5,4% (в РФ 9,1%), а в селе 3,2%. Очень высок у мордовского населения СФО уровень

неграмотности 3,2%, в том числе в сельской местности - 4%.

Общей для всех национальных диаспор тенденцией является более низкий уровень образования в сельской местности по сравнению с городской. Так, общий уровень профессионального образования в городе в 1,3 – 1,4 раза выше, чем в селе, в том числе высшего образования в 2,4 – 2,8 раза, среднего профессионального в 1,4 – 1,5 раза, и только по начальному профессиональному образованию село превосходит город в 1,2 – 1,5 раза.

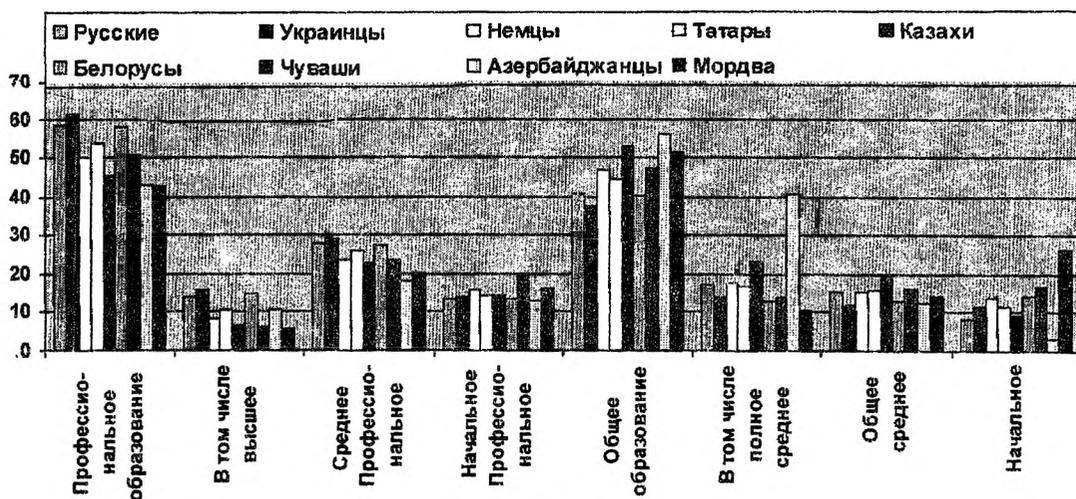


Рисунок 3. Уровень образования народонаселения СФО, % от указавших уровень образования, 2002 г.

*Источники средств существования народонаселения.* Особенности демографических структур и образовательных практик во многом определяют диапазон источников средств существования различных этнических сообществ. Кроме того, структура доходов населения в значительной степени зависит от преимущественного проживания в городской или сельской местности. Наибольший совокупный доход от трудовой деятельности (в процентном измерении), включая доход от личного подсобного хозяйства (ЛПХ), имели чуваша, украинцы, немцы и белорусы (рис. 4). В общем количестве указанных источников трудовые доходы у них составили более 50%.

Доход чувашей от трудовой деятельности и личного подсобного хозяйства составлял около 54,8% (сельской местности 56,6%), в том числе доход от ЛПХ – 40,0% (на селе 58,8%), что является очень высоким показателем. Низкая доля детей в возрастной структуре чувашского населения явилась одной из причин небольшого процента находящихся на иждивении лиц – 9,9%. Удельный вес населения пенсионного возраста определил высокую долю пенсий в доходах чувашей – 25,1%. Около 60% чувашей СФО имели один источник доходов, в том числе 76,3% в городе. Два источника средств существования имели более 50% чувашей в сельской местности и 34,6% в городе.

Совокупный доход от трудовой деятельности и доход от личного подсобного хозяйства в структуре доходов украинцев СФО составляет 52,8%, в том числе от ЛПХ 17,5% (в РФ 9,9%). В сельской местности доход от ЛПХ у украинцев был равен 32,0%. Два источника средств существования имели 30,9% украинцев, при этом 50,9% живущих в сельской местности и 21,8% - в городе. Обращает на себя внимание значительная роль личного подворья (товарное производство и производство для личного потребления овощей, картофеля, молока, масла, мяса) в формировании доходов украинского населения СФО. Его доля более высока, чем у украинцев в целом в РФ. Вместе с тем доля иждивенцев среди украинцев значительно уступает остальным рассматриваемым диаспорам СФО и составляет 10,8%, что является отражением очень низкой доли детей в возрастной структуре населения.

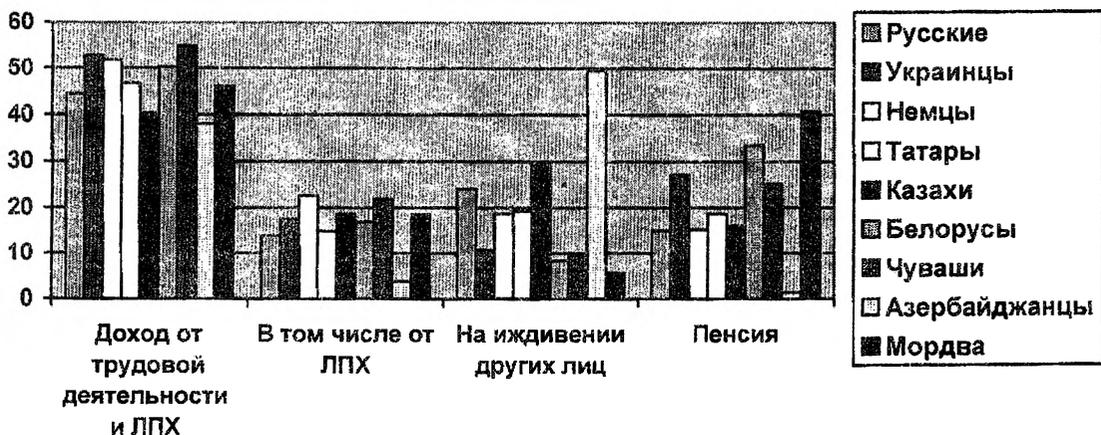


Рисунок 4. Доля основных источников средств существования отдельных этнических сообществ СФО, % от общего числа указанных источников.

Современный уровень образования российских немцев, спровоцированный дискриминационными процессами прошлого, определил структуру их занятости и формирования источников средств существования. Удельный вес занятых преимущественно ручным трудом доходит у российских немцев до 75%, что на 6-8 пунктов выше, чем в среднем по населению СФО. При этом доля иждивенцев среди немцев составляла около 18%. Доход от трудовой деятельности и от личного подсобного хозяйства достигает 52%, в том числе доход от ЛПХ – 22,6%. Один источник доходов немцев имеют 52% немцев, в том числе 72% в городе и 33,7% на селе. В формировании доходов немцев СФО также очень велика роль личного подсобного хозяйства. Два источника средств существования имеют 60,6% немцев в сельской местности и 26,1% - в городе.

Трудовые доходы у белорусов составили 48,6% в городе и 54,0% в сельской местности. Доход от ЛПХ на селе был равен 32,8%. Низкий удельный вес детей в возрастной структуре белорусского населения округа определил относительно небольшую долю находящихся на иждивении лиц – 8,4% при высокой доле пенсий – 33,5%. Более 68% белорусов имела один источник доходов, в том числе 75,9% в городе и 44,7% на селе. Два источника средств существования имели 51,6% белорусов в сельской местности и 29,0% в городе, т.е. у белорусов также значительна роль ЛПХ в формировании доходов.

В структуре источников средств существования русского населения доля не имеющих никаких источников доходов и находящихся на иждивении была в СФО и РФ на среднем уровне 23–24%. Два основных вида доходов – доход от трудовой деятельности и от личного подсобного хозяйства составляли вместе в СФО как в городе, так и в селе, около 44%. При этом на долю дохода от ЛПХ приходилось 13,8%, в том числе в сельской местности – 26,7%. В процентном выражении доход от ЛПХ у русских в СФО существенно выше, чем у русских в РФ.

Среди татар 67,7% имеют один источник доходов, в том числе 77,5% в городе и 44,4% на селе. Два источника средств существования фиксируется у 52,2% татар в сельской местности и 21,2% в городе. У татар, как и многих других народов региона, значительная роль в формировании доходов принадлежит личному подворью (товарное производство и производство для личного потребления). Казахи СФО имеют достаточно высокий процент населения, находящегося на иждивении – 29,6%, в том числе в городе 34,6%, что является отражением высокой доли детей и подростков в возрастной структуре. Доход от трудовой деятельности и от личного подсобного хозяйства у казахского населения в сумме составляет около 40,3%, в том числе доход от личного подсобного хозяйства 18,6% (на селе 25,1%). Среди городских казахов преобладают имеющие один источник средств существования – 71,9%, а в селе – имеющие два источника – 60,7%. Эти данные подтверждают значительную роль ЛПХ в формировании доходов казахского населения,

что присуще и другим этническим сообществам СФО.

Два основных вида трудовых доходов составляла в сумме у азербайджанцев около 38,1 %, а у мордвы 46,1 %, в том числе от ЛПХ, соответственно, 3,8% и 18,5%. Низкий удельный вес личного подсобного хозяйства у азербайджанцев является следствием их преимущественным проживанием в городах. Вследствие высокой доли детей в возрастной структуре азербайджанцев СФО иждивенцы в доходах заняли около 50%. У мордовского населения, напротив, иждивенцы составляют всего 5,6%. Если сравнивать все диаспоры по количеству иждивенцев, то больше всего их у мордвы (49%), казахов (около 30%) и русских (24,1%). Меньше иждивенцев у немцев и татар: 18–20%, около 10% у украинцев, белорусов и чувашей, а меньше всего у мордвы.

Пенсии в структуре источников средств существования составляли наибольший процент у мордвы (40,8%), белорусов (33,5%) и украинцев (27,2%), как самого старого населения, а наименьший азербайджанцев – 1,4% и русского населения – 15,0%.

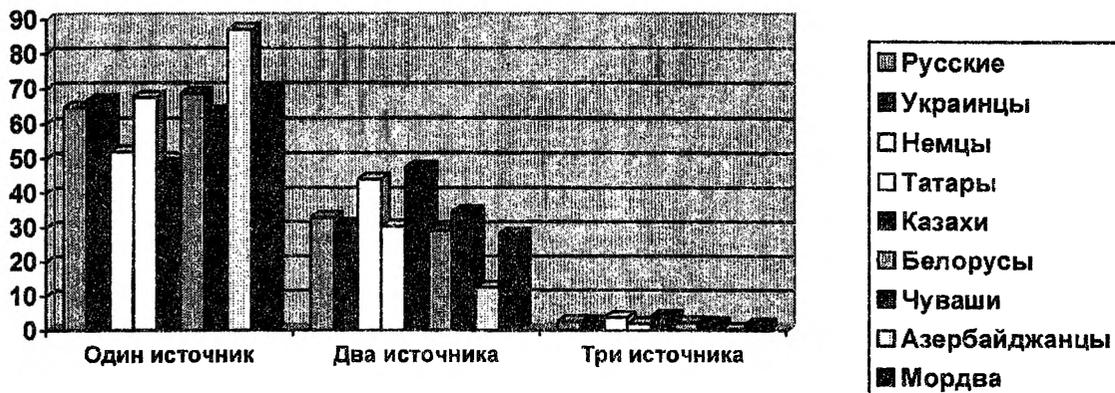


Рисунок 5. Количество источников средств существования национальностей СФО, % от указавших источники

Население всех национальностей, кроме казахов, имели преимущественно один источник средств существования. У немцев этот показатель находился на уровне 52%, у русских, украинцев, татар, белорусов и чувашей - 64–68%, мордвы - 70%, азербайджанцев - 87%. Наибольший процент имеющих два и более источников средств существования у казахов и немцев, при этом у немцев он составлял немногим более 50% (рис. 5).

#### Выводы

Изменение сложившихся во второй половине XX в. этнодемографических структур СФО привели к сокращению демографического и трудового потенциала основных этнических сообществ региона. Важным фактором такого сокращения стал отрицательный естественный прирост, величину которого определили снижающиеся показатели рождаемости и рост смертности. На общем фоне демографического регресса наметилась тенденция ориентализации. Важную роль в изменении человеческого потенциала сыграли и миграционные процессы в Сибири. Уменьшение численности русских, украинцев и татар, адаптированных к урбанизированной культуре современной Сибири и имеющих высокий уровень образования, определило ухудшение средних по округу показателей качества человеческого потенциала. На территории Сибири сформировался неэквивалентный миграционный обмен, за счет которого происходит уменьшение доли высококвалифицированных специалистов. СФО получает население с низким уровнем образования за счет других стран, прежде всего Киргизии, Азербайджана, Армении, Узбекистана, Китая, Вьетнама, Северной Кореи. Представители титульных этносов этих стран заполняют пустующие ниши на рынке труда Сибири, связанные преимущественно с выполнением малоквалифицированной работы. При этом они обладают большим демографическим резервом, но тем не менее, не имеют возможности компенсировать

потери человеческого капитала при понижении профессионально-образовательного уровня в целом по региону из-за несопоставимости их численности и численности миграционных потерь.

Отсутствие государственных программ нострификации (включая знание русского языка и адекватного уровня образования), опыта и ресурсов адаптации мигрантов в регионе, как и в России в целом, создает эффект социальной напряженности и неизбежно ведет к ухудшению качественных характеристик населения.

В результате в этнодемографической и этносоциальной сфере СФО сложилась ситуация, показателями которой стали:

- сокращение численности народонаселения СФО в целом и отдельных этнических сообществ при невозможности компенсации демографических потерь за счет миграции;
- нивелирование демографических характеристик диаспор СФО относительно средних показателей при сохранении определенных различий:
- сохранение статусной (этнополитической) иерархии различных этнических сообществ, при одновременном действии факторов поликультурности и интеграции;
- ухудшение качественных характеристик населения СФО и в перспективе - растущая конкуренция на рынке труда, в том числе и по этническому признаку.

### *Литература*

1. Итоги Всероссийской переписи населения 2002 год. Национальный состав и владение языками. Гражданство. Том 2. Возрастно-половой состав и состояние в браке М., 2005.
2. Итоги Всероссийской переписи населения 2002 год. Национальный состав и владение языками. Гражданство. Том 4. М., 2005.
3. Итоги Всероссийской переписи населения 2002 год. Национальный состав и владение языками. Гражданство. Том 12. Рождаемость. М., 2005.

## СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ КАЗАХОВ В УЗБЕКИСТАНЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Исторически сложилось так, что вследствие проводимого национально-государственного размежевания в Средней Азии в 1924 г. и из-за передачи части территории Казахстана Узбекистану в 1950-1960 гг.,<sup>1</sup> казахи стали проживать на сопредельных землях, относящихся к Узбекистану. В советский период данный факт кроме местного населения, воспринимался с пониманием, так как все жили в единой стране, а границы между союзными республиками носили административно-территориальный, т.е. формальный характер. После распада СССР и возникновения независимых государств между Республикой Казахстан и Республикой Узбекистан в ходе делимитационных и демаркационных процедур была юридически оформлена государственная граница, общая протяженность которой составляет более 2350 км.

Республика Узбекистан по административно-территориальному признаку делится на 13 областей и Республику Каракалпакстан, в них - 161 сельский район, 19 городских районов 120 городов, 113 городских поселков, 1465 сельских сходов граждан и около 12 тысяч населенных пунктов<sup>2</sup>.

Численность казахов в Узбекистане по данным Государственного комитета статистики Республики Узбекистан (Госкомстата РУз) на 1 января 2006 составил 899195 чел. По данным Республиканского Казахского национально-культурного центра Республики Узбекистан (РКНКЦ РУз), численность казахского населения в республике - более 1,3 млн. человек<sup>3</sup>, что составляет почти треть общего числа казахов, проживающих за рубежом.

Около миллиона казахов Узбекистана проживают сравнительно компактно и населяют в основном пограничные с Казахстаном территории<sup>4</sup>. При этом ни в одном регионе Узбекистана казахи не составляют этнического большинства. Наиболее высок удельный вес казахов в Республике Каракалпакстан (24,8 %), Ташкентской (13,7), Навоийской (10,2) Сырдарьинской (10,2), а также Джизакской (6,6) областях. То есть почти 90 % казахов в основном сосредоточено в Ташкенте и вышеназванных областях. Согласно переписям и полевым материалам Комплексной экспедиции Министерства образования и науки Республики Узбекистан (МОН РК), организованной в сентябре 2007 г., казахское население, несмотря на урбанизацию, в основном проживает в сельской местности.

По численности казахское население Узбекистана занимает четвертое место, уступая узбекскому, русскому и таджикскому этносам. По данным Госкомстата РУз, на 1 января 2006 года население Узбекистана составило 26312689 чел., в Каракалпакстане - 1571848 чел., Ташкентской области - 2467963 чел., г. Ташкента - 2140546 человек. Численность казахов в Навоийской области составила - 60312 чел., Джизакской области - 44934, Бухарской области - 20895, Сырдарьинской области - 19438, Хорезмской области - 13554, Самаркандской области - 5041, Сурхандарьинской области - 2392, Кашкадарьинской области - 1840, Ферганской области - 968, Наманганской области - 819, Андижанской области - 699 чел.

Наибольшее число казахов проживают в Ташкентской области - 341380 чел. или 13,8 %, в столице проживает 45839 чел. - 2,14 %, в Каракалпакстане - 341084 чел. - 2,17% к населению Каракалпакстана<sup>5</sup>. В начале 2008 года численность населения Узбекистана достигла 27 млн.чел.

Сегодня в Узбекистане функционирует около 140 национально-культурных центров, в том числе и Казахский национально-культурный центр (КНКЦ РУз), который был создан в 1989 г. одним из первых в стране. В марте 1992 г. состоялся Первый курултай казахов Узбекистана.

КНКЦ РУз имеет 7 региональных структур – в Республике Каракалпакстан, Ташкентской, Сырдарьинской, Джизакской, Навоийской, Хорезмской областях и в г.Ташкенте, а также в более 25 районных центрах, где компактно проживают казахи. Планируется создание соответствующих центров КНКЦ РУз в Бухарской и Самаркандской областях

Главная цель КНКЦ РУз – достойно представлять казахов и защищать их интересы в рамках законов РУз, содействовать удовлетворению духовных и культурных потребностей, сохранению их языка и традиций. Важное место в деятельности КНКЦ РУз занимает содействие в укреплении и расширении многопланового сотрудничества между народами Узбекистана и Казахстана.

КНКЦ РУз – единственная общественная организация казахов в Узбекистане, который в рамках законов страны пребывания может представлять интересы казахской диаспоры: обращаться в органы власти запросами относительно положения диаспоры от ее имени: согласно Конституции и законов РУз. Центр содействует развитию языка и традиции, защите ее прав.

По данным Министерства труда и социальной защиты населения РК, с 1991 года по 2007 год Казахстан принял 651299 (165861 семей) оралманов из стран ближнего и дальнего зарубежья, при этом доля Узбекистана составила 61,3% или 399453 (102748 семей) оралманов.

Одним из главных факторов эмиграции казахов на историческую родину является сложная экономическая ситуация в Узбекистане. В последнее время наблюдается тенденция, когда казахи, проживающие в Узбекистане, самостоятельно выезжают в Казахстан и подают документы на получение гражданства и статуса оралманов. Основная масса желающих выехать в Казахстан - это представители села и экологически неблагополучных регионов республики. Однако, как показывает анализ, несмотря на активный процесс переселения, данный фактор не влияет на существенное снижение численности казахов, что обусловлено высоким и стабильным уровнем рождаемости среди казахского населения Узбекистана.

По данным Министерства народного образования РУз, в 2007 году в Республике Каракалпакстан и Джизакской, Ташкентской, Навоийской, Сырдарьинской областях функционировала 521 школа, где имеются казахские классы, из них 234 – с казахским языком обучения, численность школьников составила - 102372.

В 2002 году в Узбекистане была принята Национальная программа по подготовке кадров в РУ до 2009 года, согласно которой после 9-класса средней школы учащиеся будут переведены в профессиональные колледжи либо в академические лицеи при вузах.

Согласно Программе, начальное и среднее образование в республике ведется на 7 языках: узбекский, русский, каракалпакский, казахский, кыргызский, таджикский и корейский. Среднеспециальное и высшее образование ведется только на 3 языках: узбекском, русском и каракалпакском.

Таким образом, после 2009 года учащиеся казахских школ могут получить образование на родном языке только на уровне 9 классов, так как даже сегодня колледжи, не говоря уже о лицеях, где открыты казахские отделения, составляют лишь единицы.

Ежегодно Министерство науки и образования РК в Ташкенте проводит тестирование на подготовительные отделения различных высших учебных заведений Казахстана. В 2007 году 228 человек после сдачи тестов были приняты в вузы Казахстана.

Подготовка педагогических кадров для казахских школ ведется в основном по казахскому языку и литературе, начальному образованию.

В настоящее время в Узбекистане имеются факультеты казахского языка на уровне

бакалавриата в Ташкентском государственном педагогическом университете имени Низами (75 мест), Каракалпакском государственном университете, Гулистанском пединституте, Навоийском пединституте. В дальнейшем эти выпускники продолжают образование в магистратуре уже на узбекском языке.

В настоящее время для подготовки кадров для казахских школ в Узбекистане казахстанской стороной прорабатывается вопрос об открытии в Ташкенте филиала ведущего государственного вуза Казахстана. На национальном узбекском телевидении существуют телепередача «Дидар» на казахском языке (выходит 1 раз в 2 недели по первому национальному каналу), в Навоийском областном телевидении еженедельная передача «Алтын аймак» на казахском языке (продолжительность – 1,5 часа), также ряд радиопрограмм на республиканском и областном уровнях.

На Ташкент и Ташкентскую область регулярно ведется трансляция программ Казахского телевидения, радиовещание на казахском языке, выходит газета «Нурлы жол» и т.д. В Мирзачульском районе Джизакской области открыт музыкально-драматический театр. При культурных центрах действует национальные, фольклорные, молодежные и эстрадные ансамбли. При содействии Республиканского казахского культурного центра было издано около 50 книг писателей, акынов, журналистов, проживающих в Узбекистане. При содействии Посольства РК в Казахском национальном культурном центре в г. Ташкенте существует библиотека, в которой содержатся более 3,5 тысяч книг по истории, культуре, традициям казахского народа, художественная и детская литература, изданная в Казахстане.

В Узбекистане ежегодно проводится Международный айтыс акынов, в 2007 году состоялись гастроли Казахского драматического театра г. Астана, Казахского музыкально-драматического театра им. К. Куанышбаева, Жетысайского театра в Ташкенте и ряде областей.

Представители КНКЦ РУз принимают участие в традиционном ежегодном празднике языка и культуры, который проводится в октябре Узбекским национально-культурным центром Южно-Казахстанской области. Кроме того, казахи Узбекистана приезжают в Казахстан для участия в международных мероприятиях, научно-практических конференциях, проводимых Всемирной ассоциацией казахов.

В 2004-2005 гг. в Узбекистане 15 казахов были награждены орденом «Дустлик», 28 человек - «Шухрат», три человека - «Мехнат шухрати», один – «Соглом авлод учун», шесть – медалью «Жасорат»<sup>6</sup>.

Вместе с тем, несмотря на вышеуказанное положение казахов в РУз, среди казахского населения Узбекистана существует ряд проблем. Так, по некоторым данным, среди казахского населения РУз сохраняется очень высокая безработица (50-60%)<sup>7</sup>. Это касается главным образом молодежи и женщин, а также людей со средним образованием. Особенно эта проблема остро стоит на территориях, обозначенных как зоны экологического бедствия. Например, в Каракалпакстане более 70 % трудоспособного населения - безработные. Реальные доходы – самые низкие в СНГ: в 2000 году среднемесячная заработная плата составляла около 5 тыс. узбекских сум, что эквивалентно 25 дол. США (по рыночному курсу)<sup>8</sup>. В настоящее время в Узбекистане также заметен рост цен на товары первой необходимости и промышленные товары. Согласно узбекистанской официальной статистике, наибольшее количество граждан, состоящих на учете в органах по труду, к примеру, на конец 2000 г., отмечается в Республике Каракалпакстан – 8,6 тыс. человек (20,6 % от общего числа обратившихся по республике в целом), в Самаркандской области – 5,3 тыс. человек (12,5 %), Навоийской области – 4,1 тыс. человек (9,8 %)<sup>9</sup>. В основном это регионы компактного проживания казахов и таджиков (такие, как Самаркандская область).

Трудности экономического характера, недостаточность получения образования на казахском языке, в том числе высшего, особенно в техническо-экономических вузах, замедленность профессионального роста в административно-государственной службе и, наконец, близость исторической родины – все эти факторы способствуют переселению

казахского населения РУз в Казахстан.

Как указывалось выше, в период независимости в Казахстан из Узбекистана, по официальным данным, переехало более 100 тысяч казахов, из которых около 75 % – из Каракалпакстана. Согласно же независимым источникам (в том числе и по данным представителей казахской ирреденты и диаспоры), число переехавших составило более 250 тысяч человек. Такая существенная разница объясняется тем, что официальная статистика не учитывает всех репатриантов, переехавших вне ежегодно планируемой государственной квоты для оралманов.

Из Узбекистана на свою историческую родину казахи стали возвращаться в 1970-1980-е гг., однако массовый характер миграция приняла буквально перед развалом СССР и в первые годы независимости обеих республик (1991-1993). У мигрантов были проблемы, связанные с продажей жилья, ограничениями на вывоз своего имущества и разного рода пошлинами при переселении границы. По данным Агентства по миграции и демографии Казахстана, отъезд из Приаралья продолжается, но пик пришелся на 1989-1993 гг. (около 10 тыс. человек ежегодно).

В настоящее время миграция казахов из Узбекистана имеет для Казахстана неоднозначное значение. С одной стороны переезд казахов на историческую родину улучшает демографическую ситуацию в республике, однако существуют еще экономические, образовательные и психологические проблемы, которые стоят перед некоторыми оралманами. В Казахстане государственные органы и местные акиматы разрабатывают программу успешной адаптации оралманов на исторической родине. Так, как сообщила газета «Егемен Қазақстан» от 1 января 2008 г., в Южно-Казахстанской области областным акиматом в целях компактного проживания оралманов из Узбекистана специально выделена земля для двух тысяч семей казахов<sup>10</sup>.

Другим важным вопросом в двусторонних отношениях между Казахстаном и Узбекистаном является проблема трудовой миграции, в том числе нелегальной. Как известно, многие граждане Узбекистана нелегально работают в Казахстане, особенно в сферах строительства, сельского хозяйства и услуг. Так, по данным Министерства труда и социальной защиты населения РК, в 2005 году в Казахстан из Узбекистана прибыли – 44305 иммигрантов, в 2006 году – 32620, в 2007 году (за 9 мес.) – 21256 чел.

В 2006 году согласно Закону Республики Казахстан «Об амнистии в связи с легализацией незаконных трудовых мигрантов» в стране проведена разовая акция по легализации незаконных трудовых мигрантов из стран СНГ, в том числе из Узбекистана. В результате проведенной акции было легализовано 164,6 тысяч незаконных трудовых мигрантов из стран СНГ, в том числе из Узбекистана - 117133 чел. (71,1%).

Учитывая, что в дальнейшем ожидается увеличение численности трудовых (законных и незаконных) мигрантов из стран СНГ, в том числе из Узбекистана, которые все чаще наводняют рынок трудовых ресурсов Казахстана (отдельно от этнической репатриации казахов), следует уделить больше внимание этому новому для страны явлению.

Тем самым необходимо отметить, что экономические трудности, сложная экологическая ситуация в регионе Приаралья, проблемы в культурно-гуманитарной сфере серьезно влияют на усиление миграции казахов из Узбекистана, что требует более тщательного научного изучения.

### Литература

<sup>1</sup> Центральный Государственный архив Республики Казахстан (ЦГА РК). Ф. 698. Оп. 4. Д. 932. Лл. 8, 13, 30, 40; Ф. 698. Оп. 14. Д. 455. Лл. 2, 6-7; Мендикулова Г.М. Казахская диаспора: история и современность. - Алматы: Реиз, 2006. – С. 33-34.

<sup>2</sup> Демографический ежегодник Узбекистана 1991-2003 годы. – Ташкент, 2004. – С. 16.

<sup>3</sup> Чеботарев А. Конфликт интересов в системе отношений между Казахстаном и Узбекистаном // Саясат-Policy. 2000. январь. – С. 18; Жаркынбаева Р. Республика Узбекистан и международный рынок труда // Саясат-Policy. 2004. № 1. – С. 29.

<sup>4</sup> Правда Востока. 16 марта, 2006 г.

<sup>5</sup> Демографический ежегодник Узбекистана. – Ташкент: Государственный статистический комитет Республики Узбекистан, 2006. - С. 81, 91; Этно-конфессиональный атлас Узбекистана. Ташкент, 2005. - С. 51, 67.

<sup>6</sup> Мамашев Т.А. Толағай табыс – биік белес // Алтын бесік, 2007. № 5, 8-12 бет.

<sup>7</sup> Жаркынбаева Р. Республика Узбекистан и международный рынок труда. – С. 29.

<sup>8</sup> Тукумов Е. Казахи Узбекистана // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 6.

<sup>9</sup> Социально-экономическое положение Республики Узбекистан за 2000 г. – С. 13.

<sup>10</sup> Бахтияр Тайжан. Екі мың оралман үйлі болады // Егемен Қазақстан. 2008, 1 января.

УДК: 314.74

**Б.Ж.Атангаева**  
(г. Семей, Республика Казахстан)

## **ПРОБЛЕМЫ ПРАВОВОЙ И СОЦИАЛЬНОЙ АДАПТАЦИИ РЕПАТРИАНТОВ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН**

Составной частью государственной внешней и внутренней политики Республики Казахстан является миграционная политика, реализация которой становится одной из приоритетных задач государства. На сегодняшний день представители казахской диаспоры, проживающие в более чем 40 странах мира, составляют одну треть от общего количества представителей казахской нации, или 4,5 млн. человек<sup>1</sup>.

Казахи, проживающие за рубежом, являются составной частью единой казахской нации. Они разговаривают на родном языке, соблюдают национальные традиции и обычаи, считают Казахстан своей исторической родиной. Политика возвращения и интеграции казахов из-за рубежа напрямую взаимосвязана с государственной миграционной политикой, поскольку миграционные процессы влияют на государственную безопасность, общественное согласие, экономическую и демографическую ситуацию в стране.

Одной из особенностей миграций на современном этапе является репатриация граждан в Казахстан, начавшаяся с 1991 г. после образования независимого и самостоятельного государства. Казахстану необходимо было самостоятельно решать насущные проблемы репатриации.

Под понятием “репатриация” (от позднелатинского *repatriato* – возвращение на родину) следует понимать движение эмигрантов назад на свою этническую родину для постоянного проживания там и восстановления в правах гражданства<sup>2</sup>. Процесс репатриации казахов в Казахстан многогранен и непрост, имеет свои исторические корни и современные последствия.

После образования независимого государства Казахстану необходимо было самостоятельно решать насущные проблемы репатриации, которые состояли из трех глобальных по моральной и материальной масштабности и важности блоков: 1) организация перевоза казахских репатриантов на их историческую родину, 2) обустройство и адаптация их на местах с предоставлением им жилья, места работы и учебы, 3) предоставление или восстановление прав гражданства. Так как Казахстан не имел практики в проведении подобных мероприятий, то началось изучение богатого опыта Международного сообщества.

Казахстан ратифицировал все основные международные документы в области прав человека. Республика Казахстан является одним из немногих государств постсоветского пространства, в котором сохраняются политическая стабильность, межнациональное согласие, созданы уникальные институты межэтнической политики и многоязычная информационная среда, с каждым годом совершенствуется миграционная политика с учетом современных международных стандартов.

С 1995 г. наступил новый этап в миграционных процессах населения. Были

установлены государственные квоты для репатриантов. Все проблемы, связанные с миграциями, стали решаться более или менее успешно при содействии Агентства по миграциям и демографии при Кабинете Министров Республики Казахстан, позже преобразованного в Комитет по миграции Министерства труда и защиты населения, и Всемирной Ассоциации казахов, которые вплотную также занимаются непосредственными проблемами репатриантов в Казахстане.

Была разработана “Государственная программа поддержки казахской диаспоры”, утвержденная Президентом Республики Казахстан от 31.12. 1996 г., подписан “Закон о миграции” (1997 г.) и другие правительственные акты, постановления и инструкции. Общественно-политический процесс по репатриации этнических казахов на историческую родину нашел свое отражение в Законе РК «О миграции населения» от 13 декабря 1997 г.

Этнические казахи-иммигранты получили название оралманов. Закон РК «О миграции населения» следующим образом определяет данное понятие: «оралманы - иностранцы или лица без гражданства казахской национальности, постоянно проживавшие на момент приобретения суверенитета Республикой Казахстан за ее пределами и прибывшие в Казахстан с целью постоянного проживания». Было отмечено, что за пределами Казахстана проживает около 4,1 млн. этнических казахов, из них около 2 млн. готовы переселиться на свою историческую родину<sup>3</sup>.

Репатриация казахов из разных стран мира имеет свои особенности и проблемы. В первые годы суверенитета из-за нестабильного экономического положения Казахстана и отсутствия надежной и хорошо проработанной, законодательной базы, защищающей права репатриантов наблюдалось уменьшение числа репатриантов. Если в первые годы процесс возвращения казахов на историческую родину насчитывал 73 тыс. человек в год, то в последующие годы их количество сократилось до 5 тыс. в год, т.е. из 2 тыс. казахов, проживающих за рубежом, лишь 1 тыс. возвращается в Казахстан<sup>4</sup>.

Согласно Закону президент Республики Казахстан ежегодно утверждает квоту на иммиграцию (репатриацию) казахского населения из стран дальнего зарубежья и СНГ. Квотой предусматривается достаточно равномерное расселение репатриантов-переселенцев по территории республики с учетом этнодемографического и социально-экономического развития административных территорий, ситуации на рынке труда. Самая высокая квота иммигрантов в республике ежегодно устанавливается для Мангистауской, Южно-Казахстанской, Карагандинской, Костанайской, Павлодарской, Алматинской, Жамбылской областей.

Начало массовой репатриации приходится на февраль 1991 г., когда первые 97 казахов из Монголии переселились в Казахстан<sup>5</sup>. Это было стихийное (неорганизованное на правительственном уровне) переселение. Несмотря на это, казахов разместили в Сарыюзеке Талды-Курганской (ныне Алматинской) области, по возможности предоставив рабочие места.

За период с 1991 по 2000 г. в Казахстан репатриировались 64 тыс. казахов из Монголии, которые были расселены в Кустанайской, Павлодарской, Карагандинской и некоторых других областях. Монгольские казахи хотели быть поселенными в одной области, например, в Тургайской, а не быть разбросанными по всей территории Казахстана. Кстати, желание репатриантов поселиться вместе выдвигается практически всеми казахами, переехавшими на свою историческую родину.

Проблема возвращения казахских беженцев из Ирана и Афганистана получила широкий резонанс в Мировом сообществе. 1280 казахских семей из Афганистана и Ирана вернулись в Казахстан к июлю 1996 г. Материально-техническая помощь молодому государству Казахстан была оказана Управлением Верховного Комиссара ООН по делам беженцев. На средства, выделенные ООН, были построены в поселке «Достык» близ г. Туркестана в Южно-Казахстанской области школа, водопровод и предоставлены строительные материалы на постройку 60 жилых домов. Таким образом, была предоставлена экономико-гуманитарная помощь группе казахских беженцев из

Афганистана. Казахских репатриантов из Ирана и Афганистана, кроме Южно-Казахстанской области, разместили на Мангышлаке и в Кзыл-Ординской области.

Поток репатриантов можно разделить на два типа – организованный, регулируемый, переселение которого осуществляется за счет средств республиканского бюджета, и стихийный, неорганизованный, когда оралманы самостоятельно переселяются в Казахстан. Причем второй поток намного превышает первый. По данным Агентства по миграции и демографии, большое количество семей прибывают сверх квоты, например, в 1999 г. в Казахстан прибыло 2 668 семей, из них только 280 – по квоте, 2 388 – сверх квоты; в 2000 г. – 5 490, 458 и 5 032 семей соответственно. Выполнение квоты составило в 1999 и 2000 гг. 56% и 91,6% соответственно<sup>6</sup>. В 2004 г. при квоте в 10 тыс. человек в государстве обосновалось около 20 тыс. этнических казахов, при этом наибольшую их часть составили выходцы из соседнего государства – республики Узбекистан<sup>7</sup>.

Независимо от типа иммиграции, всем репатриантам, получившим статус оралмана, государство создает льготные условия для переселения в Республику Казахстан, оказывает помощь в трудоустройстве, обеспечивает государственную адресную помощь, выплачивает пенсия и пособия в соответствии с законодательством республики Казахстан, выделяет квоту для поступления в вузы. В 2002 г. были приняты «Правила предоставления оралманам земельных участков для индивидуального жилищного строительства»<sup>8</sup>, в соответствии с которыми земельные участки, предоставляемые оралманам на основе права временного безвозмездного землепользования, после приобретения гражданства Республики Казахстан переходят в их частную собственность в соответствии с законодательством РК.

В Казахстане репатрианты размещались в основном в сельской местности. Вновь приехавшим было довольно трудно освоиться в новых условиях. Как правило, климат в районах поселения оказался значительно более суровым, чем тот, в котором они проживали ранее. Например, иранские казахи, приехавшие в Южно-Казахстанскую область, были расселены в отдаленных хозяйствах Сузакского района, наименее развитого с точки зрения транспортной и социальной инфраструктуры. Не успев обустроиться, они оказались в бедственном положении во время холодной зимы 1994-1995 гг. На страницах областных газет появились призывы к местному населению с просьбой помочь бедствующим соотечественникам. Был организован сбор продуктов и теплых вещей для переселенцев, которые размещались в клубах, старых или полуразрушенных домах<sup>9</sup>.

Для успешной адаптации репатриантов в Казахстане были разработаны мероприятия по обучению оралманов основам законодательства. В целях разъяснения репатриантам правовых вопросов были проведены семинары-встречи по определенным направлениям и программам с выездом по месту их проживания. Например, во втором полугодии 2002 г., Управлением юстиции по Астане совместно с управлением миграции и демографии по Астане и городским акиматом проведено 12 семинаров, дважды были опубликованы материалы в СМИ, 42 оралманам были даны консультации<sup>10</sup>.

Социально-психологическая адаптация репатриантов протекает очень сложно, на что влияют такие факторы, как язык, уровень образования, культуры и т.д. Одной из существенных причин, мешающих репатрированным казахам быстро адаптироваться на земле Казахстана, является незнание русского языка. Отсутствие знаний русского языка более характерно для китайских, иранских и афганских репатриантов. Многие монгольские казахи получили высшее образование в бывшем СССР, и процесс языковой адаптации для них был менее болезненным. Все остальные проблемы репатриации связываются с социально-экономическими, правовыми, морально-этическими факторами.

Трудоустройством репатриантов занимаются местные исполнительные органы. В связи с низкой квалификацией (репатрианты, в основном, были представителями мало- или неквалифицированного труда – скотники, шоферы, учителя начальных классов, воспитатели, механизаторы и т.д.) они устраиваются на работу в животноводстве и полеводстве.

Следующей проблемой является вопрос обеспечения жильем. По состоянию на

01.01.2000 г. 76 семей репатриантов получили жилье в г. Алматы. Кроме того, из республиканского бюджета в 2000 г. выделено 33,4 млн. тенге. На указанные средства управлением приобретено 36 квартир<sup>11</sup>. Однако государственных средств недостаточно для обеспечения всех вернувшихся жильем.

В целом, со времени обретения независимости в Казахстан на постоянное жительство приехало свыше 374 тысяч казахов из Монголии, Афганистана, Ирана, Пакистана, Турции, Китая, а также из России, Узбекистана и других стран СНГ. Из них казахстанское гражданство приобрели уже почти триста тысяч человек. Получили работу свыше 61 процента прибывших, находящихся в трудоспособном возрасте. За это время на обустройство репатриантов было выделено 70 млн. тенге<sup>12</sup>. Однако, этих средств недостаточно для решения многих социальных проблем репатриантов, но если государство действительно защищает на международно-правовой основе свои национальные и региональные приоритеты, его миграционная политика не может не учитывать интересы своих соотечественников.

### Литература

<sup>1</sup> Указ Президента Республики Казахстан «О государственной программе поддержки соотечественников, проживающих за рубежом на 2007-2007 годы» // САПП. 2005. № 40. – С. 65.

<sup>2</sup> Политическая энциклопедия. В 2-х тт. – Москва: Мысль, 2000. – С. 246.

<sup>3</sup> Закон Республики Казахстан «О миграции населения» от 17 декабря 1997 г. // Ведомости Парламента Республики Казахстан. 1997, № 24.

<sup>4</sup> Мендикулова Г.М. Исторические судьбы казахской диаспоры. Происхождение и развитие. - Алматы: Наука, 1997. - С. 27-28.

<sup>5</sup> Мендикулова Г.М. Исторические судьбы казахской диаспоры. Происхождение и развитие. - С. 3, 27-28.

<sup>6</sup> Садовская Е.Ю. Миграция в Казахстане на рубеже XXI века: новые тенденции и перспективы. – Алматы: Галым, 2001. – С. 126.

<sup>7</sup> Нестеренко С. Когда под ногами родная земля // Казахстанская правда. 2005.

<sup>8</sup> Правила предоставления оралманам земельных участков для индивидуального жилищного строительства // САПП Республики Казахстан, 2002, № 22.

<sup>9</sup> Мусабаяев А. Проблема репатриантов и их влияние на этническую структуру Казахстана // Саясат-Policy. 2006, № 6. – С. 41.

<sup>10</sup> Суворов А. Политика возвращения и интеграции зарубежных соотечественников в Казахстане // Саясат-Policy. 2003, № 11 – С. 59.

<sup>11</sup> Казахстанская правда. 2001. 26 марта.

<sup>12</sup> Мусабаяев А. Проблема репатриантов и их влияние на этническую структуру Казахстана // Саясат-Policy. 2006, № 6. – С. 44.

## КАЗАХИ И ПРЕДСТАВИТЕЛИ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ В МЕЖЭТНИЧЕСКОМ СООБЩЕСТВЕ ЮГРЫ

Ханты-Мансийский автономный округ – Югра является одним из наиболее миграционно привлекательных регионов России. Начиная с 1960-х годов в Югре под влиянием промышленного освоения региона происходило не только увеличение численности населения, но менялся его этнический состав.

Интенсивные миграционные потоки 1960-х – 80-х годов очень серьезно сказались на соотношении численностей этнических групп Югры: произошло некоторое сокращение доли населения славянской группы и доли аборигенов (ханты, манси и др.) в общей численности населения округа, зато заметно возросла доля тюркской группы.

В последующие годы миграционный прирост в округ возрастал, что приводило к дальнейшему изменению этнического состава населения Югры. Так, если в 1995 г. коэффициент миграционного прироста (исчисляемый как отношение миграционного прироста к среднегодовой численности населения) был таким же, как в среднем по России (11), то за период с 2000–2003 гг. он превысил общероссийский показатель в 5 – 10 раз. К 2004 году это превышение снизилось до двух раз<sup>1</sup>. То есть, влияние миграции на состав населения в Югре было и остаётся в несколько раз выше, чем в среднем по России.

Согласно данным последней переписи (2002 г.) в Ханты-Мансийском автономном округе проживали представители около 120 национальностей.

Проблема нарушения баланса национальностей в населении округа, состоящая в заметном сокращении доли русского и в целом славянского населения, обостряется во многом из-за особенно быстрого прироста численности мигрантов некоторых титульных национальностей стран нового зарубежья (азербайджанцы – прирост за период между переписями 1998 и 2002 гг. в 2 раза; армяне – прирост 2,6 раза; таджики – прирост в 9 раз; узбеки – прирост в 2,5 раза), как впрочем – и республик РФ (чеченцы – прирост в 2,5 раза, представители народов Дагестана: кумыки – прирост более чем в 3 раза; лезгины – прирост в 2,8 раза)<sup>2</sup>.

За период 1986–1995 гг. миграционные процессы в Тюменской области претерпели значительные изменения. По данным Тюменского областного комитета государственной статистики, самый высокий уровень миграционного прироста (117 тыс. человек) зафиксирован в 1986 г. Однако далее вплоть до 1992 г. шло стабильное сокращение численности мигрантов, прибывших в область при незначительном сокращении численности выбывающих из области. Впервые в 1990 году имел место отток населения из округа, составивший, правда, небольшую величину – чуть более тысячи человек. Но уже в 1993 году вновь было зарегистрировано положительное сальдо миграции<sup>3</sup>.

Экономические реформы, распад СССР на самостоятельные государства оказали существенное влияние на направления миграционных потоков. Наиболее активно шел обмен мигрантами с Украиной и Казахстаном. В 1995 году в общем числе прибывших в Тюменскую область мигранты из Казахстана составили 8,4%, а в числе выбывших – 1,8%. Резкий прирост прибывающих из Казахстана в некоторой степени объясняется начавшимся процессом вынужденной миграции из республики. В 1994 году в Тюменскую область прибыло 456 семей (1110 человек) беженцев и вынужденных переселенцев, в 1996 году – 571 семья (1603 человека)<sup>4</sup>.

Начиная с 1998 года, как показывают данные Госстатистики, доля прибывших в Российскую Федерацию из Казахстана начала постоянно снижаться. При этом доля

выбывших из РФ в Казахстан сохранялась на том же уровне, вследствие чего миграционный прирост населения Российской Федерации за счёт выходцев из Казахстана постоянно снижался. Так, если в 1997 году миграционный прирост населения Российской Федерации за счёт мигрантов из Казахстана составил 6706 человек, то к 2000 году он сократился почти втрое и составил 2334 человека. Начиная с 2001 года доля выбывших из России в Казахстан (2617 человек) стала превышать долю прибывших (в 2001 г. это превышение составило 512 человек, в 2004 г. – 1916 человек)<sup>5</sup>.

Несмотря на то, что в целом по России, начиная с 2001 г., численность выбывших казахов превышала численность вновь прибывших, в Ханты-Мансийском автономном округе, миграционный прирост имел положительное значение. В 1995 году в Ханты-Мансийский автономный округ прибыло 197 казахов. Около половины (105 человек) обосновались в городах округа, и 92 человека – в сельской местности. В этом же году выбыл из округа 181 казах (в том числе 131 человек – из городов и 50 человек – из сельской местности). В целом по округу миграционный прирост составил 16 человек. В городах Югры приживаемость казахов была гораздо ниже, чем в сельской местности. Так, если на селе миграционный прирост составил 42 человека, то в городе он имел отрицательную величину (–26), т.е. из городов Югры выбыло казахов больше, чем туда прибыло<sup>6</sup>.

По данным Всероссийской переписи населения в 2002 году на территории Ханты-Мансийского автономного округа проживало 4258 казахов, что составляло 0,3% от общей численности населения Югры<sup>7</sup>.

Материал для суждений о положении казахов, а также представителей народов Средней Азии в Югре, об их мнениях по ряду актуальных проблем, с которыми они сталкиваются по прибытию в округ, был нами получен в ходе этносоциологического исследования по теме «Социокультурное развитие межэтнического сообщества Югры: роль национальных диаспор в миграционных процессах», проведённого в 2004 году в пяти городах Югры: Сургуте, Нижневартовске, Ханты-Мансийске, Нефтеюганске, Лангепасе, под руководством профессора В.В. Мархинина.

В ходе социологического исследования было опрошено 16 казахов и 28 представителей других народов Средней Азии (в основном – таджиков). Конечно, данный информационный массив не может претендовать на глубокий анализ социально-экономического и социокультурного положения казахов и представителей среднеазиатских этносов в Югре, однако может служить некоторой первичной информационной базой для возможных дальнейших исследований.

Принципиальное значение для нашего исследования, как и для практики оптимизации процесса миграции, имело решение задачи различения категории мигрантов среди других (местных) жителей округа. На основе анализа мнений жителей Югры, к категории местных жителей мы отнесли группу лиц, родившихся в автономном округе (уроженцы округа), а также группу лиц, прибывших в округ до 1996 г. (старопоселенцы). В группу мигрантов были отнесены лица, прибывшие в округ сравнительно недавно, после 1996 г. (новопоселенцы). В каждую из выделенных групп вошли представители разных национальностей, проживающие в Югре.

Результаты социологического опроса показали, что основная доля казахов, проживающих в Югре (56%), прибыла в округ во времена начала интенсивного промышленного освоения региона (до 1996 г.) и относится в соответствии с принятой нами группировкой к местным жителям – старопоселенцам. Мигрантами последнего десятилетия являются 38% опрошенных. Уроженцами округа являются 6% опрошенных. Среди же представителей народов Средней Азии преобладают мигранты, прибывшие в округ сравнительно недавно – 68%. Доля местных жителей составляет 32% (в том числе 7% – это уроженцы округа и 25 % – старопоселенцы).

Основными мотивами, побудившими казахов и других представителей народов Средней Азии приехать в округ, является поиск высокооплачиваемой работы (так ответили 73% казахов и 42% представителей других среднеазиатских этносов), а также надежда

получить жильё (соответственно 7% и 12%). Довольно большая доля мигрантов среднеазиатских национальностей (15%) указала на стабильность межэтнических отношений в Югре как на мотив миграции («здесь спокойно, нет конфликтов на национальной почве»). Около четвертой части казахов (27%) и представителей народов Средней Азии (23%) приехали в округ «по семейным обстоятельствам» – к своим мужьям, женам, или другим родственникам.

Те ожидания, которые побудили казахов и представителей народов Средней Азии мигрировать в Югру, во многом не оправдываются. Главными трудностями, с которыми столкнулись прибывшие в округ мигранты, – это жилищные проблемы (среди казахов с жилищной проблемой столкнулось 60% респондентов, среди представителей народов Средней Азии – 52%) и поиск работы (соответственно 40% и 32%). Трудной была у каждого четвертого мигранта и адаптация к климату (20% и 28%).

Помогали мигрантам справляться с трудностями и устроиться в округе в основном друзья и родственники (такую помощь получили 93% приезжих казахов и 69% приезжих представителей среднеазиатских этносов). Поскольку среди казахов больше лиц, давно проживающих в округе и ставших местными жителями, постольку и родственно-дружеские связи среди них сформировались раньше и являются более крепкими. Части вновь прибывших в округ помогли обустроиться предприятия и учреждения, в которых они стали трудиться (среди приезжих казахов эта часть равна 7%, среди представителей народов Средней Азии – 12%).

Конечно, наиболее успешной адаптации в округе способствует знание русского языка. Согласно данным Всероссийской переписи населения среди жителей Югры владеют русским языком 99,3% казахов, 93,8% таджиков, 96,2% узбеков и 100% туркмен.<sup>8</sup>

Согласно нашему опросу, устроиться на работу смогли в основном все прибывшие в округ казахи и представители народов Средней Азии, достигшие трудоспособного возраста. Часть молодежи учится (7%), доля же неработающих и пенсионеров не велика (около 3%).

Казахи, как и представители народов Средней Азии, заняты почти во всех основных отраслях хозяйства, представленных в городах Югры. Казахи в основном работают в сфере бытового обслуживания (27%), торговле (20%) и строительстве (13%). Однако наиболее привлекательной для них является работа в нефтегазодобывающей отрасли (возможно, как самой высокооплачиваемой), ей отдают предпочтение 38% опрошенных.

Представители народов Средней Азии в основном заняты в строительстве (36%), торговле (24%), а также в бытовом обслуживании (12%) и нефтегазодобывающей отрасли (12%). Наиболее привлекательной большинство из них считают торговлю (26%), высоко привлекательной для них является занятость в сферах просвещения, культуры и здравоохранения (22%). Доля лиц, желающих трудиться в нефтегазодобывающей отрасли (15%) близка к доле лиц, реально занятых в этой отрасли.

Среди казахов, проживающих в городах, есть и служащие (27%), и специалисты в производственной и непроизводственной сферах. Доля разнорабочих невелика (7%), что соответствует среднему показателю по всему массиву. У представителей народов Средней Азии доля разнорабочих в три раза выше, чем у казахов. Конечно, не все лица, прибывшие в Югру, смогли найти занятие по своей специальности. Только третья часть опрошенных казахов и 56% представителей народов Средней Азии работают по своей специальности, четвёртая часть тех и других работает не совсем по своей специальности, а 40% казахов и 20% представителей народов Средней Азии – совсем не по своей специальности.

Выполняемая работа большинству прибывших в округ казахов и представителей народов Средней Азии приносит удовлетворение: 53% казахов и 56% представителей народов Средней Азии ответило, что довольно своей работой, 33% казахов и 40% представителей народов Средней Азии – не очень довольны и только 13% казахов и 4% представителей среднеазиатских народов совсем не довольны своей работой. Основная причина неудовлетворенности у тех и у других – низкий заработок (72%). Значительная

доля казахов (29%) не совсем довольна своей работой из-за отсутствия перспективы служебного роста. Эти же причины являются источником неудовлетворённости своим трудом и у представителей других этнических групп, проживающих в Югре.

Так как казахи чаще, чем представители народов Средней Азии, работают в национально-смешанных коллективах, то, естественно, они чаще испытывают сложности в межэтнических отношениях, что, в свою очередь, также отрицательно влияет на отношение к своей работе. В целом по массиву мотив «испытываю сложности в межнациональных отношениях» среди прочих мотивов неудовлетворённости своим трудом стоит на последнем месте, его доля в среднем по массиву невелика – 2,1%.

На отсутствие перспективы улучшить жилищные условия в основном сетуют казахи. Представители народов Средней Азии, скорей всего, изначально мало надеялись на получение жилья.

Недостаточная обеспеченность жильём в автономном округе является вообще одной из наиболее острых социальных проблем. Мы уже упоминали о том, что среди казахов больше, чем среди представителей народов Средней Азии, доля лиц, приехавших в Югру ещё до развала СССР. По этой причине среди них намного больше лиц, успевших ещё при советской власти получить жильё и улучшить его качество. Так, доля лиц, имеющих отдельную благоустроенную квартиру, у казахов составляет 56%, а у представителей народов Средней Азии вдвое меньше – 29%, а потому последние гораздо чаще казахов снимают жильё: 36% против 12%. Однако уровень удовлетворённости жилищными условиями у казахов гораздо ниже, чем у представителей народов Средней Азии: 7% против 25%.

Характер трудовой занятости и обеспеченность определёнными жилищными условиями лежат в основе уровня благосостояния основной массы населения. К малоимущим отнесла себя почти четвертая часть представителей народов Средней Азии, проживающих в Югре. К людям со средним достатком отнесли себя почти все опрошенные нами казахи и 69% представителей народов Средней Азии. К людям же с высоким достатком отнесла себя сравнительно очень большая – почти девятая (!) – часть мигрантов из Средней Азии, в то время как среди казахов таковых вообще не оказалось.

Конечно, в результатах ответов на данный вопрос сказались национальные особенности стандарта уровня жизни и особенности конкретной жизненной ситуации, в которой в последние годы оказались проживающие в округе представители разных национальностей.

Можно предположить, что доля лиц со средним достатком среди мигрантов завышена, а доля лиц, относящих себя к малоимущим, соответственно, наоборот, занижена вследствие того, что здесь, вероятно, играет определённую роль психологический фактор, связанный с различиями между средними уровнями жизни в местах миграционного выхода и на новом месте жительства. Поэтому и степень удовлетворённости материальным положением у казахов и представителей народов Средней Азии различны. Если среди казахов только 12% опрошенных ответили, что они довольны своим материальным положением, то среди представителей народов Средней Азии таковых 39%. По большей части казахи не очень довольны своим материальным положением (75%), среди народов Средней Азии таковых вдвое меньше (39%), соответственно гораздо больше лиц недовольных. В наименьшей степени социальная дифференциация затронула казахскую диаспору, в которой доля лиц, не в полной мере довольных своим материальным положением и относящих себя к людям со средним достатком, оказалась наибольшей.

Все приезжие казахи и представители народов Средней Азии – и нынешние мигранты, и мигранты прошлого времени, ставшие местными жителями, поддерживают связи со своей исторической родиной, со своим прежним местом жительства. Оказывают постоянную материальную поддержку родственникам и друзьям за пределами автономного округа 31% казахов и 57% выходцев из Средней Азии, помогают от случая к случаю 56% казахов и 36% представителей народов Средней Азии. Миграция из Средней Азии чаще,

чем из Казахстана, является вынужденной. средством материальной поддержки членов своей семьи и родственников, оставшихся на родине. Национальная традиция заботы о ближних является до сих пор одной из главных черт характера казахов и народов Средней Азии. Поэтому не случайно, отвечая на вопрос о том, какие из национально-культурных традиций наиболее важны в настоящее время, на первом месте стоит традиция взаимопомощи (такой ответ дали 75% опрошенных казахов и 68% представителей народов Средней Азии). Второе место занимает традиция «уважения к старшим» как основа сохранения и передачи основных ценностей и опыта своего народа (соответственно 75% и 68%). На третьей позиции стоит забота о детях (62% и 64%) как основном условии продолжения своего рода. Далее идут: терпимость (44% и 21%), трудолюбие (38% и 43%) и щедрость (12% и 11%). Можно сделать вывод, что сложившийся рейтинг приоритетов ценностей отвечает не только требованиям сохранения национальных традиций этносов, но и более успешной их адаптации к новой среде.

Несмотря на то, что в жизни мигрировавших в автономный округ казахов и представителей народов Средней Азии не всё складывается так успешно, как бы им хотелось, многие из них не собираются уезжать, а хотели бы и в дальнейшем жить в округе. Доля лиц, однозначно решивших уехать из Югры невелика: среди казахов 12% и среди представителей народов Средней Азии 25%.

Среди представителей народов Средней Азии, которые в основном являются мигрантами последних лет, 46% опрошенных не имеют намерения уезжать из округа. Однако среди казахов, которые в большинстве своём являются местными жителями, прибывшими в Югру до 1996 г., только 19% опрошенных имеют твёрдое намерение по-прежнему жить в Югре. Основная часть казахов (69%) подумывает о переезде, хотя окончательного решения эти люди ещё не приняли (среди представителей народов Средней Азии доля таковых значительно меньше – 29%). В целом же опрос показывает, что закрепляемость в Югре среди нынешних мигрантов может оказаться выше, чем среди старопоселенцев.

Отсюда следует важный вывод: нынешний этап миграции характеризуется тенденцией стабилизации положительного миграционного сальдо и роста численности постоянного (местного) населения автономного округа.

Хотя большинство из потенциальных мигрантов хотели бы вернуться к себе на родину (75% казахов и 78% представителей народов Средней Азии), четвертая часть желала бы переехать в другие регионы внутри Российской Федерации, а не за её рубежи.

В чём же заключаются причины возможной миграции казахов и представителей народов Средней Азии из автономного округа? Большинство потенциальных мигрантов – казахов хотели бы сменить место жительства из-за неподходящего климата (64%) и по состоянию здоровья (46%). Для выходцев из Средней Азии эти факторы не столь существенны: только 20% потенциальных мигрантов собираются уехать из-за неподходящего климата. Главными для них стали такие мотивы, как «не нашлось работы с достойной оплатой» – 40%, и «не удалось получить жильё» – 20%. Но именно возможность хорошо заработать и получить жильё изначально были и у казахов, и у представителей народов Средней Азии (как, впрочем, и у других этнических групп) основными стимулами приезда в Югру.

Среди представителей народов Средней Азии есть и группа потенциальных мигрантов, которые намерены покинуть Югру «из-за напряжённости в межэтнических отношениях» – 10%. (Среди казахов этот мотив не указал никто). Однако оценивая состояние межнациональных отношений в округе, никто из казахов и представителей народов Средней Азии не оценил имеющуюся напряжённость в межэтнических отношениях как значительную. Половина опрошенных казахов и представителей народов Средней Азии всё же отметили наличие некоторой напряжённости в межнациональных отношениях (что гораздо выше среднего показателя по всему массиву – 31%). Соответственно среди казахов и представителей народов Средней

Азии несколько меньше доля лиц, оценивающих межнациональные отношения в округе как стабильные, без напряжённости (43% при средней по массиву 48%), что, вероятно, свидетельствует о том, что в процессе межэтнических взаимодействий в Югре казахи и представители народов Средней Азии испытывают некоторую национальную ущемлённость при реализации своих интересов.

Отвечая на вопрос: «Чем, по Вашёму мнению, вызывается межнациональная напряжённость в округе?» казахи и представители народов Средней Азии назвали следующие причины.

- Неуважение к национально-культурным особенностям тех или иных народов. Это мнение высказали 62% казахов и 79% представителей народов Средней Азии.
- Значительное увеличение доли мигрантов: соответственно 25% и 7%.
- Несовершенство национальной политики: 12% и 36%.
- Сокращение социальной защищённости и поддержки: 12% и 21%.
- Борьба за особо престижные (доходные) рабочие места: 12% и 7%.
- Разжигание национальной розни отдельными людьми и средствами массовой информации: 12% и 7%.

В совокупности такие социально-экономические причины как сокращение социальной защиты и поддержки населения государством и борьба за престижные и доходные рабочие места в глазах общественного мнения выглядят в качестве более весомой причины межнациональной напряжённости, чем сама по себе миграция. А если кроме названных социально-экономических причин учесть и отмеченные в опросе социально-политические причины межнациональной напряжённости – несовершенство национальной политики, разжигание национальной розни отдельными людьми и средствами массовой информации, то совокупность всех этих причин межнациональной напряжённости, по мнениям населения, оказывается многократно весомей, чем сама по себе миграция.

Анализ социально-экономических факторов, обуславливающих особенности воздействия миграционных процессов на сферу межнациональных отношений в автономном округе, показал, что рост доходов подавляющей массы населения отстаёт от роста экономики. Налицо высокий уровень социального расслоения и разрыв в доходах между «верхними» и «нижними» слоями населения. Это проявляется как в дифференциации доходов и уровня жизни внутри национальностей, так и между национальностями. Причём внутри национальностей она в основном имеет существенно более значимую величину. С этой точки зрения, очевидно, что напряжённость в межнациональных отношениях вторична, обуславливается именно социальной дифференциацией и проистекающей из нее социальной напряжённостью.

В заключение отметим, что нельзя всерьёз пытаться достичь цели исследования источников межэтнической напряжённости как в целом в России, так и конкретно в каждом её регионе, умолчав тот факт, что тенденция дестабилизирующего воздействия миграционных процессов на межнациональные отношения представляет собой одно из неизбежных проявлений того кризиса в стране, который, начавшись, конечно, ещё в советский период, в результате слома советского строя и союзной государственности России, приобрёл характер глубокого системно-цивилизационного кризиса.

#### Литература

Демографический ежегодник России. 2005: Стат. сб. / Росстат. – М., 2005. – С. 578, 582.

<sup>2</sup> Национальный состав и владение языками, гражданство // Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г.: В 14 т. – М.: ИИЦ «Статистика России», 2004. – Т. 4, кн. 1. – С. 91–92, 583–594.

<sup>3</sup> Анохин О.Д. О миграционных процессах в Тюменской области // Миграция населения Тюменской области за 1992–1995 годы. Статистический бюллетень. – Тюмень: Госкомстат России. Тюменский областной комитет государственной статистики, 1996. – С. 3.

<sup>4</sup> Анохин О.Д. Там же. С.6.

<sup>5</sup> Демографический ежегодник России. 2005: Стат. сб. / Росстат. – М., 2005. – С.557–561.

<sup>6</sup> Миграция населения Тюменской области за 1992 – 1995 годы. Статистический бюллетень. – Тюмень: Госкомстат России. Тюменский областной комитет государственной статистики, 1996. – С. 103–109.

<sup>7</sup> Основные итоги Всероссийской переписи населения 2002 года. – М.: «Статистика России», 2005. – 493 с. (Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г.: В 14 т/ Федер. Служба гос. Статистики; Т.14) – С.296.

<sup>8</sup> Национальный состав и владение языками, гражданство//Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г.: В 14 т. – М.: ИИЦ «Статистика Росси», 2004. – Т. 4, кн. 1. – С 91–92.

УДК: 316.33

В.Н. Ракачев, Я.В. Ракачева  
(г. Краснодар, Российская Федерация)

## «НОВЫЕ ДИАСПОРЫ» В КРАСНОДАРЕ: ПРОБЛЕМЫ АДАПТАЦИИ И ВЗАИМООТНОШЕНИЯ С МЕСТНЫМ НАСЕЛЕНИЕМ

В условиях современного мира значительно выросла миграционная подвижность населения. Основным направлением миграций между тем остается вектор Восток-Запад (Азия – Европа). В миграционном потоке, следующем в этом направлении, значительную долю составляют выходцы из Китая, Вьетнама, Кореи, Афганистана. Часть этих мигрантов рассматривают Россию в качестве транзитной территории, другие – как конечную цель переселения. В результате, здесь складываются мигрантские сообщества, которые в последнее время в научной литературе стали обозначать как «новые диаспоры».

Объектом нашего исследования стала одна из таких «диаспор», образовавшаяся вследствие переселения на Кубань выходцев из Афганистана.

В 1980-х гг. отдельные группы афганцев обучались в вузах г. Краснодара. По окончании учебы многие из них остались в России, положив таким образом начало афганскому сообществу. Следующие миграционные потоки из Афганистана в Краснодарский край в 1990-х – начале 2000-х гг. направлялись уже родственными и земляческими связями.

Для мигрантов из Афганистана, осевших в крае (это преимущественно бывшие студенты и их семьи) доминирующей является стратегия интеграции. Их отличает активность в сфере предпринимательства, достаточно интенсивные контакты с местным населением, в том числе и путем заключения браков. Тем не менее, объективные и субъективные препятствия на пути к социальной интеграции побуждают мигрантов поддерживать тесные связи, формировать собственное сообщество, в рамках которого сохраняются язык и определенные культурные образцы.

Информантами в нашем исследовании выступили выходцы из Республики Афганистан, проживающие в крае достаточно длительное время (10–15 лет). Практически все они заняты предпринимательской деятельностью в сфере мелкооптовой торговли, либо сочетают обучение в вузе с работой на рынке.

*История миграции. Миграционные намерения.* Миграционные истории афганцев достаточно типичны: все информанты отметили, что прибыли в Россию, получив направление на учебу, которое оплачивало государство и планировали по окончании обучения вернуться домой. Таким образом, попавшие в поле нашего исследования представители афганского сообщества могут быть отнесены к представителям первой миграционной волны (1980-е – начало 1990-х гг.), среди которых большую часть составляли студенты, а также бывшие военнослужащие афганской армии или сотрудники государственных ведомств. С началом войны в Афганистане многие афганцы приняли решение остаться здесь, в России.

Примечательно также, что для всех респондентов миграция началась из Кабула.

Таким образом, речь в основном идет о столичных жителях, адаптированных к жизни в крупных городах.

Все информанты подчеркивали, что к моменту приезда в Россию (СССР) они много знали о стране, куда им предстояло отправиться. Основным источником информации для них были телевизионные передачи, которые рассказывали о жизни в Советском Союзе, политике, экономике, культуре, повседневной жизни людей.

*«Когда я ехал сюда, уже много знал о СССР. У нас каждое воскресенье шла передача «Большая дружба», где рассказывали о СССР, и мы знали, что такое Россия и что она из себя представляет».*

Выбор Краснодарского края в качестве окончательного места проживания информанты объясняют многими причинами. Среди них немаловажными оказываются природно-климатические условия: Это один из немногих регионов в России, где, по мнению информантов, они чувствуют себя достаточно комфортно, где природа, погодные условия *«...все совпадает, как в нашей стране, в Афганистане».*

Другой причиной стало наличие широкого круга знакомых и родственников, которые либо уже проживали, либо собирались переехать и поселиться в крае и могли оказать помощь и поддержку. Кроме того, за время обучения в вузе у информантов сложились связи с местными жителями (бывшими однокурсниками, одноклассниками, соседями в общежитии и т.п.), которые также могли быть использованы в качестве социального ресурса.

Показательно, что именно этот тип связей отличает мигрантов–афганцев «первой волны» от более поздних переселенцев. Для вторых чаще всего конечной целью миграции выступают страны Западной Европы, эти мигранты рассматривают Россию как транзитную страну.

По мнению В. Попкова, случаи выбора России как конечной цели миграции достаточно редки и не отражают общего настроения к дальнейшему переезду в страны Западной Европы и Канаду, которое доминирует в афганском сообществе (Попков В. Феномен этнических диаспор. М., 2003).

Однако наше исследование не подтверждает этого вывода. Подавляющее число информантов, несмотря на то, что они имеют возможность уехать на Запад, к этому не стремятся, так как психологические условия проживания иностранцев на Западе существенно отличаются, и в России они чувствуют себя гораздо комфортнее. Приводились в качестве примеров многочисленные истории о том, как те, кто уехал в Европу, через некоторое время возвращались в Россию.

Однако, обосновавшись в России и, вероятно, на Западе, афганцы тем не менее рассматривают свой исход как вынужденный и считают, что при определенных обстоятельствах они вернутся в Афганистан. По здравом размышлении многие из них понимают, что возвращение в Афганистан в ближайшей перспективе желание неосуществимое, об этом пока можно только говорить, но никаких конкретных планов строить наверняка невозможно. Признавая, что условия жизни, возможности для самореализации на родине уступают, значительная часть респондентов не склонна идеализировать Афганистан, хотя и видит в нем родную страну, в которую они когда-нибудь вернутся.

*«У нас в Кабуле огромный дом, в пригороде – ферма, – говорит один из информантов. Что я здесь потерял? Вот как только в Афганистан с помощью Аллаха придет мир – сразу домой». «От России нам ничего не надо. Пусть только дадут нам продержаться здесь и прокормить наши семьи до наступления мира в Афганистане».* Такого рода суждения высказывали все информанты.

Однако это неопределенное будущее. Сегодня и здесь их настоящее, и к нему необходимо приспособляться, решать насущные жизненные проблемы. Важной для каждого мигранта является возможность получить работу, материальную и моральную

поддержку, что проще всего обеспечить с помощью родственных, свойственных, земляческих связей, т.е. с помощью общины (сообщества). Само же сообщество неким образом себя презентует и формирует некую, общую для всех своих членов идентичность.

*Идентичность.* Значительная этническая неоднородность афганцев (которые включают в себя множество различных этнических групп: пуштунов, таджиков, хазарейцев и др.), сильная взаимосвязь между этнической принадлежностью, регионом исхода в самом Афганистане делают случай с афганцами очень специфичным.

В этой связи неизбежным выглядит вопрос о том, с кем идентифицируют себя представители афганского сообщества в крае. На основе анализа ответов информантов можно говорить о множественной этнической идентичности у выходцев из Афганистана и определенной их иерархии.

Принимающее общество не делает различий между таджиками, пуштунами, хазарейцами. Для местных жителей все они афганцы. У самих мигрантов та или иная идентичность актуализируется в зависимости от ситуации. *«В России мы все афганцы. А среди афганцев я прежде всего хазареец»* – отмечает один из информантов.

*«Всех живущих в России афганцев, объединяют особые мнения, мысли. Мы все не хотим войны, все хотим мира».* Однако более тесные связи внутри общины складываются и поддерживаются на уровне этнической (таджикской, пуштунской) идентичности и гораздо реже – региональной (территориальной, земляческой)

К идентичностям маркирующим мигрантов как представителей особого сообщества примешивается новая идентификация, подчеркивающая отличие данного сообщества от тех, кто остался на родине. Сегодня они «российские» («русские») афганцы. И это очень четко проявляется в том, как мигранты противопоставляют себя оставшимся на родине, указывая на разницу в мировосприятии, повседневном укладе, жизненных принципах.

*«Я и они – это небо и земля. Я несколько лет назад был на родине и хотел бы отметить – мое мнение с ними не совпадает. У меня более европейское мнение, а у них нет, Афганистан это и есть Афганистан. У них другие взгляды, традиционные».*

Значительный срок проживания в России формирует у многих мигрантов восприятие ее в качестве второй родины. *«...Я себя чувствую как в своем городе, в своей стране, это моя вторая Родина».*

*Организационные структуры. Уровень сплоченности.* В ходе бесед информанты отмечали высокий уровень сплоченности, наличие тесных связей внутри сообщества, даже при отсутствии формальных организаций и лидеров. Многие подчеркивали, что организация еще не есть община, а ее отсутствие не означает, что нет и сообщества.

*«У нас есть официальная организация – Афганская община, которая существует, по-моему, с 1995–1996 года, она даже зарегистрирована. Было время, когда эта организация помогла многим афганцам найти себе место в Краснодаре. Руководитель здесь учился, с 1985 года жил здесь, у него жена русская, дети, семья здесь. Занимается он торговлей».*

Часть информантов критически отзывается о сплоченности афганцев в России, однако отмечают, что краснодарская община в сравнении с другими более консолидирована. Помощь и поддержка сообщества носит прежде всего информационно-психологический характер. Члены общины готовы помочь друг другу, прежде всего в поиске жилья, работы, оформлении регистрационных документов и т.п.

*«Каждый афганец может рассчитывать на поддержку своего земляка, но это будет не материальная, а скорее всего, моральная поддержка».*

Рассчитывать на материальную помощь можно преимущественно со стороны родственников и близких знакомых той же этнической группы или клана. Но в особых случаях материальную помощь могут собирать со всех членов общины, однако это делается очень редко. *«Община нужна, чтобы не было нужды или еще чего-нибудь. Община всегда помогает, бывали случаи, когда собирали членские взносы, их платит каждый афганец».*

Таким образом, можно говорить о двух «кругах» сплоченности и взаимовыручки –

внутри родственной группы и внутри более широкого афганского сообщества.

Отсутствие формальных общепризнанных лидеров не исключает влияния и авторитета на неформальном уровне отдельных представителей сообщества. В решении важных вопросов к таким людям обращаются за советом и помощью. Это, как правило, люди умудренные жизненным опытом, достигшие определенных успехов, часто имеющие российское гражданство, а также проявившие себя в общественно-политической сфере на родине, в Афганистане. При этом *«...не важно кто он: пуштун, таджик или хазарец, главное, чтобы был достойный»*.

*Внутренние связи.* Все информанты отмечают для себя безусловную важность контактов со своими земляками. Как полагают опрошенные, сам стиль и образ жизни афганцев предопределяет необходимость обязательного общения друг с другом.

*«Я считаю, что в материальном плане афганец может быть независим, однако в моральном плане он всегда нуждается в общении с другими афганцами, поэтому не общаться с земляками просто нельзя»*.

Именно поэтому принадлежность к афганскому сообществу и контакты с земляками рассматриваются как ценность в пределах своего круга общения, который, как правило, не ограничивается только родственниками или членами своей этнической группы.

Налицо понимание или, скорее, «ощущение» многими афганцами того, что их узкая группа является частью большого целого (афганского сообщества) в крае (стране). И что эта принадлежность к большому целому не просто выгодна, но и жизненно необходима. Вероятно, отсюда и проистекает стремление значительной части афганцев к поддержанию и упрочению связей внутри сообщества.

Связи краснодарских афганцев с общинами других городов России выражены слабо. Общение носит в основном заочный характер: это телефонные разговоры, письма, передачи. Непосредственные контакты, как правило, обусловлены либо необходимостью (например, смерть родственников), либо интересами бизнеса и поиском заработка. В последнем случае контакты ограничиваются соседними регионами (Ростовской областью и Ставропольским краем). Контакты за пределами края поддерживаются в основном теми людьми, которые имеют российское гражданство или другие документы, дающие право находиться на территории России. Учитывая критерий интенсивности связей, можно выделить контакты с афганцами Ростова-на-Дону, Ставрополя, Москвы, Санкт-Петербурга.

*«Например, пуштун из Краснодара может закупать партию товара у хазарейца в Москве, или наоборот»*.

Все афганцы сохраняют прочные связи со страной исхода. Исключение составляют те люди, у которых уже никого и ничего не осталось на родине, но это, скорее, редкость.

Связи с афганцами в Германии, Голландии, Англии, Канаде носят совершенно другой характер, чем с афганцами в российских регионах. В этом случае афганское сообщество, вероятно, уже не играет ведущей роли. На первое место выступают узко родственные связи. Контакты осуществляются преимущественно по родственно-этническим каналам, при этом один из ведущих принципов заключается в оказании помощи родственникам в России и других странах.

*Взаимодействие с местным населением.* Во взаимодействиях афганцев с коренным населением наиболее отчетливо представлены две тенденции: согласно первой из них, часть афганцев полностью удовлетворяют сложившиеся отношения с местными жителями. Они полагают, что к настоящему времени уже удалось наладить хорошие отношения с русским окружением, поэтому дискомфорт в общении отсутствует.

*«С русскими у нас очень хорошие отношения. Моя соседка помогает мне с реализацией товара. Мы вообще стараемся общаться с ними, побольше узнать друг о друге»*.

*«Отношения русских с афганцами очень хорошие, афганец может очень легко общаться с русскими, например с соседом или соседкой. Мы русским нравимся, у нас культура очень гостеприимная. Если у нас сосед русский или бывают праздники, или даже»*

*ваши праздники, им всегда нравится, что мы всегда приглашаем. Им нравится наше гостеприимство. В этом отношении все хорошо. Я из своего опыта это знаю».*

Однако, по мнению респондентов, существует определенная разница в общении между «своими» (афганцами) и местными.

*«Со своими я буду общаться так, как это между нашими нациями принято. У нас шутки свои есть, у нас традиции свои есть. А с русскими буду общаться, так как принято в русской культуре. Так как мы современные, мы должны изучать культуру того человека, с которым мы общаемся».*

В несколько другой плоскости складываются отношения с представителями властных структур, правоохранительных органов, которые более настороженно и даже в некоторых случаях предвзято относятся к афганцам.

*«Милиция определяет нас прежде всего по внешности. Поэтому нас останавливают, иногда даже можно сказать безо всяких причин, но нас останавливают. Документы в порядке, но что-то им надо. То одно требуют, то другое. Миграционную карту, например. А она есть не у всех».*

Отмечается также, что многие русские относятся с сочувствием к афганцам и понимают их проблемы. Однако военные действия в Чечне и антикавказские настроения, присутствующие в российском обществе, оказывают крайне негативное влияние на восприятие афганцев русскими. Как полагают респонденты, русские часто путают афганцев с выходцами из Кавказа, что существенно затрудняет контакты.

Согласно данному спектру мнений, отношения с местными жителями рассматриваются как вполне приемлемые. Даже в том случае, если респонденты и видят какие-либо негативные моменты, то им не придается решающего значения. Однако, как показало исследование Попкова В., проявляет себя и другая тенденция в оценке взаимодействий афганцев с русскими. Как полагают респонденты, русское население в целом недовольно, что афганцы находятся в России. Причина этому, по мнению некоторых опрошенных, лежит отчасти в деятельности афганцев. Так как у афганцев в основном нет других видов дохода, кроме работы на рынках, то это вызывает раздражение местного населения, поскольку образ рыночного торговца не вызывает симпатий в принципе и, кроме того, тесно ассоциируется с выходцами из республик Кавказа (Попков В. Феномен этнических диаспор. М., 2003. С. 239).

Наше исследование только частично подтверждает такой вывод. Определенную лояльность местного населения к афганцам демонстрирует распространенная практика межнациональных браков. Респонденты отвечали, что значительное число браков, заключенных представителями диаспоры – это браки с россиянками.

*«Когда мы приехали сюда, многие из нас были настроены на браки с советскими девушками-мусульманками, адыгейками, ну и другими, так как мы сами мусульмане. Но многие женились на русских, хотя и с мусульманками браки были».*

Конечно, иногда брак с россиянкой заключается с целью получения регистрации или российского гражданства, т.е. носит фиктивный характер, *«но это очень редко».*

Выяснение характера контактов диаспорных общин с принимающим населением предполагает учет позиций обеих сторон взаимодействия, поэтому восприятие афганской общины со стороны местного населения заслуживает отдельного анализа.

Каким образом воспринимают местные жители афганцев и само их присутствие в городе? В какой степени и в качестве кого (родственников, друзей, знакомых, коллег, сограждан) они готовы принять их? Ответы на эти вопросы в своем исследовании мы попытались получить с помощью методики Богардуса. (Выборка простым случайным методом составила 156 чел. жителей г. Краснодара в возрасте от 17 до 80 лет).

Результаты исследования показали, что в отношении к афганцам у местных жителей существует значительная социальная дистанция. С одной стороны, такой результат можно объяснить отсутствием у большинства обывателей постоянного и достаточно тесного контакта с представителями данной мигрантской группы. В ходе опроса выяснилось, что

многие респонденты не имели опыта тесного взаимодействия с представителями исследуемых диаспор. С другой стороны, весьма вероятным представляется ситуация оценки предложенной шкалы в системе семантических аналогий. То есть отношение к афганцам формируется не столько на базе информации (хоть первичной – личного опыта, хоть вторичной), но на базе общей ценностно-стереотипной цепочки «Афганцы – Афганистан». Военные действия в Афганистане, муссируемые прессой материалы о наркотрафике, наемниках из Афганистана, участвующих на стороне бандформирований в Чечне, формируют общий негативный стереотип и низкотолерантные показания шкалы.

Наиболее популярный ответ – «Принять только как туристов в моей стране» (50,6 % респондентов). Вторую позицию занимает ответ: «Предпочел бы не видеть их в моей стране» (26,9%), затем согласны принять их как коллег по работе (8,3%), как соседей и как граждан моей страны (по 5,1%). В целом, если суммировать ответы по первым пяти категориям, то получим, что только четверть респондентов демонстрируют толерантные установки в отношении афганцев.

Социальная дистанция характеризует близость (отчужденность) социальных или этнических общностей, групп, отдельных людей. На основе полученных результатов мы можем определить степень социально-психологического принятия людьми друг друга или приемлемости. Таким образом, можно судить о степени психологической близости между местным населением и представителями афганской общины. Результаты исследования показали, что по отношению к афганцам у местного населения существует высокая степень отчужденности и неприемлемости. Отрицательная степень реальной приемлемости превышает 50%, что в свою очередь свидетельствует о стремлении местных жителей обособиться от представителей данной группы, поддерживать по возможности только поверхностные, формальные контакты. Это в свою очередь затрудняет процесс интеграции мигрантов, побуждает их все больше замыкаться на внутренних связях.

УДК: 325.14

А.А. Бухаева  
(г.Семей, Республика Казахстан)

## ОСОБЕННОСТИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ОРАЛМАНОВ

Национальная идентичность оралманов является одной из актуальных проблем развития казахстанского общества по ряду причин, которые мы выделяем в нижеследующей статье. Во-первых, становление Казахстана как независимого государства обуславливает обеспечение территориального суверенитета, и социально-политической жизнеспособности. Раскрывая внутренние особенности проблем оралманов, необходимо видеть общую картину процессов миграции. Во-вторых, вопрос об оралманах – это важная политическая задача. Важность состоит в том, что государство не может и не должно стоять в стороне от самоопределения оралманов, соотечественников и граждан многонационального Казахстана. Процесс взаимодействия должен идти в режиме конструктивного диалога, так как ситуация в национальном вопросе является важным пунктом политической повестки дня.

Оралманы, в прошлом диаспоры, по определению В.А.Шнирельмана, “не любое расселение за пределы этнического ареала, а лишь то, что происходило под давлением каких-либо неблагоприятных обстоятельств (война, голод, насильственная депортация). Этот процесс порождал у людей особое чувство – чувство национального унижения, обиды, отчаяния, иначе говоря, нанес им психологическую травму. В формировании этнического самосознания народа он выделяет особую психологическую компоненту – “диаспоризация сознания” или, иными словами, комплекса неполноценности, который преодолевается различными способами. В том числе, активным этническим мифотворчеством, в основе

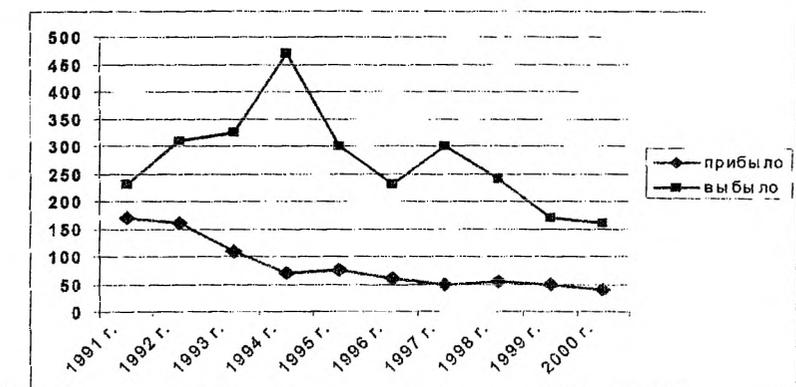
которого лежит обоснование права жить там, где хочется или возможно на данный момент [1]. За этим мифотворчеством стоит идея восстановления социальной справедливости и скрытый протест против тех, кто не желает ее осуществления.

В Законе Республики Казахстан “О миграции населения” от 13 декабря 1997 года дано понятие репатрианта (оралмана). Согласно Закону, репатриант (оралман) – это лицо коренной национальности, изгнанное за пределы исторической родины и лишенное гражданства в силу актов массовых политических репрессий, насильственной коллективизации, иных действий, добровольно переселяющиеся в Республику Казахстан с целью постоянного проживания. Внесенные изменения и дополнения в закон указывают на то, что “оралманы – это иностранцы или лица без гражданства казахской национальности, постоянно проживающие на момент приобретения суверенитета Республикой Казахстан за ее пределами и прибывшие с целью постоянного проживания”

Проблема этнонациональной идентичности оралманов тесно переплетается с проблемой миграции и демографии. Если с 1991 по 2004 годы эмигрировало 3157,6 тысяч, иммигрировало 1051,8 тысяч человек. Тенденция эмиграции имеет исторические корни, которые лежат в переселении крестьян из России в 19 - начале 20-го века, в период Столыпинских реформ, во время установления Советской власти, в результате политических репрессий [2].

С обретением независимости миграционная политика была направлена на возвращение казахов на историческую родину. 18 ноября 1991 года принято важное постановление кабинета министров Казахской ССР за № 711 «О порядке и условиях переселения в Казахскую ССР лиц коренной национальности, изъявивших желание работать в сельской местности из других республик и зарубежных стран» [3]. Основной его целью было развитие агропромышленного сектора экономики за счет иммиграции, которая в тот период находилась в кризисном состоянии, как и впрочем другие сферы после распада Советского союза. Большинство оралманов приехали в Казахстан в период с 1993 по 1998 годы по миграционной квоте этнических казахов. География стран, откуда прибывали переселенцы, обширна. Это - Узбекистан, Туркменистан, Россия, Украина, Кыргызстан, Китай, Монголия, Турция, Иран. Основным местами их расселения стали г. Алматы, Карагандинская, Кустанайская, Жамбылская, Южно-Казахстанская и Алматинская области

## Динамика миграций в Казахстане



Естественно, что казахи, прибывшие из других стран, существенно отличаются от местных своим отношением к труду, к культурным и нравственным ценностям, уровнем образования. Другими словами, у них свой стереотип мышления и поведения, и, соответственно, собственный менталитет. Тем не менее Казахстан – историческая родина оралманов и у многих из них есть уверенность в дальнейшем идентифицировать себя как граждан Казахстана.

Поэтапные шаги правительства в решении вопросов миграции привели к следующей картине: в 1997 году вышел указ Президента Республики Казахстан «О создании агентства по миграции и демографии Республики Казахстан». Проблемы народонаселения были подняты в Послании Президента народу Казахстана «Казахстан 2030: процветание, безопасность и улучшение благосостояния всех казахстанцев» как приоритеты национальной безопасности страны. Поэтому основные направления Доклада о Программе Правительства, разработанные в соответствии со Стратегией развития Республики Казахстан, изложенной Президентом Республики Казахстан в Послании народу Казахстана 10 октября 1997 года – «Казахстан – 2030», с Посланием Президента Республики Казахстан народу Казахстана от 1 марта 2006 года «Стратегия вхождения Казахстана в число 50 наиболее конкурентоспособных стран мира» и Концепцией перехода Республики Казахстан к устойчивому развитию на 2007-2024 годы имеют целью в 2008 году создание центров адаптации и интеграции оралманов, рассмотрение возможностей предоставления оралманам жилья на условиях социальной аренды, сочетание мер государственной помощи с развитием индивидуального строительства самими оралманами.

В соответствии с указом Президента от 27 декабря 2004 года на 2005–2007 годы установлена квота иммиграции оралманов в размере 15 тысяч семей. Сравним: в 2000 году Казахстан принимал 500 семей оралманов, в 2001 году – 2655, в 2003 году – 5000 и, наконец, в 2004 году – уже 10000 семей. «В 2009 году будет увеличена квота для переселения на историческую Родину оралманов на 5 тысяч семей, доведена до 20 тысяч семей в год», - сказано в Послании Президента Н.А. Назарбаева народу Казахстана 2008 года. То есть ежегодно мы наблюдаем позитивные действия правительства в решении данной проблемы.

Возвращаясь на свою историческую родину, попадая в отличную от прежней социально- политическую и культурную среду оралманы проходят длительную адаптацию. Несмотря на то, что они болезненно переживают смену стереотипов, тем не менее постепенно осознают необходимость признания новых условий, хотя фактически приобрели гражданство на своей исторической родине. Безусловно избавиться от старых социальных установок - дело сложное. Этот процесс требует времени, активных действий со стороны общественности, руководства государства но многое зависит и от готовности конкретного человека принять и понять свое новое положение, от его желания и стремления интегрироваться в новое социальное пространство.

Идеологической основой для оралманов в Казахстане должна стать идея о восстановлении гражданственности у людей, прибывших на историческую родину, формирование у вновь прибывших казахов ощущение того, что законы направлены на их скорейшее становление как полноправных граждан, ответственных за происходящее в стране, ориентировать их на сотрудничество с государством. Иммигранты еще не вполне самоопределились, в плане идентичности, не вполне ощущают целостность своей личности, в плане адаптации в новой социальной ситуации, находятся в состоянии поиска, формирования новых ценностей национальной идентичности.

Влияние социальных процессов актуализирует личностный аспект оралманов и требует, чтобы к ним относились не по признаку, из какого государства он прибыл, и каков его менталитет, а по типу “ввозимых” ими проблем. Этим следует руководствоваться, исходя из общегуманитарных целей, первая из которых – стремление погасить противоречия между иммигрантами, и местным населением. Важными также являются личные качества иммигранта и его желания “вписаться” в местную социальную жизнь.

При выявлении проблем, с которыми сталкиваются иммигранты на исторической родине, стали вопросы семейно - брачного характера, социального статуса, предоставления льгот, перемены фамилий, развития малого и среднего бизнеса.

Необходимо оказывать адресную поддержку именно по тем проблемам, которые являются для оралманов наиболее значимыми: жилья, работа, лечения, психологические фрустрации, решение простых и сложных правовых вопросов и так далее. Руководство

государства делает многое для решения проблем оралманов, открыты подготовительные курсы для представителей казахской диаспоры и оралманов в региональных вузах Республики Казахстан, выделяется квота приема в аспирантуру и др.

У оралманов проблемы не только в приобретении жилья, трудоустройстве, но и в приспособлении к местным условиям. Адаптация во многом носит затруднительный характер вследствие слабой экономической базы, материальных возможностей иммигрантов, уровне их образования, профессиональной квалификации и незнании русского языка. В этой связи руководством государства выполняется ряд мероприятий адаптационного характера для переселенцев. К примеру, в областном управлении миграции и демографии Актюбинской области разработаны проект и технико-экономическое обоснование создания адаптационного центра для оралманов. Центр, по мнению руководства области, мог бы служить им временным прибежищем, где переселенцы жили бы семьями, пока оформляются документы, приобретается жилье [4].

В результате подобных мероприятий переселенцы ощущают заботу со стороны руководства государства, уверенность в реализации тех прав, которые им предоставлены законами Республики Казахстан, а государство, в свою очередь, приобретает законопослушных и полноправных граждан. Сегодня в обществе растёт понимание того, что защита оралманов, внимание к их проблемам становится неотъемлемой частью понятия «национальные интересы Казахстана».

Назрела необходимость создать службы, которые бы проводили индивидуальную работу с каждым казахом, прибывшим в Казахстан. На рынке политических инноваций идея соответствия принципам взаимного доверия и восстановления общегражданской и национальной социальной справедливости была бы весьма продуктивной и конструктивной. Конечно, иммиграционная политика должна быть вписана в стратегию общегосударственной национальной политики, акценты в ней надо перенести из плоскости этничности в плоскость решения комплекса проблем, с которым сталкиваются люди, прибывшие на свою историческую родину.

#### **Литература:**

1. Шнирельман В.А. Мифы диаспоры. Диаспоры М. 1999. № 2-3. С.6-33.
2. Татибеков Б, Аликсандр К. Международная миграция в Центральной Азии: казахстанский спектр. // Евразийское сообщество. 2006.- №1(53). С 101.
3. Постановление кабинета министров Казахской ССР от 18 ноября 1991 года № 711 «О порядке и условиях переселения в Казахскую ССР лиц коренной национальности, изъявивших желание работать в сельской местности из других республик и зарубежных стран». Справка о постановлении кабинета министров Казахской ССР от 18 ноября 1991 года.
4. Казахстанская, правда. 12 ноября 2004.- № 257-258.- С.4
5. Послание Президента Н.А. Назарбаева народу Казахстана «Повышение благосостояния граждан Казахстана — главная цель государственной политики», февраль 2008г.

## ИЛИ – КАЗАХСКАЯ АВТОНОМНАЯ ОБЛАСТЬ КНР: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

Сегодня многие в Казахстане имеют хотя бы мало-мальское представление о СУАР – Синьцзян – Уйгурском автономном районе Китая (при этом в самом Китае чаще используют сокращенное наименование – Синьцзян).

Большинство жителей нашей страны слышаны, что в КНР, в частности в СУАР, живут казахи.

Однако для большинства, к сожалению, до сих пор неизвестным остается факт, что на всем протяжении казахстанско-китайской границы расположилась и граничит с нами Или – Казахская автономная область (ИКАО), имеющая свое правительство, местные органы управления, казахские школы и газеты, радио и телевидение на казахском языке. Следует отметить, что в области работают несколько телеканалов с чисто казахским вещанием<sup>1</sup>, в том числе с дублированными новостями 1 канала КНР, свои телеканалы и в каждом из трех аймаков (округов), на которые делится автономная область. К сожалению даже те, кто в силу профессиональной деятельности, к примеру, дипломаты, знают об ИКАО, часто называют ее просто Илийским округом, что, во-первых, неверно – собственно Илийский округ (аймак) лишь один из трех в области, а во-вторых, значительно понижает ее статус, превращая в обычную административную единицу.

Первые административные должности в автономиях, как принято в КНР, обязательно должны занимать представители коренной (титульной) национальности, в частности в ИКАО – казахи. Однако должности первых секретарей парткомов, начиная с районного и городского звена, занимают китайцы - ханьцы. При этом наши наблюдения показывают, что за последние 10 лет постепенно уменьшается число должностей, которые резервировались за представителями того или иного этноса. Так, вновь назначаемыми руководителями канцелярий иностранных дел окружного и уездного уровня, за редким исключением, становятся этнические ханьцы (китайцы). Лишь в Зимунайском уезде (аудане) Алтайского аймака ИКАО начальником уездной канцелярии иностранных дел в 2004 году был назначен этнический казах Жеңіс, а канцелярию иностранных дел ИКАО почти десять лет возглавляет Еркебай Манатбек.

Как отмечает известный казахстанский китаевед К. Л Сыроежкин, среди рабочих и служащих представители национальных меньшинств (коренных национальностей) составляют от 11 до 49%, причем в сферах сосредоточения рабочего класса - от 8 до 22%. Наибольший удельный вес казахов наблюдается в сфере образования, культуры, искусства, финансов, страхования, здравоохранения, спорта и социального обслуживания, а также партийно-государственной службе и правоохранительных органах – т.е. непромышленных отраслях. Наименьший – в наукоемких отраслях и на промышленных предприятиях, особенно крупных<sup>2</sup>. Это подтверждается и нашими наблюдениями.

Территория нынешнего СУАР долгое время была мало освоенной и мало управляемой территорией Китая - крайнего северо-запада. После провозглашения КНР образованные в ее составе ИКАО и СУАР, вплоть до середины 1980-х годов были отсталыми национальными окраинами КНР. Однако благодаря политике реформ и объявлению кампании по развитию западных территорий, здесь прошли значительные структурные изменения, превратив СУАР в один из наиболее динамично развивающихся регионов Китая. Изменения бросаются в глаза особенно тем, кто посещал эти места в начале, середине 1990-х годов, и в начале нынешнего столетия.

Говоря об ИКАО, хотелось бы подробнее остановиться на особенностях ее

административного деления, ее положения в системе территориально-административного деления КНР и СУАР и дать характеристику крупнейшим населенным пунктам области.

Столица Или-Казахской автономной области и ее крупнейший город Құлжа (в русской транскрипции Кульджа), официально на китайском языке называется Инин, т. е. город на реке Иле (Или). Кульджа одновременно является центром Илийского аймака (округа), помимо которого, как нами отмечалось, в область входят ещё 2 аймака: Тарбагатайский с центром в городе Шәуешек (Чугучак) и Алтайский с центром в городе Алтай, а также город областного подчинения Күйтүн (Куйтунь). Китайское понятие «дичуй» на русский обычно переводят как округ, и это слово у нас часто применяется даже при употреблении казахского языка. Однако сами казахи КНР используют понятие «аймак», что на наш взгляд, в условиях ИКАО и Казахстана, правильнее. В данной статье мы будем пользоваться обоими понятиями, применяя понятие аймак к округам ИКАО.

Каждый аймак разделён на уезды и по статусу примерно равен статусу области в бывших советских союзных республиках, к примеру, Семипалатинской области времен СССР. В Илийском аймаке 8 уездов и 2 города, в Тарабагатайском - 5 уездов и 2 города, в Алтайском - 8 и 1 город.

Долгое время особый статус города областного подчинения имел Куйтунь, где проживают порядка 150 тысяч жителей. Непродолжительное время он был столицей ИКАО. Этому были объективные предпосылки – город находится в центре области на железнодорожной магистрали, соединяющей Казахстан и КНР, здесь пересекаются автомобильные дороги на Кульджу, Чугучак, Алтай и Урумчи. Однако стараниям чиновников, в основном выходцев из южных районов, столица вновь была перенесена в Кульджу, что сегодня способствует выходу аймаков по многим вопросам напрямую в административный центр СУАР – Урумчи, минуя лежащую далеко на юге Кульджу. Особенно это заметно после упразднения в 2000 году звена окружной власти в Илийском аймаке и прямым подчинением входящих в аймак уездов правительству ИКАО. На наш взгляд, это ставит правительство ИКАО почти на один уровень с администрацией аймаков, способствует выходу последних на Урумчи и, практически, утрате автономной областью своего былого статуса.

Де-юре, а ранее и де-факто, положение ИКАО можно, с одной стороны, сравнить с положением, например, Абхазской автономной республики бывшей Грузинской ССР. В советские времена Грузия делилась на районы и автономные республики, которые, в свою очередь, также делились на районы, т.е. последние имели дополнительную административную надстройку в лице властей автономии. Аналогичное положение до последнего времени складывалось в ИКАО. Хотя, подчеркиваем, статус каждого аймака равен статусу области времен СССР. СУАР, как и все китайские автономные районы и провинции делится на административные формирования - «дичуй», т.е. «аймаки». Помимо округов в СУАР входят 5 автономных областей – «чжу»: граничащая с Киргизией Кызылсу-Киргизская, Чаньцзи-Дунганская, Баянгол-Монгольская – всё, что осталось от некогда мощного Джунгарского ханства, и Боротала-Монгольская, занимающая территорию, где расселили потомков калмыков, бежавших с Волги от российской экспансии. Все эти области, как и округа, делятся на уезды (по китайски - «щан», по-казахски, как и у нас - аудан, ) и административно приравнены к обычным синьцзянским округам. Каждый сельский район, в свою очередь, делится на волости, соответствующие по статусу нашим сельским округам. Здесь они именуется «кыстак», а то, что подразумевается под понятием «кыстак» (зимовка) у нас, среди китайских казахов именуется «кыстау».

ИКАО занимает особое положение, и её аймак по статусу равен административному округу (таких особых областей по всему Китаю всего две: Или-Казахская и Яньбянь-Корейская).

Во главе ИКАО стоит Председатель правительства области, которого по-казахски называют «Обылыс бастыгы» - глава области, или «Обылыс укімет бастыгы» - глава правительства области, а не «укімет торагасы» – Председатель правительства. В настоящее

время термин «жуси» - председатель, стали употреблять и в отношении главы правительства СУАР и других автономных районов и провинций. Аймаком руководит губернатор, которого здесь именуют «уали» - 9 (от арабского - приближенный к богу), мэров городов - «калабастыгы»-градоначальник, зато руководителей районов все чаще называют акимами - «аудан акімі», до 1990-х годов более в ходу был термин «аудан бастыгы». Акима волости часто просто называют «аулбас». На русский все это переводится традиционно: Председатель правительства, губернатор, мэр и глава или аким уезда (сельского района), волости (сельского округа).

Куйтунь сохранил столичный размах - внушительные административные здания, не менее внушительная Центральная площадь, широкие проспекты с разделительной зеленой зоной, современные офисы и гостиницы, каскады фонтанов с подсветкой, солидный железнодорожный вокзал, изумительный парк культуры, оформленный в казахском и китайском стиле с юрточными городками и китайскими павильонами. Однако наши наблюдения показывают, что с 1999 года, в отличие от большинства городов и крупных поселков ИКАО, он практически не изменился. В этом городе довелось увидеть не очень большой, но современный частный завод по выпуску кетчупа и томатной пасты. Конечная продукция в больших пластмассовых бочках отправляется в Европу, где бутилируется и расходуется по миру под маркой «Сделано в Европе».

От Куйтуня железная дорога к Казахстану проходит через небольшую по территории Боротала-Монгольскую автономную область, которой - долгое время руководил казах Бердибек, а казахи составляют значительную часть ее населения. Это единственный небольшой участок казахско-китайской границы, который не приходится на ИКАО.

Здесь погранпереход Дружба-Алашанькоу. Остальные три крупных погранперехода-Қорғас (Хоргос), Бахты и Майқапшағай (Майкапчагай) – Жеменей (Зимунай) соответственно соединяют территорию нашей страны с Илийским, Тарбагатайским и Алтайским аймаками ИКАО.

Кульджа лежит в 90 километрах от Хоргоса. В недавнем прошлом наполовину глинобитный город, сегодня кардинально изменился и чем то напоминает Алматы зеленью, бело-розовым цветом домов, казахским орнаментом на улицах, стрельчатыми окнами и куполами на зданиях.

В центре города интересна скульптура женщин в национальных одеждах. Посередине – казашка, обеими руками поднимающая атом, справа китаянка и слева уйгурка. Недалеко еще одна скульптура – женщина - казашка в национальной одежде, верхом на лошади, высоко к солнцу поднявшая ключ, надо полагать, от столицы. Город хоть и не очень большой, особенно по китайским меркам, не более полумиллиона жителей, но вполне отвечает столичным требованиям, по крайней мере, достаточно большого административного центра. Несмотря на статус административного центра ИКАО, большинство населения здесь составляют уйгуры и ханьцы и лишь потом казахи. Довольно много казахов, приехавших из сел. При этом в руководстве области и города большинство составляют представители титульной нации. В 1999 году в городе прошел международный торгово-экономический симпозиум «Или-Средняя Азия», сопровождавшийся выставкой достижений ИКАО. Церемония официального открытия велась на казахском языке. В отличие от Урумчийской международной торгово-экономической ярмарки, симпозиум не стал традиционным и, по нашим наблюдениям был последним мероприятием такого масштаба, проводимым в Или-Казахской автономной области. В 1999 году нами было найдено лишь одно казахское кафе, где подавали кумыс и беспармак. За последние годы их число увеличилось, а на улице можно купить кумыс в розлив или курт.

Из Кульджи, вдоль усеянных юртами и пасущимся скотом альпийских лугов, дорога ведет на север к Куйтуню, рядом с которым, всего в 20-ти километрах, расположился один из двух городов Тарбагатайского аймака - Усу. Местное название города, звучит как Щиху. Этот небольшой, но аккуратный и красивый городок, знаменит тем, что здесь находится крупнейший в ИКАО комбинат по производству пива, от которого в свое время

ломались прилавки наших магазинов и базарных лотков. Надо заметить, качество пива с того времени стало гораздо лучше, как и ассортимент и дизайн бутылок. Есть также и завод по производству томатной пасты, такой же, как в Куйтуне, принадлежащий тем же хозяевам. В 20-ти километрах от Усу и на таком же расстоянии от Куйтуня расположился город нефтяников Душаньцзы или Майтау. Майтау вне юрисдикции ИКАО и вместе с Карамайской нефтеносной зоной напрямую подчиняется властям СУАР. Вместе с Карамаем и Куйтунем он наименее населен казахами и в наибольшей степени ханьцами. Куйтунь, Щиху и Майтау составляют своеобразный треугольник, который называют экономическим треугольником. И эти три города постепенно срастаются, что в скором времени позволит появиться либо агломерации трех небольших городов, либо они объединятся в один большой город, где коренное население останется в меньшинстве.

От Куйтуня дорога разветвляется на север к Чугучаку и на юг к Урумчи. Если ехать к Урумчи, то можно попасть в Саван – еще один райцентр Тарбагатайского аймака. Саванский уезд граничит непосредственно с синьзянскими округами и считается восточными воротами ИКАО. Относительно небольшой город за последние годы сильно вырос. Стало больше зданий, стилизованных под традиционно китайский стиль. Еще лет 10 назад больше строили в стиле восточной архитектуры со стрельчатыми окнами и куполообразными крышами. Обязательным атрибутом населенных пунктов стали беседки и павильоны в китайском стиле, такими же как и ранее были юрты - от каменных и деревянных до натуральных - войлочных.

Если ехать к Чугучаку, то по дороге будет еще один райцентр того же аймака-Толы. Здесь можно наглядно увидеть, как глинобитный поселок превращается в современный городок, естественно с большим притоком переселенцев. С весны до осени, вдоль дороги, и в отдалении от нее, на всем протяжении пути, разбросаны юрты, порой образуя целые аулы. Много скота. Обычно одна семья живет в двух юртах. Небольшой войлочный шатер, увенчанный шаныраком, напоминающий северную ярангу и именуемый «кузек», используется как кухня ( в нем же ночуют при перекочевках). Часто рядом с ними строят из камня небольшую землянку, используемую как подсобное помещение. В горной местности такие землянки просто пристраивают к горе. Однако наши наблюдения показывают, что с притоком населения из внутренних провинций КНР, увеличением пахотных земель и общей индустриализацией СУАР, соответственно уменьшается площадь пастбищ.

От Толы до Урумчи идет еще одна, более короткая (километров на 150) дорога. Зато добрую сотню километров ехать придется по голой, переходящей в пустыню степи, пока в стороне от дороги не покажется трехсоттысячный город Карамай. Это центр нефтеносной зоны, расположенной на территории Тарбагатайского аймака, но находящейся под прямым управлением Урумчи, а по некоторым вопросам и под непосредственным присмотром Пекина. Город стремительно растет и модернизируется.

В 60-ти километрах, не доезжая Чугучака – Дәрбілжін (Дурбульжин) - центр уезда на реке Эмель, впадающей в наше озеро Алаколь. (Также как и Кульджа, многие населенные пункты имеют здесь, помимо казахских, и чисто китайские названия. Так Чугучак по-китайски именуют Тачэн, Дурбульжин – Эмин, Көктоғай – Фуюнь, Щиху -Усу) В Дурбульжине крупные современные предприятия по производству цемента, кафельной плитки, пряжи, растительного масла и натуральных соков. Так фабрика по производству пряжи создана на паях с Гонконговским бизнесом, поставившим новое оборудование. Когда идешь по его цехам, то невозможно поверить, что этого не было всего 10 лет назад. В Урумчи из этой пряжи готовят современные, качественные и относительно недорогие шерстяные изделия. Рядом цементзавод, возведенный за 2 года по современным технологиям. Стекланные коробки корпусов, территория, больше похожая на сквер с цветниками, центр управления с компьютерами и дисплеями – это Дурбульжинский цементный. Кстати, знаменитый китайский сахар, который ввозили в нашу страну, также отсюда, его выпускает Дурбульжинский сахарный завод. В городе, как и в других городах ИКАО, несколько

казахских школ с компьютерными и музыкальными (с 20-30 синтезаторами), классами, в том числе одна из самых больших в аймаке. Это второй по численности коренного населения уезд аймака. Его доля здесь до недавнего времени достигала 76 процентов, больше было только в Толыйском районе - там до недавнего времени эта цифра превышала 80 процентов. Наибольший же процент коренного населения в целом по ИКАО еще в 1990-х годах был в Текесском районе Илийского аймака - свыше 95 процентов в общем составе населения. Однако картина стремительно меняется, так как идет интенсивный приток переселенцев из внутренних провинций Китая и это чувствуется, напоминая подъема целины в нашей Республике. В том же Текесском уезде, по свидетельству его жителей, приехавших в к родственникам в Алматинскую область, с которыми автор встречался, число казахов сократилось до 40 процентов.

В отличие от своих райцентров, центр аймака Чугучак не обременен индустрией, и, как подчеркивают местные жители, экологически чист. На первый взгляд может создаться ложное впечатление, что в городе нет промышленных предприятий из-за индустриальной неразвитости, но затем понимаешь, что это сознательный шаг. Город освобожден от промышленных зон. Правда свое вино, надо сказать - с тонким ароматом, как и кондитерские изделия, здесь выпускают. Что интересно, Чугучакский винный завод выкупил казах - гражданин Российской Федерации, выходец из Тарбагатайского района ВКО, ныне постоянно проживающий в Иркутске.

В Чугучаке расположена самая большая в аймаке казахская школа, где учатся 1600 учащихся, и работает 360 педагогов. Школа хорошо компьютеризирована, имеет музыкальный класс. За последние 5 лет она превратилась в целый комплекс с отдельными естественнонаучным, техническим, гуманитарным и административным корпусами. В городе вам обязательно покажут монумент, символизирующий открытость границы - юноша на стремительно летящей лошади высоко в небо поднимает символический ключ. Композицию дополняет фигура стоящей рядом девушки. Это действительно символ. В начале 1990-х захолустный городишко у самой границы, жители которого всерьез опасались вторжения наших войск, превратился в один из главных западных ворот Китая, благодаря тому, что здесь - крупнейший оптовый рынок, сюда съезжаются шоп-туристы со всего бывшего СССР, что дало мощный толчок развитию и позволило Чугучаку стать таким, каким он стал. Один характерный штрих, показывающий динамику роста города: в 2000-ом году снесли построенный в конце 80-х кинотеатр «Тарбагатай», вместе с окружавшими его зданиями и на их месте разбили площадь в СУАР с трехзвездочным отелем и цветомузыкальным фонтаном в центре. Как уверяют жители и руководители Чугучака, это лучшая и самая большая площадь в ИКАО и СУАР.

Сразу за площадью - парк с тенистыми аллеями и аккуратными дорожками, украшенный гранитной скульптурой известного местного казахского поэта на лошади. С противоположной стороны парк окаймлен рекой Улиастай, закованной в бетон, через которую перекинута мостики. На другом берегу недавно построен новый Центр культуры объединяющий в себе функции дома культуры и кинотеатра. Примечательно, что в этом только что отстроенном, тогда еще не сданном официально в эксплуатацию Дворце культуры первыми, в ноябре 2002, дали концерты мастера искусств из Семипалатинска, с большим успехом.

Чугучак находится всего в 17 километрах от границы, куда ведет новая автострада. Бахты - это классический пример погранперехода, где прямо напротив друг друга на расстоянии не более 50 метров располагаются пропускные ворота сопредельных государств, а посередине бетонный квадрат с погранзнаками друг напротив друга.

Третьи крупные ворота ИКАО -- переход Майкапчагай - Зимунай. Это уже Алтайский аймак. Нижний Зимунай - первое, что встречает на этом переходе с сопредельной стороны. Он усиленно строится и является одним из подразделений Синзянского производственно-строительного корпуса - мощной полувоенной организации по многим вопросам подчиняющейся напрямую Центральному руководству. Части и подразделения СПСК

располагаются по всему СУАР и соответственно в ИКАО - в каждом аймаке по дивизии и еще одна расквартирована в Куйтуне с Карамаем. Долгое время корпус состоял исключительно из китайцев (ханьцев). Теперь там служат и представители национальных меньшинств, в том числе в командном составе на уровне заместителей. А один казах занимает должность заместителя командующего корпусом – это бывший глава ИКАО Алпысбай Рахим.

Развитие приграничных территорий Алтайского аймака началось 7 лет назад. В 20 километрах от пограничного перехода село Топтерек или как его еще называют - верхний или старый Зимунай, – центр Зимунайского уезда, который также усиленно застраивается. Еще 6-7 лет назад здесь были одни фанзы - глинобитные домики.

В 80-ти километрах от Топтерека, по дороге в центр аймака расположен Бууршын (Бурчум) - районный центр Алтайского аймака на Черном Иртыше. Местные, правда, удивляются, почему мы называем его Черным, они же его попросту зовут - Ертіс. Этот 50-ти тысячный город довольно красив, есть интересные архитектурные застройки. Здесь в 50-е годы был большой речной порт, куда из Семей и других прииртышских городов приходили речные суда, шла интенсивная торговля. Однако сейчас Иртыш обмелел, и порта в городе уже нет.

Далее от Бурчума дорога ведет в город Алтай. В административном центре аймака удачно использован природный ландшафт. Город расположен в низине и зажат горными склонами, узкой полосой растянувшись вдоль гор и горной речки впадающей в Иртыш. Интересно, что если Кульджа, уже имея столичный лоск, претендует на статус крупного административного и торгового центра, Чугучак выросший на торговле, и сейчас еще живет этим, (несмотря на то, что после временного закрытия Бахты с 1998-99 годов, все шоп-туристы переориентировались на Урумчи и в лучшем случае улетают туда из Чугучакского аэропорта, да ходят через город автокараваны и былой суеты, когда его наводняли толпы разномастных туристов, уже нет). В Алтае явно ощущается, что там серьезно занимаются иностранным и внутренним туризмом. В многочисленных комфортабельных (до 4 звезд) отелях и туристских кемпингах города можно встретить туристов из Северной Америки, Европы, Японии, ЮВА и внутренних районов КНР, которые затем отправляются на озеро Канас. В самом центре города четырехзвездочный отель, засаженная декоративными деревьями площадь с фонтанами и скульптурой, изображающей игру «Кыз куу» (или как она здесь называется «Кыз куар» и отличается тем, что девушка сходу начинает погоню за джигитом) и несколько сияющих зеркальными фасадами современных зданий.

Жемчужина Алтая ИКАО - озеро Канас, образующее с Казахстанским Маркаколем и Телецким озером в Республике Алтай одно ожерелье красивых горных озер. В отличие от нашего Маркаколя, на Канасе сумели развить инфраструктуру туризма. К услугам отдыхающих комфортабельные кемпинги, водные лыжи и воздушные шары, прогулка по озеру на судах, знакомство с бытом и обычаями живущих здесь казахов, монголов и тувинцев, для чего созданы этнографические аулы, в которых знакомятся с традиционным укладом жизни этих народов и народным искусством. Некогда бытовавший лозунг: «Национальный по форме, социалистический по содержанию», здесь претерпел изменения в соответствии с реалиями рыночной экономики.

В ИКАО живет более миллиона казахов. Это и есть Казахская ирредента в КНР<sup>3</sup> За пределами Или-Казахской автономной области, компактными общинами они живут вокруг Урумчи и в самом городе, в Боротала-Монгольской и Санчжи-Дунганской автономных областях, в Хамийском округе, а также в граничащих с СУАР провинциях Цинхай и Ганьсун. Отдельные казахские семьи или небольшие группы можно также встретить в других районах СУАР, в Пекине, Шанхае некоторых других местах. Всего же представителей казахского этноса в Китае, по китайским данным, насчитывается 1,5 млн. человек, и они являются шестнадцатыми по численности в Китае. На территории СУАР казахи по численности занимают третье место после ханьцев и уйгур, составляя 7,4% общего числа

его населения. К моменту образования КНР (1948 г.) в ее пределах проживало более 420 тыс. казахов, из которых около 418 тыс. – в Синьцзяне, составляя 9% населения, и около 3 тыс. – в провинциях Ганьсу и Цинхай<sup>4</sup>. Со времени провозглашения Народного Китая, численность казахской общины в Поднебесной выросла более чем в три раза. Помимо ИКАО, есть и другие автономные образования, где казахи являются титульной нацией: Муре-Казахский автономный уезд в Саньжи-Дунганской области, Барколь-Казахский автономный уезд в Хамийском округе и Аксай-Казахский автономный уезд в провинции Ганьсу. В провинции Цинхай была Хайси-Тибет-Монгол-Казахская автономная область, которую теперь именуется Хайси-Монголо-Тибетской, так как, по нашим данным, полученным из многочисленных бесед с местными казахами разных социальных прослоек, представителей казахского этноса там практически не осталось. Есть также с десяток национальных (автономных) казахских волостей, объединяющих территорию ИКАО с землями автономных уездов и, таким образом, образующих сплошную территорию, населенную представителями казахского этноса. Самым крупным из них, хотя бы формально претендующим на статус хоть и автономного, но государственного образования, является ИКАО.

Что ждет ИКАО и другие казахские автономии в будущем? Сохранится ли национальная политика, проводимая сегодня властями КНР и Компартией Китая?

Вопрос это далеко не простой - уже сегодня со стороны ханьского населения задаются вопросы о правомерности сохранения льгот, которыми пользуются представители национальных меньшинств. Как к этим настроениям относится руководство Китая? С 2005 года началась кампания по закрытию национальных школ и преобразованию их в школы с государственным языком обучения, где родной язык изучается факультативно. Уже сейчас многие казахские школьники, обучающиеся в китайских школах, плохо владеют родным языком. С нарастанием потока переселенцев без широкой огласки сокращаются права автономий.

<sup>1</sup> Для КНР вообще характерно наличие телеканалов с чисто китайским, чисто уйгурским, чисто казахским и т.д. вещанием. Свои телеканалы имеют большинство из проживающих в КНР 56 национальностей, при этом их число варьируется по зоне действия – провинция (автономный район), округ (автономная область), автономный уезд, а радиоканалы - все.

<sup>5</sup> См. Сыроежкин К. «Казахи Китая: Проблемы репатриации». //Континент. №16 (29), 23 августа-5 сентября 2000 г., стр.30-33

<sup>4</sup> Подробнее см. Мендикулова Г. Казахская диаспора: история и современность./ Алматы, Атажурт, 2006

<sup>5</sup> Сыроежкин К. Там же.

**УДК: 316.347(470.57)**

**Г.Р. Баймухаметова**  
(г.Уфа, Республика Башкортостан)

## **ЭТНИЧЕСКАЯ МОЗАИЧНОСТЬ НАСЕЛЕНИЯ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН НА ФОНЕ РЕГИОНОВ РОССИИ**

Современная этническая ситуация в Российской Федерации имеет ряд специфических особенностей. Пестрота проживания населения по национальному составу измеряется рядом показателей. Основные из них - количество этнических групп и их доля в общей численности населения по месту постоянного проживания, региона и страны.

Как утверждает И.Орлова, «...согласно критериям ООН, Россия не более многонациональна, чем большинство современных государств» [1, 176]. В России, зафиксировавшей по переписи населения 2002 г. 142 национальности и 40 входящих в них этнических групп, преобладает одна этническая группа – русские (79,8%), вторая по

численности населения – татары – составляют 3,8%, третья – украинцы – 2% и 14,4% – другие национальности.

К группе не многочисленных в этническом разрезе государств относятся: Китай, Вьетнам, Болгария, Камбоджа и т.д. В этих странах наблюдается численное преобладание одной этнической группы, которая составляет 70-90% от общей численности населения. Страны Африки и Индия входят в группу многонациональных стран, где 2-3 этноса имеют приблизительно равные удельные веса. В этих странах наиболее высока вероятность частоты общения между представителями различных национальностей.

Этнологами в последнее время разрабатываются проблемы количественного изучения этнической смешанности населения. Для анализа предлагается, по крайней мере, три коэффициента, индексирующих этническую мозаичность. Мы использовали формулу расчета коэффициента, предложенную Б.М. Эккелем [2].

Индекс этнической мозаичности в России по итогам переписи населения в 1979 г. составил 0,3144; в 1989 г. - 0,3316; а в 2002 г. – 0,36001 [3]. На увеличение коэффициента мозаичности, по нашему мнению, повлияло уменьшение численности и доли русского населения в общей численности населения России. За последний межпереписной период русский этнос уменьшился на 3,3%, или на 4 млн. человек. В то время как численность России за данный период уменьшилась почти на 1,9 млн. человек, или на 1,3%. «Причина – демографическое постарение населения, большая часть которого городские жители. С этим связана малая детность и высокая смертность. Второстепенным фактором сокращения служит миграционный отток. В целом же миграция играет позитивную роль, компенсируя падение численности русского населения. Дополнительным источником пополнения является ассимиляция в пользу русского языка и этничности среди иных групп. В целом речь можно вести о численности стагнации русских с тенденцией к сокращению по причине демографического старения» [4, 68].

Изменение удельного веса русского населения в общей численности населения России в процентах по данным переписей населения 1959-2002 гг. показано на рис. 1.

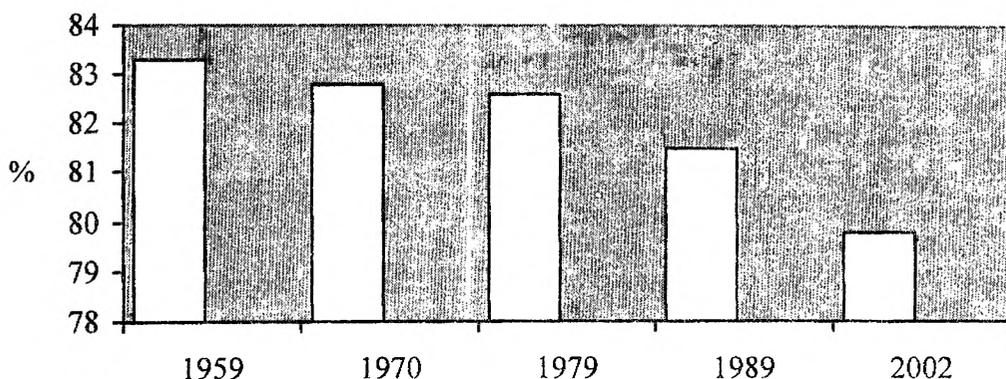


Рис. 1. Доля русских среди населения России по данным переписей

Другой причиной изменения коэффициента мозаичности явилось увеличение доли населения прочих национальностей с 27,15 млн. человек до 29,29 млн. человек, или на 7,9%. Причем, за рассматриваемый период из 7 национальностей с численностью 400 тыс. человек и более, снижение удельного веса произошло у украинцев (32,5%), чувашей (7,7%), а возросло у татар (0,7%), башкир (24,4%), чеченцев (в 1,5 раза), армян (в 2,1 раза). Численность армян насчитывала 532 тыс., теперь – 1,13 млн. человек. Причины роста – «интенсивная миграция с конца 1980-х годов из Армении (землетрясение) и Азербайджана (Карабахский конфликт). Вторая причина – положительный демографический рост, особенно в среде выходцев из сельской местности» [4, 69].

В областях центральной России показатель мозаичности намного ниже, что связано с преобладанием одной национальности. Наиболее многочисленный этнос, удельный вес которого во многих регионах России составляет около 90% от общей численности всех

проживающих на данной территории – русские.

Крупнейшими и наиболее представленными в этническом разрезе являются города Москва и Санкт-Петербург. По данным переписи населения 2002 г. удельный вес русских составлял соответственно 84,8% и 84,7%. За межпереписной период удельный вес русских снизился на 4,8 и 4,4 процентных пункта.

В Москве с 1979 г. индекс мозаичности возрос от 0,1856 до 0,2775 в 2002 г. (в 1989 г. составлял 0,1922). Москва по индексу смешанности занимает центральную позицию (43 место) среди 89 областей и республик России. На изменение индекса мозаичности повлияло не столько изменение удельного веса русского населения, сколько изменение удельного веса 2-3 наиболее многочисленных этносов. Если в 1979 г. доля украинцев составила 2,85%, татар – 1,77%, то в 2002 г., соответственно, 2,44% и 1,6%.

Данные дореволюционных переписей населения фиксировали значительный миграционный прирост Москвы, увеличивая национальный состав города. В 1902г. местных уроженцев в Москве насчитывалось 27,6%, а пришлых – 72,4%. Материалы переписи 1912г. показали, что около 85% жителей родились вне Москвы. Если в 1902г. коренных москвичей было 27%, то в 1912г. их стало меньше, примерно 21% от общего числа жителей города [5; 278].

В «северной столице» коэффициент мозаичности по итогам переписей населения составил в 1979- 0,1926; в 1989г. - 0,2023; в 2002г. - 0,27514 и стоит на ступеньку ниже г. Москвы. В городе среди прочих наиболее многочисленны украинцы 3,02%, белорусы 1,87%, евреи 2,13%. За межпереписной период их доля сократилась до 1,9%, 1,2% и 0,78% в 2002г. Таким образом, в столичных городах России основной фон этнического взаимодействия и межнационального общения определяет русское или русскоязычное население.

Русские являются первыми по численности населения народом (36 до 97%) общей численности населения почти во всех субъектах Российской Федерации, за исключением таких национальных образований, как Кабардино-Балкарская, Карачаево-Черкесская и Чувашская Республики, Республики Калмыкия, Северная Осетия - Алания, Татарстан, Тыва и Саха (Якутия), Коми-Пермяцкий и Агинский Бурятский автономные округа, где русские - второй по численности народ (от 20 до 41%). В республиках Дагестан, Ингушетия и Чечня, русские составляют менее 5% населения.

За межпереписной период изменения в национальном составе обусловлены многими причинами. Среди них наиболее значимыми являются: различия в уровнях рождаемости и смертности разных народов; усиление с распадом СССР роли миграции как внутренней, так и внешней; постоянно происходящие этнические процессы, связанные в частности, с развитием национального самосознания отдельных народов и этнических групп под влиянием смешанных браков и других явлений.

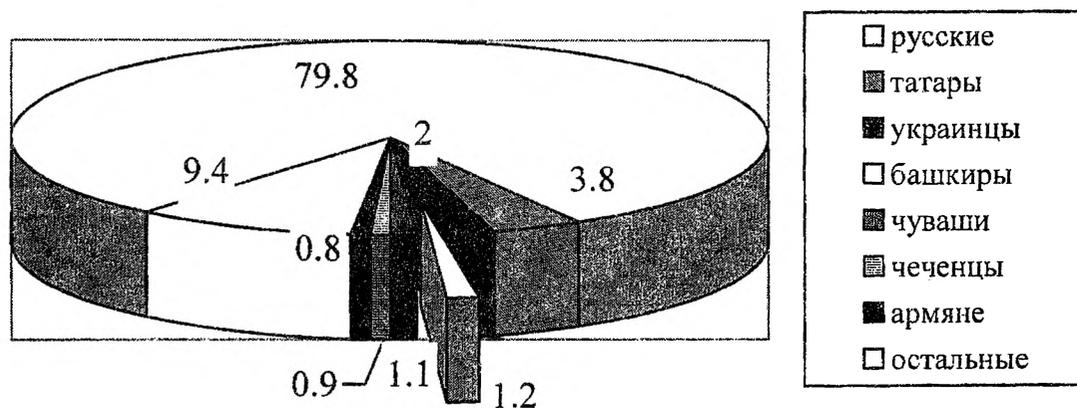


Рис. 2. Численность населения России по национальностям, превышающим 1 млн. человек (по итогам переписи населения 2002г.), в процентах

В результате миграционных процессов XVI-XIX вв. сформировались этнически смешанные территориальные зоны разного типа. Образовались периферийные территории расселения, на которых складывались и новые этнографические группы с теми или иными особенностями культуры [6,11]. Этническая мозаичность, сложившаяся из автохронных этносов, усложнилась в последние годы за счет иммигрантов из стран ближнего и дальнего зарубежья [7,130].

Большинство народов России имеют свои национально-территориальные образования – автономные республики, автономные области или автономные округа. Границы этих образований обычно совпадают с ареалами преимущественного расселения соответствующих этносов. Заметим, что национально-территориальные образования имеют в большинстве случаев достаточно сложный национальный состав населения, так как в результате многовекового территориального смешения значительная часть этносов живут за пределами своей этнической территории.

Национальные регионы России расселены многочисленными этносами. Наряду с титульными этносами определенную долю занимают русские и другие народы и народности. Если в Чеченской Республике составляют от всей численности титульный этнос – чеченцы, а Республике Карелия титульный этнос – ниже десятой доли, всего 9,2%, в Республике Хакасия – 12%, доля русского населения в этих республиках соответственно 76,6% и 80,3%. Большая доля титульного этноса в Республике Тыва – 77%, доля русских – 20,1%, в Чувашской Республике, соответственно, 67,7 и 26,5%, в Республике Северная Осетия – Алания 62,7 и 23,2%; Ингушетии 77,3 и 1,2%; Кабардино-Балкарской (два этноса) 66,9 и 25,1%; в Республике Дагестан (аварцы и даргинцы) 45,9 и 4,7% русских. В национальных республиках, кроме титульного этноса и русских проживает третий, наиболее многочисленный этнос. В Республике Башкортостан, третий по численности – татарское население – 24,1%, менее 10% – представители других этносов.

Высокий удельный вес коэффициента мозаичности этносов в Республиках: Дагестан, Башкортостан, Кабардино-Балкарии и Калмыкии. В 2002 г. Республика Башкортостан спустилась на третье место, уступив Карачаево-Черкасской Республике. В «двойных» республиках проживают две приблизительно равных по численности национальностей (30-40%), численность населения прочих национальностей невелика.

Завершает сортировку по индексу мозаичности Нижегородская, Ярославская, Тульская, Орловская, Костромская, Липецкая, Курская, Брянская, Тамбовская и Вологодская области, где индекс мозаичности 0,0975 - 0,06738.

Таким образом, по итогам переписи населения 2002 г. можно отметить, что этнический состав населения в некоторых регионах страны заметным образом изменился: почти во всех северных регионах количество жителей сократилось, а в южных территориях и в крупных городских центрах население возросло. Страна как бы отхлынула от своих северных рубежей, превратив их в еще более отдаленные окраины. Заметную роль во всех демографических переменах сыграли миграция и неодинаковый у разных групп населения уровень рождаемости и смертности. Тем не менее, этнический портрет России не изменился.

Многонациональный состав населения Республики Башкортостан исторически сложившаяся реальность, сформировавшаяся под воздействием объективных (этнодемографических и миграционных процессов) и субъективных (географических, экономических и политических) факторов. Башкортостан по количеству населяющих национальностей, их интенсивному этническому взаимодействию и смешению В.М. Флоринский назвал «подлинной антропологической лабораторией».

В 1917-1922 гг. республика формировалась на значительно меньшей территории, чем историческая Башкирия. За ее пределами остались районы с компактным башкирским населением в Татарстане, в современной Пермской, Оренбургской, Самарской, Свердловской, Челябинской и Курганской областях. Некоторые из этих территорий отошли от Башкортостана в 20-30-е годы. Но это мало повлияло на полиэтничность населения

республики, так как наряду с «чисто» башкирскими или преимущественно башкирскими районами в ее состав вошли зоны, населенные другими народами. Ныне представители различных наций и народностей, проживающие в самом центре России, на протяжении нескольких веков, сумели сохранить культуру, язык, религию, обычаи и традиции своего народа.

На территории Башкортостана проживают представители более 100 национальностей, наиболее многочисленными являются башкиры, русские, татары, чуваша, мордва, марийцы, удмурты, белорусы, украинцы. Каждая из них выступает как особая этническая единица, та или иная форма этнической общности и находится в определенной позиции к другим этническим общностям.

Содержание демографических процессов в Республике Башкортостан определяют процессы этнокультурного развития и межэтнического взаимодействия трех этносов: башкиры (29,8%), русские (36,3%) и татары (24,1%) составляют доминанту национального состава республики. Эти национальности находятся в состоянии активного взаимодействия со всеми другими народами республики.

На этнический состав республики повлияли ассимиляционные и консолидационные процессы, изменение национального самосознания, рост межнациональных браков. В условиях рыночных отношений с расширением экономических связей, миграция способствовала увеличению количественного состава тех национальностей и народностей, которые по данным прошлых переписей населения были представлены несколькими единицами, десятками человек, а также рост количества иностранных граждан.

Республика Башкортостан отличается от России постоянством показателя коэффициента мозаичности: по итогам переписей населения в 1979 г. 0,7161; 1989 г. 0,7147; 2002 г. – 0,7184, а по итогам переписи населения 1939г. - 0,726 [8,32].

Ученые Башкортостана, проведя математический и генетический анализ, определили, что к 2100 году башкиры составят 62% населения республики, русские - 11%, татары – 27%. Уже в 60-х годах количество башкир превысит 50%. Это они связывают с тем, что «...по традиции в башкирских семьях рождается по три-четыре ребенка, а в русских – по одному – два. Для воспроизводства этого недостаточно, так что доля русских со временем будет уменьшаться» [9, 7]. То есть к 2100 году, используя формулу Эккеля, можно рассчитать коэффициент мозаичности, который составит 0,675.

Особенности расселения национальностей Башкортостана сказались на величине коэффициента Эккеля по городам и районам. По произведенным расчетам нельзя не отметить факт, что в отдельных городах и районах республики коэффициент этничности выше республиканских показателей, ближе 0,8. А города Башкортостана «по этническому составу населения опережают даже некоторые «двойные» республики и уступают Чечено-Ингушетии, Кабардино-Балкарии и Дагестану. Тем самым задается очень высокое значение многонациональности башкортостанских городов, а в соответствии с этим - сложности и противоречивости межэтнического взаимодействия [10,27].

С определенной условностью можно выделить следующие типы этнической смешанности территорий Башкортостана (табл. 1).

## Группировка индекса этнической мозаичности по районам и городам Республики Башкортостан

(по данным переписей населения)

	1979 <sup>1)</sup>			1989 <sup>2)</sup>			2002		
	0,3-0,5	0,5-0,6	свыше 0,6	0,3-0,5	0,5-0,6	свыше 0,6	0,3-0,5	0,5-0,6	свыше 0,6
Районы	9	16	29	8	19	27	15	10	29
в %	16,7	29,6	53,7	14,8	35,2	50,0	27,8	18,5	53,7
Города	3	7	9	2	4	14	2	5	14
в %	15,8	36,8	47,7	10,0	20,0	70,0	9,5	23,8	66,7

1) Без гг. Межгорье и Агидель; 2) без г. Межгорье.

К первому типу относятся те города и районы, где количественно преобладает один этнос, а другие народы, несмотря на их возможную многочисленность, по процентному соотношению многократно уступают основному этносу. Индекс мозаичности в этой группе в пределах 0,3-0,5. Индекс мозаичности менее 0,3 у Абзелиловского, Баймакского и Бурзянского районов, среди городов в 1979 и 1989 гг. это были Белорецк и Благовещенск, а в 2002 г. город Благовещенск уступил место Баймаку, в данной группе преимущественно преобладает один этнос, в основном – титульный. Эту группу можно назвать как «моноэтническим многонациональным».

Если первый тип мы называем «моноэтническим многонациональным», то вторую – «переходным от моно к бинациональным». Индекс этнической мозаичности в городах и районах варьируется от 0,5 до 0,6. Ко второму типу многонациональных образований республики относятся, на наш взгляд, те из них, в которых существует второй значительный по количеству этнос и, в данном смысле, он пытается «соперничать» с основным народом, однако все же существенно (иногда кратно) ему уступает.

Третий тип отличается тем, что в нем существуют два приблизительно равных по количеству этноса, и называется нами, «биэтническим, многонациональным». В процентном соотношении составляет 30-40% от общей численности населения города или района, коэффициент мозаичности свыше 0,6. Среди районов республики лидирует по многонациональности Федоровский и Стерлитамакский районы. Наиболее биэтническим являются города Нефтекамск, Янаул. В 2002 г. к ним присоединился Белебей, а в 1989 г. - город Агидель. Переписью 2002 г. уменьшение количества районов, где преобладают 2-3 национальности и увеличение в группе, где коэффициент мозаичности выше 0,6.

Сопоставляя произведенные расчеты, можно сделать выводы что Республика Башкортостан является более этнически представлена, чем Россия и имеет все основания считаться самым многонациональным регионом России.

### Литература

1. Орлова И. Всероссийская перепись населения: цифры и комментарии // Наш современник. 2004. №8.
2. Арутюнян Ю.В., Дробижина Л.М., Кондратьева В.С., Сусоколов А.А. Этнология: цели, методы и некоторые результаты исследования. С. 183-193.
3. Рассчитано нами по формуле Б.М. Эккеля. См. Эккель Б.М. Определение индекса мозаичности национального состава республик, краев и областей СССР // СЭ 1976. №2.
4. Степанов В.В., Тишков В.А. Россия в этническом измерении (по результатам переписи 2002 г.) // Социологические исследования. 2005. №9.

5. Филипов В. Москва // На пути к переписи / под ред. Тишкова В., Москва: Авиаиздат 2003.
6. Кузеев Р.Г. Этнические результаты присоединения тюркских и финно-угорских народов Волго-Уральского региона к русскому государству. Уфа, 1990. Доклад на IV Международной конференции по Центральной Азии.
7. Абузарова Н.А. Об этнической толерантности / Международные отношения в полиэтническом регионе: проблемы и пути оптимизации. Материалы Международной конференции. Уфа: Информреклама, 2005.
8. Рассчитано по «Башкортостан на рубеже веков. История и современность»: Стат. сборник / Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Башкортостан. – Уфа: Китап, 2007.
9. Газета «Комсомольская правда» от 26 сентября 2006 г. С.7.
10. Галлямов Р.Р. Многонациональный город: этносоциологические очерки. – Уфа: Гилем, 1996.
11. Национальный состав населения Республики Башкортостан (по данным Всероссийской переписи населения 2002 года): статистический сборник. Уфа, 2006.

**УДК: 130.2:316.**

**Г.А.Выдрина**  
**(г.Ханты-Мансийск, Ханты-Мансийский**  
**автономный округ - Югра)**

## **ФОРМИРОВАНИЕ ЭТНО-КУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ РЕГИОНЕ - ЮГРА**

Для органов государственной власти автономного округа и органов местного самоуправления муниципальных образований, ставящих перед собой задачу достижения общественной консолидации и стабильности, является важным постоянное изучение реального состояния межнациональных, межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений, тенденций их развития, выявление в них потенциала толерантности и возможных конфликтогенных рисков, т.к. их влияние на социально-политическую и морально-психологическую атмосферу в последние годы становится все более актуальным.

Актуализация этой проблемы в современных условиях объясняется воздействием целого ряда как внутренних (действующих внутри округа), так и внешних (по отношению к округу) факторов, в том числе международных.

К числу внутренних, в рамках данной проблематики, относятся: сложный и быстро меняющийся этнический состав населения округа, развитие и последствия миграционных процессов, неизбежные противоречия коренных и приезжих жителей, нестабильность экономического положения значительной части населения, рост преступности, алкоголизма, наркомании и др.

Процессы, происходящие за пределами автономного округа, т.е. внешние факторы также оказывают существенное влияние на социально-политическую ситуацию и настроения населения округа. Речь идет, прежде всего, о неравномерном экономическом и политическом развитии субъектов Российской Федерации и стран СНГ, выходцами из которых является значительная часть приезжих жителей округа.

Существенное влияние на ситуацию в округе оказывает, кроме того, международная обстановка, события, протекающие в мировом масштабе:

значительные колебания мировых цен на нефть, непосредственно сказывающиеся на экономике округа и материальном благосостоянии населения;

активизация международных экстремистских движений и терроризма, в том числе в форме исламского религиозно-политического экстремизма, попытки перенести их деятельность на территорию России и на территорию округа.

Взаимодействие этих факторов между собой порождает и усиливает риски

обострения социально-психологической напряженности, роста настроений шовинизма и национализма, взаимной нетерпимости различных социальных и этнических групп населения, провоцирует поиски «врага», способствует распространению этнических, религиозных и социальных фобий.

Наличие возможностей проявления этнополитической конфликтности в нашем округе заставляет искать применимые на практике способы достижения межэтнического согласия, политики обустройства народов и культур в обществе с учетом их самобытности, общественных отношений, но с позиции диалога по отношению к другим народам этой территории.

Мы понимаем, что развитие диалога будет затруднительным или достаточно трудным без взаимопонимания и толерантного отношения культур и народов данной территории, что культура лежит в основе проявления толерантности;

что культура - это совокупность форм и способов жизнедеятельности, выработанных и принятых в человеческом обществе. Формы и способы жизнедеятельности, общепринятые в том или ином сообществе, порождают представления о национальных особенностях, о традициях, и в конечном счете, о культуре данного сообщества, воплощаемой в образцах деятельности и передаваемой от поколения к поколению в процессе социализации;

что культура не наследуется генетически, это возделанное, сотворенное самим человеком;

что определяющим элементом культуры являются ценности, скрепы, объединяющие людей в единую целостность - общество.

В рамках одного общества ценности едины, но и в рамках одной культуры возможны противоречия и даже конфликты между ними.

Значит, культура не просто аккумулирует и распространяет формы и способы жизнедеятельности, в культуре есть нечто, на что сегодня не обращали внимания - это охранительные механизмы культуры. По мнению профессора Г.И.Назина «Проблемы толерантности начинаются тогда, когда происходит столкновение культур, и охранительные механизмы разных культур явно проявляются. Сегодня во всем мире подробно обсуждаются проблемы столкновения культур, потому что это главная гуманитарная проблема глобализации. Глобализация, прежде всего, приводит к тому, что рамки национальной культуры приходится раздвигать. Личность в этих условиях участвует в более широких взаимодействиях, нежели взаимодействия внутри данного этноса или данной нации. Это-то как раз и приводит к противоречиям. В такой ситуации охранительные механизмы культуры вынуждены действовать в очень интенсивном режиме. Требуется включение разума и переход на иной уровень духовности для того, чтобы сгладить трудности межкультурного взаимодействия».

Наступило время осознать, что необходим новый уровень внимания к культуре, поскольку именно культура с ее общечеловеческими ценностями является объединяющим началом для укрепления дружбы между всеми народами и сотрудничества.

Культура, способная определить спасительную границу между самобытностью и ограниченностью, между здоровым национальным самосознанием и мелкой националистической истерией, между подлинно национальным достоинством и псевдонациональным высокомерием, между духовной зрелостью миропонимания и невежественным самолюбованием духовно опустошенного человека. Духовную опустошенность преодолевают приобщением к мировой и отечественной культуре, поэзии, живописи, искусству, музыке. Если потребности не удовлетворяют в сфере культуры, они найдут неадекватное решение, т.е. будут удовлетворены вне сферы культуры - в пьянстве, девиантном поведении, экстремизме и т.п. Культура призвана развивать личность, вовлекать человека в новые для него виды жизнедеятельности, пробуждать его запросы и даже формировать их.

В настоящее время и государственные умы и общественное сознание, в том числе и

сознание государственных служащих, перегружено ложными стереотипами и представлениями о нациях, религиях, их природе, перспективах развития в мультинациональной и поликонфессиональной стране. Поэтому, только в общении субъективный мир одного человека или его этноса раскрывается в истинном виде для другого и, в конечном счете, для него самого.

Социальный смысл общения состоит в том, что оно выступает средством передачи форм культуры и общественного опыта. Исследование латентных форм этих процессов с учетом их исторической динамики составляет основу этносоциологического подхода, который позволяет выработать ряд оптимальных вариантов менеджерских решений и своевременно выявить и переориентировать деструктивные тенденции в сфере межнационального взаимодействия.

Культура дает возможность понять, что «чужой» - это не обязательно и не всегда враг, с которым надо бороться: это просто «другой» со своими представлениями о жизни и окружающем его мире, которые надо понять и совсем не обязательно принимать, копировать или высмеивать. Нужно просто быть вежливым (толерантным), поскольку это черта хорошего тона, присущая каждому воспитанному человеку.

Пришло время широкого диалога, новая модель гражданского диалога основана на понимании глубин своей собственной традиции и уважении к менталитету другого участника диалога, на осознании неуместности агрессивного предъявления устаревших или неприемлемых традиций, обычаев теологументов. Многие проблемы в отношениях можно предупредить и исправить, если регулярно встречаться и обсуждать накопившиеся вопросы, участвовать в совместных поисках необходимых решений.

В основе диалога культур и цивилизаций всегда лежит толерантность. Заинтересованность в осуществлении принципов толерантности должна иметь место, как со стороны государства, так и со стороны граждан и развиваться как «по вертикали» - в политико-правовой сфере, так и «по горизонтали» - в этико-гражданской сфере.

Мировоззренческая терпимость и этнокультурный диалог помогают решать и способствуют влиянию на формирование в этой области жизни гражданского самосознания, которое включает понимание того, что все мы, несмотря на наши национальные, религиозные и другие различия, являемся гражданами одной страны. Проявлять терпимость и жить вместе, в мире друг с другом, как добрые соседи.

Разумеется, кроме гражданского единства и согласия необходима разработка и реализация еще целого комплекса мер и механизмов внедрения норм толерантного поведения в социальную практику и практику жизнедеятельности полиэтнического сообщества.

Ханты-Мансийский автономный округ - Югра - полиэтничный регион, где проживают люди многих наций и конфессий.

Уникальность Югры проявляется в том, что коренное население в округе представлено тремя народностями - ханты, манси и лесные ненцы. Общая численность около 1,5% от всего населения. Это народы, давшие имя этой земле. В округе создана богатая нормативно-правовая база, это законы, касающиеся положения коренных малочисленных народов Севера, статус малочисленных народов Севера как коренного населения закреплен в нашем главном правовом акте - Уставе (Основном законе), создана Ассамблея представителей коренных малочисленных народов в региональной Думе.

Население округа составляют: коренные малочисленные народы Севера: ханты, манси, ненцы, русское старожильческое население и другие народы, прибывшие в округ, в разное время и с разными целями: татары, башкиры, украинцы, белорусы, чеченцы, дагестанцы, азербайджанцы, молдоване, армяне, коми-зыряне и др. Представители различных народов объединены в общественные национально-культурные организации (национально-культурные автономии, землячества, ассоциации, культурные центры - всего 71 подобное объединение).

Региональный статус имеют 15 национальных общественных объединений.

Зарегистрировано более 140 религиозных организаций и групп.

Действуют миссионерские и религиозно-просветительные центры, благотворительные учреждения и конфессиональные учебные заведения.

В югорской системе духовной культуры действуют взаимопроникающие национальные культуры, но цементирующим фактором сближения, интернационализации национальных культур народов была и есть русская культура.

Несмотря на такое разнообразие в автономном округе отсутствуют межэтнические этноконфессиональные конфликты, достаточно низок уровень интолерантности, национальной неприязни и вражды. В области взаимодействия людей различных наций и верований накоплен определенный опыт.

Во многом это обусловлено той социальной практикой взаимодействия этносов начало которой положили новгородцы, а накопленный опыт еще в XII веке реализовался в распространении земледелия, строительства жилья, просвещении населения и обучении письменности.

В современных реалиях Правительство автономного округа главной задачей считает социальную политику в области межнациональных отношений направить на объединение ценностных и социально-деятельных установок наций и народностей, заинтересовать представителей различных народов образом жизни друг друга, поддерживая взаимопроникновения культур и духовное единение людей. Формирование гражданского сообщества Югры.

Последовательное проведение стратегической линии региональной национальной политики, берущей свое начало от Соглашения «О межнациональном согласии и сотрудничестве», подписанном Губернатором и лидерами окружных национальных общественных организаций семь лет назад, 11 февраля 2000 года.

Целенаправленная деятельность Правительства автономного округа в этой области проявляется в трех основных направлениях:

комплексное, целенаправленное действие Правительства автономного округа, органов исполнительной, государственной и муниципальной власти в создании системы контроля за развитием межнациональных и этноконфессиональных отношений;

проведение мониторинга;

работает экспертно-консультативный совет по вопросам религиозных объединений в Правительстве автономного округа;

научно-методический информационный центр;

экспертно-координационный совет по национальным вопросам при Губернаторе автономного округа.

Ежегодно с участием членов Правительства Ханты-Мансийского автономного округа - Югры проводятся совещания, посвященные государственной политике содействия межнациональному согласию в регионе, на которых рассматриваются такие вопросы, как:

основные направления реализации государственной национальной политики на региональном и муниципальном уровнях;

состояние и развитие этноконфессиональной ситуации в регионе;

основные мероприятия автономного округа по развитию межрегиональных отношений и внешнеэкономической деятельности автономного округа;

изменения в законодательстве Российской Федерации, регулирующем сферу международных и межнациональных взаимоотношений.

Ежегодно подводятся итоги работы в области развития диалога культур народов автономного округа, включающие в себя: рассмотрение опыта работы национальных общественных объединений в развитии международных и межрегиональных связей автономного округа в рамках подписанных соглашений о сотрудничестве с другими субъектами Российской Федерации и странами СНГ; анализ участия региональных национальных общественных объединений в решении проблем неучтенной миграции; обобщения опыта работы религиозных объединений в области социального служения.

Уделяется внимание поддержке такого общественного института как Окружное Межнациональное Собрание, на котором принимаются основные направления формирования политики как межнационального, так и гражданского согласия в регионе.

На Окружном Межнациональном Собрании «Толерантность во имя межнационального согласия и сотрудничества» лидеры национально-культурных общественных объединений автономного округа и руководители окружных религиозных объединений принимают решение объявить «Год межэтнического согласия в Ханты-Мансийском автономном округе».

В 2005 году проведена научно-практическая конференция и издан сборник докладов по теме: «Проблема толерантности в полиэтническом регионе: исторический опыт и задачи современности».

На окружном Межнациональном Собрании при обсуждении темы «Роль национально-культурных объединений в формировании гражданского общества Югры» состоялась встреча Губернатора Ханты-Мансийского автономного округа - Югры с лидерами и активными региональными общественными объединениями.

Участники встречи констатировали, что в автономном округе нет оснований для конфликтов на национальной почве, отметили важную роль СМИ в формировании позитивного отношения населения к национальным и межнациональным вопросам в автономном округе.

В целях привлечения к сотрудничеству, к решению окружных задач по достижению межнационального согласия и мира, укрепления национальной безопасности, во имя мира и согласия участники собрания предложили:

разработать программу мероприятий по развитию диалога культур народов округа на 2007-2010 годы;

провести научно-практическую конференцию «Роль и место общественных объединений в сохранении, развитии и защите национальных культурных традиций России», на которой обсудить вопросы духовной безопасности региона, защиты ее культурного, духовно-нравственного наследия, исторических традиций и норм общественной жизни.

Участники собрания считают необходимым в рамках развития этнополитической интеграции, сохраняя этическую специфику региона, активно развивать межрегиональное сотрудничество, связи и взаимоотношения национальных сообществ внутри региона; разработать комплекс мер по налаживанию и повышению эффективности межконфессионального диалога.

В автономном округе большое внимание уделяется организации профилактической работы по предупреждению межэтнической нетерпимости в молодежной среде. С этой целью проводятся собрания, семинары, так, например, в г.Нижневартовске в декабре 2006 года состоялся семинар, в котором приняли участие представители студенчества, научного сообщества, национальных, религиозных, молодежных общественных объединений города. По итогам семинара был издан сборник тезисов «Формирование этноконфессиональной толерантности в молодежной среде».

Молодежь автономного округа активно привлекается и принимает участие в соревнованиях по национальным видам спорта:

-Открытый чемпионат Ханты-Мансийского автономного округа - Югры по гребле на обласах (по инициативе общественной организации «Спасение Югры»);

-Открытый чемпионат Ханты-Мансийского автономного округа - Югры по стрельбе из лука (по инициативе региональной общественной организации «Курултай (Конгресс) башкир Ханты-Мансийского автономного округа»);

-Окружной открытый турнир по дзюдо «Дети России», посвященный памяти трагических событий в г.Беслане, с участием спортсменов из Северной Осетии (по инициативе Ханты-Мансийской региональной общественной организации «Центр Осетинской культуры - Алания»);

-соревнования по борьбе традиционно проводятся в праздник «Сабантуй (по инициативе РНКА татар Ханты-Мансийского автономного округа - Югры).

На основании соглашений о дружбе и сотрудничестве между автономным округом, Республикой Башкортостан, Правительством Республики Татарстан, протокола намерений с республиками Беларусь в образовательные учреждения вводится факультативное (дополнительное) изучение языков: татарского, башкирского, белорусского.

Законом Ханты-Мансийского автономного округа Югры от 16 октября 2006 года № 99-оз утверждена программа «Культура Югры» на 2006-2008 годы. В перечне основных мероприятий имеется подпрограмма «Народное творчество и традиционная культура Югры». В рамках программы проводятся такие праздники как:

- окружной праздник «Дружбы народов»,
- окружной фестиваль национальных культур «Соцветие».

При этом именно русская культура приняла на себя миссию помощи в поддержке культуры национальных, развитии взаимообогащенного сотрудничества.

С целью воспитания интернационализма и развития этнокультурного диалога ежегодно планируются и проводятся комплексные мероприятия «В единой Югорской семье», посвященные принятию Конституции РФ и дню образования Ханты-Мансийского автономного округа - Югры.

В средствах массовой информации регулярно выходит рубрика «В семье единой».

Вторым важным направлением является работа по поддержанию высокого уровня компетентности всех ответственных специалистов, с целью формирования единой правоприменительной практики в сфере исполнения законодательства по вопросам национальных отношений и повышения квалификации особое внимание уделяется повышению методических знаний менеджеров, работающих в структуре местного самоуправления. С этой целью проводятся семинары-практикумы, например, «Этноконфессиональная ситуация: проблемы исследования и управления».

И третье направление - это работа по удовлетворению духовно-нравственных запросов населения окружными средствами массовой информации: ГТРК «Югория» - программа «Согласие», ОТРК «Югра» - «Воскресение».

В мониторинге СМИ обязательно отслеживается вопрос «Что пишут и как пишут на тему межнациональных и этноконфессиональных отношений». Для журналистов проводятся мастер-классы.

Актуальные проблемы современного общества выносим на обсуждение всего окружного сообщества. Так, по инициативе РОО «Общество русской культуры» и Общественной палаты Ханты-Мансийского автономного округа - Югры в марте этого года состоялись общественные слушания по теме: «Духовно-нравственное состояние и пути этнокультурного развития Югры».

Таким образом, нам удастся осуществлять общие социальные действия, которые укрепляют культуру доверия и диалога, выполняют главную задачу - формирование единой межнациональной культуры в автономном округе, культуры, в которой люди имеют общую историческую судьбу, в которой укрепляются воля и желание жить вместе, уважая национальные и религиозные различия, сохранять целостность межэтнического сообщества, при котором не только развиваются самобытные культуры, но и осуществляется их этнокультурный диалог.

## АССАМБЛЕЯ НАРОДОВ КАЗАХСТАНА И РЕАЛИЗАЦИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ В КАЗАХСТАНЕ В ПРОЦЕССЕ СТАНОВЛЕНИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Казахстан на протяжении десятилетий представляется одним из самых многонациональных государств в мире. Это реальность, основанная на волеизъявлении вошедших в его состав народов. Развитие такой страны, ее экономики, моральное и политическое состояние государства во многом определяется тем, как складываются межэтнические отношения, а они, в свою очередь, зависят от политики, осуществляемой государством. Однако, проведение справедливой и эффективной этнической политики невозможно вне учета конкретных социальных, политических, экономических, исторических условий, определяющих положение этнических групп в обществе. Политика не может быть ориентирована на мнимое или формальное равенство этносов. В условиях полиэтничного государства, как показывает опыт эффективна только многовариантная этническая политика.

Необходимость создания в стране, после обретения независимости, высокоэффективного и надежного инструмента согласования интересов всех многочисленных этносов вытекала из самой логики исторического развития страны, особенностей образования ее полиэтничного и поликонфессионального состава населения. Преобладающее большинство народов страны, многие из которых в силу разных обстоятельств оказались на территории исконно казахской земли, на протяжении последних десятилетий сложились как этнические общности на территории Казахстана. И в этом смысле они сыграли историческую роль в формировании казахстанской государственности. Мудрость и толерантность многонационального казахстанского народа, с одной стороны, и весь комплекс организационных, правовых и институциональных мер, предпринятых властью, с другой, позволили относительно безболезненно преодолеть социально-экономический кризис начального этапа. В основу государственного строительства были заложены принципы, гарантирующие права всех этносов Казахстана на реализацию своих духовных и культурных потребностей, что и отражено в Конституции, согласно которой «признаются неконституционными любые действия, способные нарушить межнациональное согласие» [1]. Все чаще сегодня употребляется термин «многонациональный народ Казахстана». И он отражает объективное состояние общегражданской, правовой и культурной общности населения республики.

Одним из важнейших инструментов гармонизации межэтнических отношений на протяжении последнего десятилетия несомненно является Ассамблея народов Казахстана, идея создания которой, как известно, принадлежит Н.А.Назарбаеву, высказанная им в Алматы на Форуме народов Казахстана в 1992 году: «Не одно поколение казахстанцев создавало наше главное достояние – дружбу народов. Много переосмыслив заново в нашей истории, казахстанцы не вправе растрачивать это богатство, забывать добрые традиции. Они сформировались не в последние десятилетия и не коммунистическими директивами, надо повседневно слышать голос человека, голос каждого народа, любой национальности. Именно поэтому необходимо перевести форум на постоянную основу, создать общественный институт – Ассамблею согласия и единения народов Казахстана» [2].

Ассамблея была призвана стать институтом, способствующим укреплению общественного согласия в многоэтническом обществе и вырабатывающим согласования интересов различных этнических сообществ. Сегодня институт Ассамблеи народов Казахстана на всех уровнях является скорее представительным органом,

демонстрирующим внимание государства к проблемам межэтнических отношений. Определяя свои приоритетные направления, Ассамблея народа Казахстана ставит перед собой ответственные цели и задачи: укрепление возрожденной государственности, защиту прав и свобод человека, интересов народа и государства, переход на качественно новый уровень развития, отвечающий требованиям цивилизованного мирового сообщества. Об этом свидетельствуют та мысль, которую выразил Президент РК Назарбаев Н.А. в своем послании народу Казахстана: «За 16 лет Независимости мы реализовали собственную модель обеспечения общественной стабильности, межнационального согласия, формирования казахстанской идентичности и общекзахстанского патриотизма. Это наше казахстанское «ноу-хау», которым мы по праву гордимся и обязаны бережно охранять. В рамках Конституционной реформы вырос статус и полномочия Ассамблеи народа Казахстана. Представляя интересы всего народа нашей многонациональной страны, депутаты от Ассамблеи призваны играть особую роль в процессе укрепления межэтнического мира и согласия в Казахстане. Сейчас необходимо всемерное укрепление роли этого уникального казахстанского института. И депутаты, которые избраны от Ассамблеи, должны чувствовать эту ответственность, держать тесную связь с Ассамблей и ее организациями на местах. [2]

Вопреки ряду порой пессимистических или даже откровенно негативных прогнозов об успехах этнополитических процессов в Казахстане, следует отметить, что проводимая в стране взвешенная и сбалансированная межэтническая и межконфессиональная политика, построенная на принципах взаимного учета интересов и поиска компромиссных путей и выработке оптимального консенсуса. И сегодня значимость и перспективность деятельности Ассамблеи народов Казахстана многократно возрастает в связи с необходимостью дальнейшего совершенствования казахстанской модели межэтнического согласия. Для поддержания атмосферы общественного согласия и мира сформирована новая нормативная база. К настоящему времени в Казахстане разработан и принят ряд соответствующих документов, предусматривающих комплекс мер, направленных на решение задач общественного, межнационального согласия. Среди них - Стратегия Ассамблеи народа Казахстана, Государственная программа развития и функционирования языков в РК, утверждена Программа совершенствования казахстанской модели межэтнического и межконфессионального согласия на 2006-2008 годы.

Успешная казахстанская практика в сфере межэтнических отношений привлекла внимание зарубежных государств, перенявших опыт создания подобных структур и международных организаций, которые предлагали сотрудничество и совместные исследования в данной области. После старта конституционной реформы «ООН в миниатюре», как окрестили АНК за рубежом, Ассамблея стала важным элементом политической системы страны, скрепившим интересы всех этносов.

В целом, национальная политика страны базируется на принципах верховенства закона и разумного сочетания прав наций и прав человека. Возрос международный авторитет этой организации. Таким образом, создаваемая в Казахстане при непосредственном участии Ассамблеи народов Казахстана образовательная, культурная и языковая среда для всех этнических меньшинств, наличие информационно-культурных объектов (Домов дружбы, национальных театров, музеев, школ, средств массовой информации), расширяющиеся международные связи вносят свой вклад в общее дело общественно-политического и культурного развития Казахстана и всего его народа. Созданный Главой государства консультативно-совещательный орган гармонизации межэтнических отношений в форме народной дипломатии доказывает свою жизнеспособность и необходимость, органично вписавшись в систему демократических институтов государства [4].

Таким образом, власть все эти годы проводила грамотную политику, создавая и постоянно поддерживая сильные институциональные механизмы гармонизации межэтнических отношений в лице АНК и национально-культурных центров. Все

историческое богатство и уникальность культур и языков народов Республики Казахстан составляет общее достояние Центральной Азии, СНГ, всего человечества. Межэтнические отношения в Республике Казахстан характеризуются в целом стабильностью и устойчивостью, что объясняется, с одной стороны, причинами объективными, или историческими, а с другой, субъективными, или политическими. В результате многовекового взаимодействия тюркских, славянских и иных народов на территории республики сложились устойчивые традиции взаимного уважения и терпимости. При этом межнациональный мир и согласие постоянно поддерживаются сравнительно взвешенной национальной политикой органов государственной власти Республики Казахстан. Этнические аспекты, присутствуя во всех экономических, социальных, политических и духовных процессах современного общества, занимают важное место в деятельности органов государственной власти и управления Республики Казахстан.

В современных условиях развития общества можно утверждать, что в Республике Казахстан успешно реализована новая формула стабильности полиэтнического, поликонфессионального общества – стабильность как результат согласования интересов всех этносов. Это, в свою очередь, основа для проведения в стране как политических, так и экономических реформ, обеспечивающих неуклонное продвижение нашего государства по демократическому пути, решение социальных проблем казахстанцев, динамичное развитие экономики.

Возрастание роли и значения этнических и конфессиональных парадигм в динамике современного социума, связанное с актуализацией стереотипов, типических установок, символических оснований этнического самосознания сопряжено с диалектикой общечеловеческих, этнических и религиозных ценностей, при том, что стабильность межэтнических отношений напрямую зависит от устойчивости социальной системы. Межэтнические отношения, как и другие общественные отношения, представляют собой один из видов социального взаимодействия, социальной активности и деятельности, но они носят комплексный интегральный характер. Пронизывая все другие сферы общественной жизни межэтнические отношения не могут быть объяснены только на основании феномена этничности, а включают в себя государственно-правовые отношения и социально-экономический компонент.

### Литература

1. Конституция Республики Казахстан.- Алматы 1995.
2. Назарбаев Н.А. Выступление на 1 Форуме народов Казахстана. // Казахстанская правда. 1992.
3. Послание Президента РК народу Казахстана: Рост благосостояния граждан Казахстана — главная цель государственной политики //Казахстанская правда, 2008.
4. Программа совершенствования казахстанской модели межэтнического и межконфессионального согласия на 2006-2008 годы. –Астана, 2006.

## ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АССАМБЛЕИ НАРОДА КАЗАХСТАНА И НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫХ ОБРАЗОВАНИЙ ПО ГАРМОНИЗАЦИИ НАЦИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

1 марта 1995 года на общественно-политической арене Республики Казахстан появился новый институт национальной политики — Ассамблея народа Казахстана.

Образовавшиеся ранее на фоне политических и этно-демографических перемен национальные неправительственные объединения (НПО) стали называться “национально-культурными центрами”. На первых порах практически каждый крупный этнос имел НПО с центром в столице Казахстана, а в регионах - филиалы. Затем, в связи с принятием закона Об общественных объединениях, практически в каждом регионе образовались самостоятельные национально-культурные центры (НКЦ), а также малые ассамблеи народа Казахстана.

Если НКЦ в основном ориентированы на выражение интересов конкретных этносов (в языке, традициях, культуре), то Ассамблея народа Казахстана и ее представительства в областях и крупных городах заняты координацией, объединением НКЦ в достижении главной цели - сохранении единства, согласия и спокойствия в Казахстане.

Такое оформление, на наш взгляд, достаточно логичное. По крайней мере, оно отражает взаимодействие двух основополагающих тенденций: общее и особенное, единство и многообразие.

В первые годы независимости республики в стране происходили весьма сложные процессы, связанные с духовной жизнью общества, его социальным самочувствием, возрождением национального самосознания. Страна находилась в тисках жесточайшего экономического кризиса. Тогда испытанию на прочность были подвергнуты цели, идеалы, стратегия реформ молодой Казахстанской государственности. И именно Ассамблея, её национальные культурные центры взяли на себя в этот трудный момент всю полноту ответственности за будущее страны.

На заре Независимости наиболее остро стоял именно национальный вопрос, который определял специфику внутривнутриполитической ситуации в стране. Но, в отличие от некоторых стран СНГ, Казахстан сумел избежать ловушки межэтнических распрей и столкновений, дестабилизации и раскола общества. Избежал благодаря тому, что с самого начала казахстанцы, полностью осознавая, что преодолеть все трудности переходного периода они смогут только вместе, объединившись во имя общей идеи построения нового государства и общества равных возможностей, определили национальное согласие главным приоритетом внутривнутриполитических реформ.

За истекший период национальная политика страны по своей направленности характеризовалась как демократическая, миротворческая, созидательная и прогрессивная. Ассамблея народов Казахстана, будучи одной из активных частей казахстанского общества, придает ему необходимую энергию и подвижность. Благодаря поддержке Ассамблеи и НКЦ, была обеспечена стабильность в обществе и задан мощный импульс масштабным реформам, на годы вперед определившим логику развития Казахстана.

Ассамблея, как уникальный институт достижения межнационального согласия, состоялась.

Прошедшие 12 лет ознаменовались достижениями Ассамблеи и национально-культурных объединений (НКО), созданием демократической правовой базы в сфере межэтнических отношений, реализацией Государственной программы развития языков.

К примеру, только в области национального образования активно действуют более

100 этнических школ, около 200 воскресных языковых центров, в которых изучают родной язык более семи тысяч детей и взрослых 38 национальностей. В школах национального возрождения работают 29 отделений по изучению 11 языков. На финансовую поддержку воскресных школ правительство страны выделяет ежегодно 12 млн. тенге. Кроме того, им оказывается помощь и из местного бюджета.

Много интересного появилось в сфере этнокультуры, которая выполняет консолидирующую роль в обществе, меняется и сам ее характер. Начавшийся активный процесс возрождения национальных культур привел к созданию в республике 470 региональных национально культурных центров. Государство поддерживает деятельность 23 республиканских и региональных национальных газет, радио-и телепрограмм, 6 национальных театров. За последние 9 лет объем их бюджета возрос более чем в пять раз.

На республиканском уровне прошли несколько съездов корейцев, немцев, поляков, Дни культуры этносов уйгуров, турок, дунган, курдов, узбеков, курултай и сабантуй татар, фестиваль немецкого детского творчества и др.

В республике действует 373 музыкальных, 41 художественная школа и 97 школ искусств. Во всех регионах ведется работа по созданию авторских школ юных акынов, жырши, термеш.

Стало традицией ежегодное проведение массовых народных праздников: Наурыз, Масленица, Рождество. Участие в таких праздниках является неопределимым средством приобщения подростков к сокровищам устной художественной, прикладной, фольклорной культуры, привития любви к народным традициям.

В целом, размышляя о прожитом и реализованном в сфере национальной политики, можно отметить следующие позитивные итоги:

**Первый.** Концентрация опыта и интеллектуального потенциала Ассамблеи народов Казахстана, национальных объединений показала их большие консолидирующие возможности.

**Второй.** Гражданский мир и согласие в Казахстане - это осознанная позиция граждан страны в необходимости толерантного, уважительного отношения к культуре, языку и традициям этнических групп.

**Третий.** Ассамблея способствовала росту международного авторитета Республики Казахстан как страны, эффективно решающей проблемы межэтнических отношений. В этом направлении она занимает явно лидирующее положение.

**Четвертый.** Взаимное понимание, бережное восприятие духовных и культурных ценностей людей разных национальностей, составляющих глубинную суть казахстанского общества, позитивно отразились на менталитете народа, сформировали общие для всех этносов идеалы и ценности.

**Пятый.** Государственная национальная политика обеспечила продвижение в развитии духовной сферы, прежде всего, в этнообразовании казахстанцев.

В Казахстане прочно утвердился казахско-русский билингвизм – основа формулы межнационального согласия. Именно билингвизм создает почву для уверенного продвижения республики в будущее, именно билингвизм обеспечивает предсказуемость в развитии межнациональных отношений.

В таблице 1 приведены аналитические данные, раскрывающие некоторые исторические ресурсы гармонизации межэтнических отношений.

Таблица 1. Оценки некоторых событий истории Казахстана в динамике опроса 2005-2007 г.г., в % (А.П. Коновалов, 2007).

Вопросы и ответы	Категория и годы опроса								
	казахи			русские			другие		
	2005	2006	2007	2005	2006	2007	2005	2006	2007
Одобрели									
Присоединение Казахстана к России	47,3	42,6	52,4	58,7	42,8	76,2	65,8	40,6	75,0
Освоение целинных земель	45,9	24,0	55,2	50,0	23,7	65,7	28,9	22,8	81,2
Строительство космодрома Байконур	45,9	67,8	61,3	34,3	68,2	70,6	39,5	66,5	87,5
Строительство Семипалатинского ядерного полигона	9,1	1,4	7,3	5,8	1,8	6,3	21,1	1,7	12,5
Распад СССР	33,6	13,9	43,1	16,9	14,7	19,6	44,7	15,0	18,7
Участие международных компаний в разработке и вывозе природных ископаемых	25,0	7,2	11,7	14,0	6,9	7,0	42,1	13,9	6,2
Распространение Западной культуры	29,5	10,6	26,6	2,3	20,9	26,6	39,5	19,6	18,7

Судя по относительно ровной динамике ответов респондентов, можно заключить, что в целом этнические группы одинаково воспринимают и оценивают некоторые актуальные эпизоды в истории Казахстана. Что только лишний раз подтверждает наличие общего для всех народов республики прошлого (как фактора гармонизации).

В таблице 2 систематизирован еще один весьма существенный блок объективных ресурсов для межэтнической гармонизации - преобладание лояльного отношения к межэтническому окружению. Как видим из материалов опроса, в полиэтнической среде сформировалась толерантная морально-психологическая аура, именно та, которая и обеспечивает межнациональный мир и согласие. Более того, дружеские, доброжелательные, уважительные отношения превалируют над подозрительностью, этноцентризмом и другими нежелательными ощущениями. Отсюда можно судить, что в республике имеется солидная интернационалистическая база для межэтнической гармонизации, которую следует поддерживать и укреплять. Как укреплять? содержится в ответах самих респондентов: проводить такие этносоциальные мероприятия, которые гармонично вписываются в сложившийся полиэтничный баланс интересов и потребностей населения.

Таблица 2. Отношения респондентов к иноэтническому окружению, в %  
(А.П.Коновалов, 2007)

Характер отношений	Категория и годы опроса								
	казахи			русские			другие		
	2004	2005	2007	2004	2005	2007	2004	2005	2007
Так же, как и к представителям своей национальности	16,6	30,9	33,1	21,0	21,6	26,6	33,3	18,4	31,2
Сдержанно	18,9	17,3	14,1	22,0	12,2	21,0	15,6	10,5	12,5
С подозрением	4,0	9,1	1,2	3,0	5,2	2,1	4,5	34,2	-
Стараюсь не общаться	5,7	6,8	2,8	8,0	15,1	-	13,3	26,3	-
Доброжелательно	32,0	24,1	31,5	30,5	34,3	30,1	20,0	7,9	18,8
С уважением	39,4	11,8	16,1	15,5	11,7	18,9	13,3	2,7	37,5
Имеют друзей другой национальности	81,6	80,0	72,2	89,3	82,6	94,4	81,8	71,1	93,7
Имеют родственников другой национальности	50,9	53,6	18,5	59,8	64,0	69,2	66,7	86,8	93,7
Положительно относятся к межнациональным бра-кам	38,8	30,5	31,0	26,0	30,8	16,2	28,9	34,2	42,5
<i>Готовы породниться с представителями другой национальностей...</i>									
Да	17,7	24,0	21,0	26,0	20,3	36,4	26,7	13,2	43,7
Нет	28,6	22,3	33,1	23,5	19,8	20,3	15,6	55,3	6,2
Затрудняюсь ответить	8,6	20,9	29,4	11,5	21,5	12,6	4,4	10,5	6,3
В зависимости от того, какой национальности	29,7	15,5	10,9	25,5	25,0	12,6	42,2	13,2	6,3
Уже состоят в межнаци-ональном родстве	15,4	17,3	5,6	13,5	13,4	18,1	11,1	7,8	37,5

В таблице 2 отражены те этносоциальные явления, которые составляют достоинство, гордость Казахстанцев. Речь идет о тесных межэтнических связях подавляющего большинства респондентов: 72,2% - имеют друзей иной национальности, 24,1% - состоят в межнациональном родстве и т.д. Нельзя забывать, что именно из тесных личных контактов в большей мере зависит общий позитивный характер межэтнических связей. Однако замечено, чем активнее идет процесс этнической самоидентификации, тем больше барьеров возникает в межнациональных связях. Логика такой причинности достаточно проста: в любых межчеловеческих связях первостепенную роль играет общность интересов и потребностей. Чем больше таковых, тем теснее межчеловеческие отношения. И наоборот, если одна из сторон больше внимания, сил и ресурсов направляет на удовлетворение только собственных запросов, тем меньше у нее остается шансов на понимание и поддержку со стороны других социальных партнеров, в нашем случае, других этнических групп.

Сегодня начинается новый этап развития Ассамблеи и её национально-культурных объединений (НКО). И он непосредственно связан с логикой развития страны и новыми задачами, стоящими перед Казахстаном.

Стратегическая задача Ассамблеи и НКО – дальнейшая консолидация общества и **формирование единой казахстанской конкурентоспособной нации**. Это нация, в которой тесным образом сойдутся Восток и Запад, передовые знания, технологии и мудрость веков, свобода духа и единство устремлений. Единую казахстанскую нацию мы

видим свободной, миролюбивой, образованной, единой в своем многообразии, успешной, словом, равной среди лучших.

Деятельность по достижению этой цели должна стать стержнем нового этапа развития Ассамблеи и НКО. Суть этой задачи ярче всего отражает новое название Ассамблеи – Ассамблея **народа** Казахстана. Оно не только подчеркивает реальное состояние казахстанского общества, объединенного сегодня единством исторической судьбы. Оно задает цель, к которой нужно стремиться.

В данном контексте перед Ассамблей народа Казахстана на новом этапе развития Президент РК Н.А. Назарбаев на XIII сессии определил несколько приоритетных задач.

**Во-первых**, это укрепление казахстанского патриотизма у всех этносов, проживающих в стране. В этой связи необходимо активизировать выполнение Государственной программы патриотического воспитания граждан Республики Казахстан на 2006-2008 годы.

Особое внимание мы должны уделить подрастающему поколению. Нужно учить многонациональную молодежь идентифицировать себя с историей Казахстана и важнейшими жизненными ценностями предыдущих поколений. Молодежи нужно дать четкие жизненные ориентиры и оградить от влияния сомнительного рода идей.

На это должны быть направлены общие усилия системы образования, воспитания, культуры, средств массовой информации, национально-культурных объединений.

**Во-вторых**, Ассамблея и НКО должны более активно подключиться к осуществлению языковой политики – реализации культурного проекта «Триединство языков», цель которого – массовое овладение казахстанцами тремя языками: казахским, русским и английским.

Для её достижения государством предпринимается многое. Если в 2006 году в целом на развитие языков было выделено 500 миллионов тенге, то в 2007 году бюджетные расходы по этой статье составили **более одного миллиарда 900 миллионов тенге**.

**В-третьих**, требуется усиление взаимодействия Ассамблеи и НКО с другими институтами гражданского общества. И здесь особое значение приобретает деятельность **национальной прессы**. Правительство должно содействовать улучшению качества, увеличению тиража, периодичности СМИ, выходящих на языках народов Казахстана.

**В-четвертых**, перед Ассамблей и НКО по-прежнему стоит задача по недопущению **политизации деструктивными силами сферы межэтнических отношений**.

Необходимо усилить исследовательскую, аналитическую работу в сфере межнациональных отношений, осуществляемую по эгидой Ассамблеи народа Казахстана.

**В-пятых**, Ассамблея и НКО должны продолжить популяризацию казахстанской модели межнационального согласия за рубежом.

*Таким образом*, консолидирующий и интеллектуальный потенциал Ассамблеи народа Казахстана и НКО должен быть направлен на поддержку **идеологического курса на формирование единого казахстанского народа на основе гражданской общности**.

Социологи попытались выяснить отношения респондентов к национальным общественным образованиям, в плане отражения ими этнических потребностей населения. В таблице 3 отражены результаты ответов по Ассамблее народа Казахстана (АНК).

**Таблица 3.** Отношения к Ассамблее народа Казахстана, в % (А.П. Коновалов, 2007).

№№ п/п	Вопросы и ответы	Опрос 2007 г			
		Всего	В том числе		
			казахи	русские	другие
1	Как Вы относитесь к приданию Ассамблее статуса конституционного органа...				
	а) положительно	65,6	69,0	59,4	37,5
	б) нейтрально	15,7	17,3	12,6	18,7
	в) отрицательно	0,5	2,0	-	-
	г) затруднились ответить	18,2	11,7	28,0	43,8
2	Насколько Ассамблея способствует выражению интересов этнических групп...				
	а) скорее способствует	55,0	55,2	55,9	43,7
	б) затруднились ответить	41,6	42,3	39,2	50,0
	в) скорее не способствует	3,4	2,5	4,9	6,3

Большинство опрошенных положительно отреагировали на придание АНК статуса конституционного органа. Они также согласились с тем, что АНК способствует выражению интересов этнических групп.

Действительно, с изменением статуса АНК изменилась ее роль в нашем государстве. Серьезным практическим подтверждением этому является делегирование от АНК в состав Мажилиса Парламента РК девяти депутатов, представляющих разные этнические группы, а также национальные общественные объединения.

В таблице 4 выделены аналогичные результаты опроса по поводу национальных общественных организаций - национально-культурных центров (НКЦ).

**Таблица 4.** Отношения к национальным общественным объединениям, в % (А.П. Коновалов, 2007).

№№ п/п	Вопросы и ответы	Всего	В том числе		
			казахи	русские	другие
<b>Впишите наиболее известные Вам НКЦ г. Семей...</b>					
1	Затруднились ответить	48,2	50,4	44,8	81,3
2	Татарское общество	15,5	22,6	6,3	6,2
3	«Возрождение»	11,5	8,9	14,7	18,7
4	Русский СКЦ	5,4	6,5	3,5	2,8
5	Корейский НКЦ	5,2	1,6	2,8	6,2
6	«Айша-биби»	2,5	4,0	-	-
7	Украинский «Свитанок»	2,2	2,6	2,1	1,8
8	Еврейское общество	1,0	0,8	2,1	-
9	«Қазақ тілі»	0,7	0,8	0,7	-
<b>Насколько национально-культурные объединения способствуют:</b>					
1	Выражению интересов этнических групп: скорее способствуют	55,0	58,9	50,3	37,5
2	Укреплению межнационального мира и согласия: скорее способствуют	56,8	61,7	48,3	56,2

Здесь мы также видим преобладание положительных ответов. Однако при внимательном рассмотрении представленных данных нельзя не заметить, что несмотря на всеобщее одобрение роли АНК и НКЦ все-таки большую часть населения они мало интересуют. Причины такой не востребованности еще предстоит изучить, но уже сейчас можно сказать, что масса людей пока не ощущает в них механизмы для выражения своих этнических запросов. Более того, если исходить из некоторых высказываний респондентов, АНК и НКЦ больше представляют собой обособленные организации, еще не способные вовлечь в свою работу широкие слои населения. Даже творческие мероприятия НКЦ порой проходят в узком кругу людей, без огласки в средствах массовой информации.

*Какую лепту по гуманизации национальных отношений вносит Русский социально-культурный центр г. Семей?*

Русский социально-культурный центр (СРСКЦ) г. Семей образован в 2002 году, как альтернатива существовавшему Славянскому объединению «Лад» и «Русскому центру», прерогативой деятельности которых являлась критика тех «потерь», которые переживали русские, оставшиеся в Казахстане. По сути они находились в оппозиции официальным властям и занимались больше политикой.

В уставе СРСКЦ, помимо социальной поддержки русских соотечественников, значится пропаганда русского искусства. И в этой части проделана значительная работа. В качестве примера распространения русского культурного творчества можно сослаться на проведение СРСКЦ пяти фестивалей русского искусства, в том числе трех международных.

Фестивали позволили продемонстрировать вокальное, инструментальное, хореографическое мастерство исполнителей, подчеркнуть богатую самобытность русского народа, поддержать творческий потенциал, обменяться идеями, обогатиться духовно.

Регулярное проведение фестивалей вызвало значительный интерес у населения региона к русскому искусству. Достаточно сказать, что в течение 3-х дней в пяти самых крупных культурных центрах города наблюдался аншлаг. При открытии и закрытии участвовали представители посольства России в Казахстане, а также руководство Восточно-Казахстанской области и города Семей. Интересными на сей счет представляются результаты социологических исследований среди населения Восточного региона, проведенные в мае 2007 года, и касающиеся осведомленности семипалатинцев о деятельности национально-культурных центров, а также роли и значимости РСКЦ. Дело в том, если в ходе аналогичного опроса 2003 года о Русском социально-культурном центре знали всего 0,9% респондентов, то в 2007 году таковых оказалось уже 5,4% (таблица 4). Больше стало тех, кто с интересом и уважением относится к русскому искусству.

Разумеется, успехи СРСКЦ в пропаганде русского искусства не случайные. Они явились следствием того, что в составе Центра заняты творческие профессионалы из учебных заведений г. Семей – госпединститута (здесь имеются кафедры музыкального и изобразительного искусства), педагогического и музыкального колледжей. Именно профессионалы обеспечивают высокий уровень организации фестивалей, в проведении которых, как известно, мелочей не бывает. А в том, что эти профессионалы заняты в СРСКЦ и проводят такие уникальные и благодарные мероприятия – уже заслуга руководства СРСКЦ, в частности, Совета, председателя и его двух замов.

Русский социально-культурный центр г. Семей обладает возможностями для регулярных исследований этносоциальных процессов региона. В его структуре имеется сектор методологии, мониторинга и анализа, в котором наняты ведущие обществоведы из местных вузов. Руководит этим сектором к.и.н., доцент А.П. Коновалов, член Совета СРСКЦ. Что конкретно делается ими? Во-первых, ежегодно проводятся замеры общественного мнения по различным аспектам межнациональных отношений. По их итогам издаются социологические сборники, которые направляются в научные библиотеки, органы государственной власти и управления, а также публикуются в местных печатных СМИ.

СРСКЦ организует проведение круглых столов, конференций по проблемам

национальной политики и межнациональных отношений. К примеру, широкий резонанс среди общественности региона вызвали итоги круглых столов и международных конференций, проведенных в 2003, 2006 и 2007 годах .

Надо заметить также, что с посольством России в Казахстане имеется договоренность по поводу предоставления материалов исследований, которые проводит СРСКИЦ.

В 2007 году в научной и общественной деятельности СРСКИЦ произошли продвижения на новый уровень. В частности, им выиграны два крупных государственных гранта на оказание услуг по изучению национальной ситуации и пропаганде национальных традиций и ремесла. Таким образом, его потенциальные возможности значительно расширились.

Заметим еще раз, что такого рода научная деятельность, которая ведется Русским социально-культурным центром - не характерная для всех НКЦ. Опять-таки по причине того, что не везде имеются кадры, способные выполнять данную работу на достаточно профессиональном уровне.

В связи с изменениями в Конституции Республики Казахстан, касающимися Ассамблеи, политических партий и неправительственных организаций, открываются неплохие перспективы в повышении роли и значимости национальных общественных объединений, в части более активного участия в государственном управлении, принятии значимых для общества решений, гармоничном отражении в них многообразных этнических запросов.

### Литература

1. Назарбаев Н.А. 10 лет. Ассамблея народов Казахстана. Сборник докладов на 1-10 сессиях Ассамблеи народов Казахстана – Астана: Елорда, 2005. – 440 с.
2. Н.А. Назарбаев. Мир, стабильность и согласие. Выступление Президента РК Н.А. Назарбаева на XIII сессии Ассамблеи народа Казахстана // Казахстанская правда, 2007.
3. Коновалов А.П. Развитие национальной ситуации и этносоциальных общественных объединений в Восточном регионе Казахстана (системные социологические исследования). Семей, 2007. – 75 с.

## ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ ЕВРАЗИИ

Поднимая вопрос о тенденциях этнополитического развития Евразии, необходимо определиться, прежде всего, с методологией и методикой предполагаемого исследования. Такие возможности предоставляет политическая прогностика, т.к. выделяемые два типа прогнозов, поисковый и нормативный, позволяют описать будущее состояние явления или процесса, исходя из действующих тенденций, с другой стороны, они дают возможность постановки целей, описывают желаемое состояние и средство его достижения. Основными методами могут быть экстраполяция и аналогия, что отвечает принципу историзма и позволяет надеяться на высокий уровень достоверности.

Этнополитическое развитие Евразии тесно связано с существованием на ее территории единой государственности, российской и советской. Единая государственность выступала важнейшим фактором развития евразийских народов, создавая традиции существования в едином социум множества этносов, обеспечивая их социально-экономическое и политическое развитие.

Представление об истории России, как об истории русского национального государства, требует существенной корректировки. Еще население первого государственного объединения восточных славян – Киевской Руси, имело в своем составе значительную часть иноязычных племен. Политика Московского государства в отношении присоединенных базировалась на сотрудничестве с лояльными нерусскими элитами и на сохранении статус-кво. Подобная политическая линия была призвана стать образцом всей русской «национальной политики» дореформенной эпохи.

В Российской империи, правящие институты характеризовались не этническим или географическим, а особым политическим статусом, идентифицировались с определенным классом. Носителем функций метрополии являлись императорская семья вместе с помещичьим дворянством, бюрократией и привлекавшимися на службу нерусскими элитами. Прочность многонациональной империи не могла быть обеспечена какой-либо одной этнической или конфессиональной идеологией. Таковую исключительную роль в прочности многонациональной империи играли династические принципы, принципы самодержавной, освященной божественной волей власти государя, а также сословный принцип, определявший социальные связи.

Отнести Россию к «колониальным» империям невозможно так же потому, что широкие массы русского народа, по своему экономическому развитию, социально-политической организации и уровню образования не превосходили многие другие этнические группы империи. Политика христианизации, проводимая Русской Православной Церковью, так и не стала политикой российского государства. Языковая ассимиляция нерусских народов также не входила в эти планы. Неудивительно, что и социальные и хозяйственные системы этносов России вплоть до XIX в., оставались замкнутыми и нетронутыми, несмотря на столетия российского господства[1].

Модернизация в России осуществлялась государством, как ответ на внешние воздействия. Безусловно модернизация несла элемент унификации, но с другой стороны, рост общей цивилизованности, приобщение к мировой культуре вели к росту гражданского и национального сознания, к появлению нового типа национальных связей. Национальные движения были продуктом и одновременно компонентом этих фундаментальных

экономических, социальных, политических и культурных изменений и сдвигов. К числу мобилизующих факторов относились индустриализация и урбанизация, распространение грамотности, школьного образования, т.е. были разрушены замкнутые этнические системы. Кроме того, на смену «аристократии крови» приходит «аристократия духа» - национальная интеллигенция. Но механизма сотрудничества власти с новой элитой не было. Модернизация в России не сопровождается либерализацией политического режима, напротив, реакция на вызов этничности была самая консервативная.

Таким образом под влиянием самых разных обстоятельств, оказались нарушены базовые принципы российской национальной политики. Во-первых, сохранения статус-кво, т.е. образа жизни, социальных и хозяйственных систем народов России, которые разрушаются модернизацией; во-вторых, сотрудничества с национальной элитой, которая становится качественно новой.

Советская национальная политика была принципиально новым шагом в развитии национальных отношений. Большевики определили национальный вопрос как отношения национального неравноправия, политического, правового и фактического, т.е. в уровнях экономического и культурного развития [2].

В плане развития национальных процессов советская национальная политика была направлена на формирование «социалистических наций и народностей». Модернизация национальных отношений, становление новых национальных связей, консолидация наций затронули в XX в. все регионы земного шара, и социалистическое выступало в этом процессе, как особенное, как отражение советского варианта модернизации.

Еще более значимой была деятельность Советской власти в деле национально-государственного строительства. В основе первых шагов народов России по созданию национальной государственности лежал субъективный фактор. В большинстве случаев национальная государственность малых народов была создана в условиях, когда еще не были достигнуты обычные для этого «нормы» национальной консолидации. Национальный язык, культура, сознание развивались уже после национально-государственного размежевания, т.е. условием национальной консолидации выступала государственность, в одной из форм принятых в СССР.

Таким образом, советская национальная политика это, прежде всего, принципиально новый вариант решения национального вопроса. К безусловным достижениям советской национальной политики относятся: политическое и правовое равноправие наций; сближение уровня их социально-экономического и культурного развития, устранение на этой основе фактического неравенства наций; активизация процессов национального развития и самое важное в этом процессе – национально-государственное строительство.

Но подобная система могла существовать лишь в условиях жесткого государственного централизма. Как только Центр перестал контролировать ситуацию, национально-этническая форма государственности оказалась убийственной для многонациональной страны [3]. Советская национальная политика навязывала этничность, способствовала пробуждению местного национализма – подготавливала переход к суверенному, национально-государственному строительству. Предпосылками выступали собственная территория, собственные структуры власти и управления, собственные политические элиты и средний класс, развитые национальные языки и т.д.

Советские республики обрели, в конце концов, независимость, но считать на этом основании национальный вопрос исчерпанным не приходится. Прежде всего потому, что независимая государственность строилась как национальная, притом, что моноэтнических стран на постсоветском пространстве не существует. Значит, по-прежнему сохраняются противоречия, присущие любому многонациональному государству. Эти противоречия рождаются во взаимодействии двух тенденций – консолидации и интеграции национальностей. И пока существуют нации, они будут отличаться друг от друга этнокультурными особенностями, степенью и формой участия в социально-экономических процессах, политической организацией или представительством в легитимных,

управленческих системах. С этой точки зрения, полного преодоления противоречий, как и абсолютно положительного развития интеграционных процессов, быть не может [4].

Логика этнополитического развития, исторические аналогии позволяют утверждать, что в условиях непрерывной модернизации и накопленного опыта этатизации этничности, стабильность полиэтничных постсоветских государств, построенных на национальной основе, носит преходящий характер.

Например, для России, которая из всех постсоветских государств, единственная является федерацией, проблема этатизации этничности является одной из самых актуальных. Как отметил Президент России В.В. Путин, «эпидемия распада перекинулась на саму Россию». [5] Традиция выделения национально-территориальных образований, фактически создает идеологическую базу для национального сепаратизма. [6]

Для Казахстана, унитарного, полиэтничного государства с дисперсным типом расселения этносов, решение национальных проблем путем создания национально-территориальных образований грозит обернуться катастрофой.

Неслучайно некоторые исследователи поставили вопрос о необходимости деэтатизации этничности. Для этого необходимо, чтобы в характере государственности произошел поворот от генетической к гражданской модели нации, в которой под источником государственной власти понимается все население государства, объединяемое с помощью общих юридических институтов, прав гражданства, общей гражданской культуры и идеологии. [7]

Эта проблема стала предметом внимания и лидеров государств, так Президент Казахстана Н.А. Назарбаев еще в сентябре 2004 г. поднял вопрос о формировании казахстанской нации. В политической риторике широко используется понятие «народ Казахстана» и т.п. Вышеизложенное позволяет предположить существование новой тенденции этнополитического развития Евразии, направленной на формирование социальной или гражданской природы государственности.

Социальная природа государственности базируется на принципах консолидирующих общество, таких как наличие коллективных представлений, единого мировоззрения, цели и деятельности по ее достижению, противопоставление себя и «своих» остальному миру, общественных отношений обеспечивающих защиту индивидуальных и групповых интересов [8]. Принципы консолидации базируются как на субъективном факторе – целенаправленной деятельности политических сил и интеллигенции по формированию сознания, так и на целом ряде факторов объективных – действительности в которой живет человек [9].

В настоящее время прямым результатом деятельности некоторых политических сил стало то, что на смену классовой, идеологической природе противопоставления «мы» и «другие», пришло этническое противостояние, формирование «образа врага» в лице бывших республик и народов СССР [10]. Противостояния и войны начинаются, прежде всего, в умах людей и подобный подход делает формирование «гражданской общности» в полиэтничных государствах невозможным. Следовательно, деятельность по формированию общественного сознания должна быть направлена на становление т.н. «евразийского национализма», по выражению Н.Трубецкого.

В условиях поляризации общества, кризиса и дискредитации демократических институтов в современных постсоветских государствах, невозможно однозначно утверждать о существовании единой цели развития, общности интересов и мировоззрения, соблюдении прав социальных и этнических групп. Осознание сложившейся ситуации приводит к появлению такой пока еще мало разработанной интегрирующей цели развития как максимально возможное доведение национальных индексов человеческого развития до общемировых стандартов, что и призвано стать главным принципом модернизации. Это тот принцип, который понятен каждому, это принцип индивидуума, и всякий проголосует за него, не вдаваясь в детали. Но, что может быть принципом, который объединит всех, который создает социум. Принцип национальной принадлежности – нет,

принцип вероисповедания – нет, принцип принадлежности к политической партии – тоже нет. Можно предположить, что принципом консолидации и средством достижения такой цели, как «всеобщее благоденствие» может стать существенное увеличение роли государства в социально-экономическом развитии страны, как института, реализующего интересы всех слоев населения и каждого гражданина страны.

Исходя из этого, направления модернизации должны быть связаны, во-первых, с созданием государственного сектора в промышленности, приобретением контрольных пакетов акций добывающих, энергетических, транспортных компаний с тем, чтобы за счет низких цен на сырье и энергоносители на внутреннем рынке, создать льготные условия для развития перерабатывающих отраслей и активно поддерживать, протекционистскими мерами, отечественного производителя на внешних и внутренних рынках.

Во-вторых, должны быть расширены социальные функции государства, не только путем увеличения расходов на социальные нужды, но и путем «распыления капитала», создания «системы участия» граждан в доходах и собственности, что позволит ликвидировать социальную поляризацию и сформировать «нацию собственников», создаст почву для формирования идей солидаризма и самоидентификации населения через гражданство.

В-третьих, политическая модернизация должна быть направлена на ликвидацию фактического национального неравенства, прежде всего связанного с доступом к власти, путем квотирования этнического представительства в законодательных, исполнительных, судебных органах власти, и т.д. Эти и подобные преобразования должны быть направлены на формирование гражданской модели государственности.

Таким образом, принципами, консолидирующими гражданскую, политическую нацию, могут быть идеи ведущей роли государства в экономике и в целом сильного государства, «нации собственников», солидаризма, юридического и фактического равенства этнических групп.

Можно привести ряд примеров, свидетельствующих о наличии как субъективных, так и объективных факторов формирования гражданской государственности, но также очевидно, что они не носят системного характера. Преодоление негативных тенденций в этнополитических процессах возможно только с помощью широкомасштабных социально-экономических, политических и социокультурных программ. Необходимость разрешения стоящих перед новыми независимыми государствами проблем позволяет утверждать, что разработка подобных программ должна стать одной из главных задач обществоведения.

#### Литература:

1. Каппелер А. Россия – многонациональная империя. – М., 2000. С.28-29,120-122
2. Национальные отношения и государство в современный период. – М., 1972. С. 21-26.
3. Ильин В.В, Ахизер А.С. Российская государственность; истоки, традиции, перспективы. – М., 1997. С. 205.
4. Губогло М.Н. Предпосылки изучения современной этнополитической ситуации в СССР/ / Национальные процессы в СССР. – М., 1991. С.24
5. Послание Федеральному Собранию Российской Федерации //Российская газета. 2005 г. 26 апр.
6. Замятин Д.Н. Власть пространства и пространство власти: Географические образы в политике и международных отношениях. – М., 2004. С. 218.
7. Кушербаев К.Е. Состояние и перспективы этнополитики Казахстана // Политология – А., 1998. С. 272.
8. См.: Бехтерев В.М. Избранные работы по социальной психологии. – М.: Наука, 1994.; Дюркгейм Э. Социология. – М.: Канон, 1995.; Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. – М.: ИПРАН, 2000.
9. См.: Джандильдин Н. Единство интернационального и национального в психологии советского народа. – Алма-Ата: Казахстан, 1989.; Лебедева Н.М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию. – М.: Ключ, 1999.; Касьянова К. О русском национальном характере. –

УДК: 316.347

Р.Г.Шарипов  
(г.Уфа, Республика Башкортостан)

## ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ И РОССИЯ: ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ СОВРЕМЕННОСТИ

В настоящий момент общепризнанным является то, что Центральная Азия (плавно трансформировавшаяся в нашем сознании из советской Средней Азии) является зоной межэтнической напряженности. И главной причиной того, что в будущем – как и в недавнем прошлом – этот регион может стать очагом межконфессионального и межэтнического катаклизма (в более катастрофическом масштабе, нежели в начале-середине 90-х), угрожающего стабильности всего евразийского постсоветского пространства, является история национального строительства 20-30-х гг. прошлого века.

Большинство современных исследователей Центральной Азии сходятся на мысли о том, что в настоящий момент государственные и этнические границы в регионе не совпадают, поскольку первые были во многом созданы искусственным, волюнтаристским путем.

«В советский период были созданы эмбриональные нации-государства на основе сочетания этноязыковых принципов с экономической целесообразностью. Однако в действительности их границы оказались в значительной мере искусственными. Например, Бухара и Самарканд, в которых 3\4 жителей являются таджиками (на момент размежевания), оказались включенными в Узбекистан, а Ферганская долина с узбекским населением разделена между Узбекистаном, Таджикистаном и Киргизией. Так были заложены семена потенциальных конфликтов, которые особенно остро проявились в Ферганской долине.<sup>1</sup>».

В начале 90-х годов, когда на постсоветском пространстве возникла ситуация по типу «живите как хотите, а меня здесь нет» наиболее болезненно фактор покинутости со стороны «старшего брата» - России отразился именно на Центральноазиатском регионе и в Закавказье. Если страны Балтии, быстро отказавшись от «тяжелого» советского наследия, достаточно уверенно пошли по пути интеграции в Европейское сообщество, четко определив свои цивилизационные и этнокультурные предпочтения, то их восточные и южные коллеги по «параду суверенитетов» оказались в крайне тяжелой ситуации.

Регион, согласно советской идеологии, сразу перескочивший целую общественно-экономическую формацию, и вступивший из феодализма напрямую в социализм, отличался крайней противоречивостью векторов своего развития. С одной стороны – отмечаемая исследователями (2; 89)прокоммунистическая ортодоксальность наивысшей пробы, а с другой – продолжающие почти в первозданном виде процветать патриархально-феодалные, и даже родоплеменные отношения. Индустриализация, проводимая в годы Советской власти носила преимущественно искусственный характер и выстраивалась исходя не из интересов самих республик, а по диктату Центра. За годы Советской власти в центральноазиатском регионе так и не был создан собственный национальный кадровый потенциал в сфере производства – рабочие места в сфере связанной с высокой квалификацией и технологиями занимали по преимуществу представители русского и русскоязычного населения – продукт «целевой рабочей миграции», кадровой политики,

проводимой партийным руководством Москвы.

Неизбежно последовавший за распадом СССР отток технической интеллигенции и квалифицированных рабочих – русских, украинцев, белорусов, татар и пр., на «историческую родину», – привел к промышленному коллапсу в новых независимых республиках Центральной Азии и вкупе со сверхнапряжением этнического поля дал картину системного кризиса, охватившего регион, который лихорадило на протяжении всех 90-х годов.

Конечно, основные тяготы кризиса в Центральноазиатском регионе легли на рядовых граждан – в равной мере и «титულных» и «нетитулных», однако и представители политической элиты, пришедшей к власти в новых государствах, в полной мере ощутили степень своей «брошенности». Правительства новых независимых государств, появившихся на мировой карте, оказались на перепутье, и речь шла даже уже не о выборе пути развития, а об условиях чисто биолого-эволюционных: «быть или не быть?». В этих условиях политическим элитам Центральной Азии был брошен исторический вызов. На этот вызов каждая из групп лидеров ответила по-своему, но в целом, в итоге политической трансформации центральноазиатской элиты наметились общие и вполне определенные тенденции.

Доминантой в развитии политических режимов Центральной Азии в постсоветской период стала именно этническая карта. Большинство исследователей уверенно определяют сформировавшиеся в данном регионе режимы как этнократические.

Сам феномен этнонационализма большинство исследователей связывают с ускоренным процессом национальной консолидации, в условиях незаконченности процессов этногенеза относительно молодых национальных (этнических) групп, когда трансформации национального самосознания приобретают облик гипертрофированного национализма и национал-шовинизма. (1,40;7) Таким образом, «перегибы» в этнополитике ряда государств Центральной Азии (ЦА) можно объяснить как следствие «болезни роста». Именно с этой точки зрения можно объяснить явно или скрытно проводимую с конца 80-х годов политику правящих режимов в ЦА на выдавливание русскоязычной части населения, борьбу за «чистоту наций», кадровую политику в сфере государственного строительства, когда приоритет в назначении на все ключевые посты в государстве отдается «титулным» гражданам в ущерб национальным меньшинствам (которые в условиях центральноазиатских республик не столь уж и малы). С феноменом этнократии напрямую связана и проявившая себя тенденция в большинстве республик ЦА к государственному строительству по модели унитаризма. Так, например, согласно Конституции Кыргызской Республики, принятой 5 мая 1993 года она провозглашена: «суверенной, унитарной, демократической республикой, построенной на принципах правового, светского государства». (3) Ей почти слово в слово вторит Конституция Таджикистана. (4) Так или иначе, унитарность своего государственного устройства декларирует подавляющее большинство государств региона, за исключением, пожалуй, Узбекистана, который, хотя бы в формальном порядке, но подтверждает суверенитет Республики Каракалпакстан вплоть до права ее выхода из состава «на основании всеобщего референдума народа Каракалпакстана». (5)

В целом, можно отметить, что, несмотря на упомянутую выше относительную стабилизацию в регионе, Центральная Азия в ближайшее десятилетие будет оставаться очагом межэтнической напряженности и являться объектом пристального внимания со стороны как «старых», так и нарождающихся «новых» мировых держав. Этнические и конфессиональные проблемы (во многом связанные с агрессивным исламом, рвущимся в северные регионы) накладываются на экономические интересы стремительно развивающихся стран Азии (Китай, Индия, Пакистан и др.), тяготеющих к экспансии в данном регионе СНГ. Центральная Азия – также и традиционный ориентир во внешней политике Турции, которая, несмотря на свою интегрированность в Европу и НАТО, продолжает претендовать на геополитическое господство в зоне преимущественного

проживания тюркских этносов.

В данной ситуации Россия находится перед весьма сложным выбором. С одной стороны, Российская Федерация – как государство-лидер в структуре СНГ и официальный правопреемник СССР - не может не претендовать на традиционное доминирование в центральноазиатском регионе; к этому подталкивает вся логика развития российской внешней политики на протяжении нескольких последних столетий. Это продиктовано также соображениями стратегического характера и потребностями национальной безопасности в ситуации, когда страны Североатлантического блока во главе с США подбираются к российским границам, стремясь «обложить» ее как с запада, так и с востока, по-другому и не может быть.

С другой стороны, следует также учитывать, что политические ошибки во внешнеполитическом курсе российских лидеров 90-х привели к значительной утрате влияния РФ на ситуацию в ЦА. Почти демонстративное равнодушие к участи оставленных на произвол судьбы братских республик, безразличие к судьбам русских и русскоязычных общин, оставшихся за пределами России, привели к печальным плодам. Свято место, как известно, пусто не бывает. В освободившуюся нишу устремились как наши традиционные, так и вновь народившиеся конкуренты, которые стали претендовать на лидерство в регионе. И теперь, стремясь выстроить новые отношения со своими юго-восточными соседями, фактор присутствия прочих сил российскими политиками обязательно должен иметься в виду. В целом, необходимо признать, что долгие годы ориентации во внешней политике на Запад, привели Россию к своеобразному тупику. Вестернизовав, так или иначе, экономическую жизнь и общественные институты, Россия, тем не менее, не стала частью Европы. На протяжении достаточно долгого времени мы игнорировали призывы, раздававшиеся с Востока (в частности, со стороны Президента Казахстана – Н. Назарбаева), побуждавшие нас к совместной реализации т.н. евразийского проекта. Теперь же, разочаровавшись (что было неизбежно) в прозападной политике, мы сталкиваемся с ситуацией, когда нас «устали ждать». Динамично развивающийся Казахстан уже не устраивает статус азиатского партнера России на вторых ролях, и его совершенно не устраивает роль нашего геополитического лимитрофа, как это, возможно, хотелось бы части политиков и ученых российского Центра. Поступательно прогрессивный путь развития, четко обозначенный правительством Казахстана – это интеграция в международное сообщество и небезосновательные заявки на лидерство в регионе, быстрый рост ВВП (опережающий по своим показателям российские). Прочие государства ЦА также в той или иной степени стремятся продемонстрировать свою самостоятельность от внешнеполитического курса России.

В данной ситуации российским властям следует придерживаться очень выдержанного и гибкого курса по отношению к своим восточным соседям, и (признаемся откровенно – уже бывшим) «младшим братьям». Безусловно, это не должен быть курс «политики большой дубинки», которую проводил Теодор Рузвельт по отношению к латиноамериканским республикам, и которую ныне пытается выстроить его «преемник» - Буш-младший уже в мировом масштабе. Но и курс заигрывания с авторитарными лидерами наподобие уже ныне покойного Туркменбаши и здравствующего Каримова, связанный с чисто меркантильными соображениями и торгом по поводу углеводородных ресурсов, тоже должен остаться в прошлом. Россия должна выстраивать свою политическую линию исходя из принципиальных позиций: Центральная Азия – зона жизненно важных стратегических интересов подавляющего большинства стран-«наследников» СССР и в отношениях с нашими восточными соседями заложен очень большой и позитивный потенциал.

## Литература

1. Исмагилов Р.Ф., Карагодов А.В., Сальников В.П. Межнациональный конфликт: понятие, динамика, механизм разрешения, С-Пб., 2003, с. 40.
2. Кавтарадзе С.Д. Этнополитические конфликты на постсоветском пространстве, М., 2005, с. 89.
3. Конституция Кыргызской республики, глава 1, статья 1, п. 1. [Электронный ресурс]: <http://www.krugosvet.ru/articles/117/1011733/1011733a1.htm>.
4. Конституция Республики Таджикистан, глава 1, статья 1. [Электронный ресурс]: <http://www.tjpatorg/Russian/documents/tjlaw/kon.doc>.
5. Конституция Республики Узбекистан, глава XVII, статья 74. [Электронный ресурс]: <http://www.fmc.uz/legisl.php?id=konst>.
6. Сыздыкова Ж.С. Этно-национальные и религиозные отношения в Центральной Азии. [Электронный ресурс]: <http://iaas.msu.ru/res/lomo03/syzdykova.html>.
7. Татыбаев А. Этнические и межнациональные отношения как факторы риска и стабильности в Центральной Азии/ [Электронный ресурс]: <http://www.materik.ru/index.php>.

УДК: 323.31

Э.А. АРАКЕЛЯН  
( г. Ставрополь, Российская Федерация)

## ТЕНДЕНЦИИ ФОРМИРОВАНИЯ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИХ ЭЛИТ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Региональные политические процессы России характеризуются особой значимостью субъективного фактора развития – политического управления, что определяет особую роль политических элит регионов как фактора политического управления. В современном российском обществе при всей глубине происшедших в 1990-е годы социально-экономических трансформаций и изменений сложившейся в предшествующий период модели элитообразования, региональная политическая элита по-прежнему является важнейшим субъектом политического процесса.

Перестройка и начавшиеся в бывшем Советском Союзе реформы привели к ослаблению власти Центра и усилению позиций региональных элит. В 1992 - 1993 гг. регионы Российской Федерация (РФ) постепенно укрепляли свои позиции; одновременно возросли требования к Центру. Это привело к принятию Конституции РФ 1993 г, провозгласившей равенство всех субъектов Федерации<sup>1</sup>.

Формирование региональных элит происходило не только под влиянием процессов, происходящих в векторе «федерация - регион». Главным фактором становления субъектов власти на местах были связи, возникшие между элитными группами, которые в дальнейшем определили потенциал влияния каждой из них<sup>2</sup>.

Следует учесть, что в республиках в составе РФ существенную роль в повышении веса региональных политических и, в частности, этнополитических элит сыграл повсеместный рост этнического самосознания, выразившийся в требовании большей независимости от Центра, создания подлинной национальной государственности и обеспечения государственного суверенитета этих республик. Региональные этнополитические элиты воспользовались усилением этнонациональных движений, манипулируя ими и одновременно добываясь от Центра главным образом согласия на расширение своих полномочий.

Ресурс общественных сил, поддерживающих местную правящую элиту, не является вечным. Он меняется в зависимости от социально-экономической ситуации в регионе.

В силу этого в различных субъектах РФ сформировались не схожие между собой властные модели. Наиболее заметен этот процесс на уровне национальных республик. В некоторых из них за основу была принята модель президентской республики (Калмыкия).

В полиэтничном Дагестане конституцией республики закреплён не имеющий прецедентов институт «коллективного президентства» – регион возглавляет избираемый на два года председатель Государственного совета.

В системе координат, обозначенных выше, этнополитические элиты региона социальная группа, являющаяся субъектом подготовки и принятия важнейших стратегических решений в сфере политики, представляющая интересы этноса или этнической группы. Региональные этнополитические элиты обладают необходимыми для этого ресурсами: политическими, административными, экономическими, и, самое главное, властью над этническими группами и этносами. Элиты создают нормы, по которым вынуждены жить все слои общества. Вследствие того, что этнополитические элиты региона не могут обладать суверенной властью, они соподчинены общегосударственным элитам и обязаны согласовывать с ними свой курс политики. На наш взгляд, данное определение даёт возможность проанализировать переходную социальную структуру и политические институты в стадии затяжной неопределённости.

Генезис, формирование, структурирование и ресурсы влияния региональных этнополитических элит неразрывно взаимосвязаны и находятся в причинно-следственной логике. Это объясняется тем, что, не зная источники рекрутирования и селекции, социально-психологических характеристик представителей элитного пула, невозможно проанализировать существующие структуры элит<sup>3</sup>.

Рекрутирование, внутриэлитная консолидация и мобильность, институционализация и легитимация относятся к процессу формирования и воспроизводства элит. Элитогенез не является изолированным явлением, в большей степени он отражает в своей типологии и формах воздействие глобальных процессов социальной стратификации и мобильности. Не может во главе жестко-авторитарного режима стоять открытая, высокоэрудированная и плюралистическая элита.

К представителям этнополитических элит, согласно Понделкову А.В. и Старостину А.М., следует отнести родоплеменные (тейповые) или национально-земляческие группы, занявшие место во властных элитах и лоббирующие интересы своего этноса (или его части) в системе властных и экономических отношений. В этом ракурсе наибольшие возможности имеют именно региональные этнополитические элиты – правящая верхушка российских национальных республик, которая, с одной стороны, делает интересы так называемого «титового (коренного) этноса» приоритетными, а с другой, используя возможности своего положения, лоббирует интересы республики в высших структурах власти, репрезентирует в эти структуры своих представителей. Как отмечают исследователи, рассмотрение лоббистского потенциала представителей этнополитических элит показывает, что он значительно превосходит возможности обычных региональных политических элит<sup>4</sup>.

В целом значимость и специфику функционирования этнополитических элит российских регионов определяется рядом причин:

- Региональные этнополитические элиты представляют весьма весомый фактор в политической жизни всего общества. Их роль определяется тем, что они являются относительно самостоятельными и влиятельными субъектами политического процесса, имеющими собственные интересы и определенные ресурсы для их отстаивания.

- Региональные этнополитические элиты являются «проводниками» общегосударственной политики на местах, служат опорными основаниями всего государственного механизма. Без тесного взаимодействия местных этнополитических элит с общенациональной элитой невозможно нормальное функционирование государства и общества.

- Региональные этнополитические элиты являются одним из источников пополнения общенациональных элит, доминирующих в центральных властных структурах. Многие ведущие представители общенациональной политической элиты являются выходцами из региональных элит.

■ Особенность положения региональных элит состоит в том, что они находятся «ближе» к населению региона и более подвержены давлению с его стороны. Возможность социальной и политической дестабилизации в регионе, проигрыша на очередных выборах, потери авторитета в глазах федерального центра, а также стремление укрепить свое положение заставляет региональные элиты выступать в качестве защитников региональных интересов<sup>5</sup>.

В настоящее время определенная стабилизация общей социально-экономической ситуации способствует снижению накала публичного противостояния власти и граждан, а также противостояния внутри элитного пространства. Все эти факторы приводят к эволюционному характеру формирования элитных групп в политическом пространстве регионов. В таких относительно стабильных социально-экономических и политических условиях, для функционирования этнополитических элит становятся значимыми процессы оформления определенных вариантов политического представительства разнообразных этнических, социальных, экономических, силовых, государственных и иных структур, что в итоге закрепляет сумму формальных ролей и статусов в строении этнополитических элит и формирует ее как таковую.

Необходимо особо подчеркнуть, что процесс формирования российской региональной этнополитической элиты, как и институционализации любого другого института, требует благоприятного сочетания определенных факторов – «благоприятной внешней среды». В качестве такой «внешней среды» по отношению к оформлению моделей политических действий (то есть их последовательной типизации) со стороны членов элитных групп рассматриваются взаимоотношения региональных элит с центром (федеральной российской политической элитой), иными влиятельными структурами (экономическими и национальными группами влияния) и не-элитой (населением регионов). В качестве основных элементов внешней среды, «благоприятствующих» процессу формирования региональной этнополитической элиты, следует выделить ряд моментов, которые имеет смысл рассматривать как предпосылки процесса их институционализации:

- Проведение административно-правовой реформы 2000г. (перераспределение политического влияния в отношениях «центр-регионы» в сторону усиления федеральной элиты).
- Рост политической активности регионального и федерального бизнеса (снижение идеологической подоплеки политических действий региональной элиты и возрастание прагматических настроений в отношениях региональной политической элиты и центра).
- Заметное снижение публичности конфликтов внутри субъектов федерации, конфликтов в отношениях «центр-регион».
- Принятие латентной формы не только внутриэлитных конфликтов в регионах, но и конфликтов по линии «элита-масса».

В 1990-е гг. в регионах РФ сформировались различные политические режимы. Общая их черта – сильная исполнительная власть. В частности, в конституциях ряда республик Юга России изначально был заложен механизм авторитарного управления и президентской системы власти. Это обосновывалось, как правило, необходимостью обеспечения эффективного управления, отсутствием политической и правовой культуры общества, соответствующей новым социально-политическим реалиям.

При этом рассогласование элитарных интересов, интересов «титულიной» нации, с одной стороны, и коренного большинства в субъектах РФ, – с другой, в ряде южнороссийских республик нередко уравнивалось сменой политических лидеров, не всегда без осложнения этнополитической ситуации. Однако, например, итоги избирательной кампании по выборам президента Республики Адыгея в частности в 2002г. показали, что «смена поколений не ведет к демократизации политических установок элит. Скорее происходит замещение одних недемократических установок другими».

определенном смысле, тормозит процесс демократизации политической системы страны в целом.

В рамках проводимого анализа важно подчеркнуть, что в социально-политическом пространстве административно-территориальной единицы действуют индивиды и группы, обладающие различными видами ресурсов (индивидуальных или групповых):

- политическими (административная должность, партийная принадлежность);
- экономическими (собственное материальное благосостояние, финансовая поддержка по линии патронажно-клиентельных связей);
- социальными (личные связи, широкий круг социальных контактов, поддержка со стороны общественности);
- культурными (уровень и качество образования, общая культура, интеллигентность);
- символическими (признание со стороны других элитных групп, признание в своей элитной группе);
- личностными (харизма, способность владеть общественным мнением);
- репутационными (реальные дела, профессионализм в своей области);
- коммуникативными (узнаваемость, возможность доступа к реальной информации и трансляции информации о себе).

Выборы дают возможность региональной элите быть менее зависимой от центра. Однако возможности кардинального обновления региональной элиты с помощью выборов ограничены. Проблема управленческих кадров остается острой, не хватает опытных руководителей, управленцев-предпринимателей. Помимо этого, «кумовство, родственные и дружественные связи заменяют объективную оценку возможностей подбираемых кадров», кадровые рокировки и «перетряски» своим логическим завершением имеют, как правило, возврат к кадрам советской номенклатуры.

Развитие общества будет более успешным, если механизм нормативно-правового регулирования в политической системе будет чутко реагировать на развитие процессов во всех сферах жизни с учетом культурных, правовых и политических традиций населяющих Россию народов. Необходимо также принять во внимание политическую и правовую культуры общества, учитывать тенденции в развитии нормативно-правового регулирования в других странах.

Предлагаемые сегодня проекты федеративного устройства государства нередко противостоят форме и содержанию существующей модели государственного устройства Российской Федерации, утвержденной Конституцией РФ, а также современным политическим, экономическим, культурным традициям полиэтничного общества.

Например, сложившейся в современной России деформирующей системе представительства социально-политических интересов населения действует так называемая «тройная система фильтрации»:

- Структура социально-политических интересов общества, выражаемая в деятельности ведущих политических партий и общественных движений, никак не отражается в механизмах формирования и структуре органов власти. Структура и состав органов власти утверждается элитой и выносятся на утверждение электората
- Партийная система в России не только не сформирована до конца и неадекватно выражает социально-политические интересы, но и постоянно реорганизуется.
- Существующая публичная политическая система, призванная репрезентировать весь спектр открыто предъявляемой системы социально-политических интересов, не защищена от воздействий мощной теневой системы этнократии, спонсирующей и формирующей из своих представителей с помощью непрозрачных политических технологий систему политической бюрократии<sup>6</sup>.

Следствие подобных обстоятельств есть не просто частичное искажение представительства социально-политических интересов общества, но полная имитация этого представительства. В таких условиях элите проще выполнять работу по обеспечению

собственного устойчивого положения, которая традиционно ведется не по формальным принципам работы в высших органах власти. Элита структурируется по принципам личной преданности: «Каждый начальник, который поднимается наверх, ведет за собой своих преданных людей».

О. В. Гаман-Голутвина, анализируя результаты всероссийского исследования «Самые влиятельные люди России – 2003», отмечает, избирательным кампаниям нередко предшествует негласный отбор претендентов. То есть выборы лишь легитимируют результаты теневых договоренностей: наиболее значимые политические решения принимаются в процессе закулисного торга с участием групп интересов и групп давления<sup>7</sup>.

Еще один аспект анализа состава этнополитической элиты региона представляет собой выявление зависимости между усилением позиций различных структурных групп элиты. Существуют четыре ярко выраженные тенденции в формировании структуры современной российской региональной этнополитической элиты, рассматриваемой с позиции изучения формальных статусов ее членов:

- Ослабление влияния администрации региона в тех субъектах РФ, на территории которых действуют крупные федеральные и местные бизнес-объединения, и, наоборот, – активное присутствие в составе политической элиты представителей исполнительной власти в регионах, где политическая влияние крупного бизнеса невысока.

- Параллельное усиление позиций членов региональных парламентов и крупного бизнеса за счет вхождения известных, состоятельных бизнесменов в состав высшего законодательного органа власти региона.

- Существование ряда регионов, состав политической элиты которых отличается некотором «либерализмом» – несоответствием традиционной схеме доминирования экономических и/или бюрократических групп: в таких регионах более заметно влияние деятелей местных средств массовой информации и глав высших учебных заведений.

Особенности формирования региональной этнополитической элиты определяются не только текущей социально-политической ситуацией в регионе, но и историческими, культурными, социально-экономическими, географическими особенностями регионов. Сочетание действия этих факторов определяют устойчивую специфику местного института власти. В рамках используемого институционального подхода значимость этих факторов преломляется в совокупность показателей, характеризующих внешнюю – формальную – сторону функционирования института политической элиты.

Автохтонность и значение неформальных связей во многом является проявлением культурного наследия и истории развития региона. На территориях с высоким уровнем миграции отношение к «варягам» во власти можно назвать терпимым; в регионах же, где внешняя миграция невысока, а в особенности там, где основную долю населения составляет местная этническая группа, «чужаки» не приветствуются, а кровное родство, землячество, клановость играют существенную роль в ходе построения властных отношений. Реальной остается оригинальность внутренней структуры любого этноса – это строго определенная норма отношений между коллективом и индивидом, негласно существующая во всех областях жизни и быта как единственно возможный способ жизни. Политические, экономические проблемы в конечном итоге невозможно разрешить без опоры на «моральное основание».

Подводя итог выявлению особенностей формирования российской региональной этнополитической элиты, можно выделить ряд основных характеристик процесса формирования изучаемого феномена:

- В современных условиях этнополитическая элита регионов субъектов Российской Федерации вытесняется с арены деятельности политических акторов федерального масштаба; ее интересы все больше замыкаются только на подконтрольной ей территории или сосредотачиваются в отдельных отраслях деятельности или сосредотачиваются в отдельных отраслях деятельности.

- Яркой характеристикой процесса формирования современной региональной

политической элиты является ее постепенное «сращивание» с государственным аппаратом, с одной стороны, и крупным бизнесом – с другой.

▪ В большинстве регионов страны структура института местной этнополитической элиты соответствует моноархической модели функционирования, где центром власти выступает либо административное (представители исполнительной и законодательной власти региона), либо экономическое (крупные бизнесмены) ядро.

▪ Обычным способом участия крупных бизнесменов в политике является легитимация их деятельности через избрание в местные парламенты. Таким образом, наиболее распространенным видом ролей института региональной этнополитической элиты являются «бюрократы».

▪ Особенностью процесса закрепления персон, занимающих высшие посты в органах государственной власти или влиятельных бизнес-структурах, в качестве доминирующей части региональной этнополитической элиты является повышение степени консолидации местной этнополитической элитной группы в целом, что во многих случаях способствует усилению ее эффективности.

▪ Региональные этнополитические элиты находятся ближе к населению региона, более подвержены давлению с его стороны и в силу этого могут более оперативно реагировать на его запросы.

### Литература

<sup>1</sup> Н.Лапина, А.Чирикова. Региональные элиты в РФ: модели поведения и ориентации/ РАН ИНИОН. Центр научн.-информ. исслед. глобальных и региональных проблем. Офт.глобальных пробл.; Микульский К.И. – М.1999 – с.16

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> А.Баранов, А.Вартумян. Политическая регионалистика: курс лекций. Вып.3 – М.: Изд-во РГСУ «Союз», 2004

<sup>4</sup> Регионоведение (Юг России: краткий тематический словарь)/ Под общ.ред. Ю.Г.Волкова, А.В.Попова – Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2004

<sup>5</sup> Ю.Кравченко. Институциональная структура региональной политической элиты в современном российском обществе: Автореф.дис...канд.социол.наук. – Волгоград, 2005

<sup>6</sup> А.Агапонов, В.Игнатов, А.Понеделков, А.Старостин. Электоральные процессы и региональные элиты// Власть. – 2003. -№4.

<sup>7</sup> О.Гаман-Голутвина. Региональные элиты России: персональный состав и тенденции эволюции (1)// Политические исследования. – 2004. - №2.

УДК: 314.7

Г.Б.Азаматова  
(г. Уфа, Республика Башкортостан)

## ИНТЕГРАЦИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ЭЛИТЫ В РОССИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО. НА ПРИМЕРЕ ДВОРЯН ТЕВКЕЛЕВЫХ

Частью российского привилегированного сословия являлась национальная элита, которой отводилась важная роль в процессе формирования многонационального государства. Для исследования социокультурного облика национальной элиты и феномена её идентичности несомненный интерес представляет династия дворян Тевкелевых, проживавших на пограничной территории Российской империи. Выбор не случаен и объясняется тем, что отдельные представители этой фамилии стали знаковыми фигурами не только местной, но и российской истории.

Есть разные версии об этнической принадлежности родоначальников династии Тевкелевых. Исследователи XIX в. И. Крафт и А.Добросмыслов ведут их происхождение от татарских мурз Уфимской губернии<sup>1</sup>. В некоторых источниках Котлымухаммед Тевкелев

назван темниковским мурзой, а его отец Мамеш – мурзой города Касимова<sup>2</sup>. Надо иметь в виду, что названия “татарский мурза”, так же как и “темниковский”, “касимовский” не всегда указывали на этническую принадлежность, а скорее на социальную стратификацию. Татарский учёный XIX в. Ш.Марджани ведёт её начало от чингизида Ырыс хана<sup>3</sup>. В исследовании другого современника А.И.Девщина Ырыс хан соотносится с Урус ханом (правил в 1368-1376/77 гг.), наиболее известным правителем Ак Орды, государства на территории Казахстана в XIV- нач. XV вв. Правнук Урус хана Джанибек (у Марджани – Жани), являлся одним из основателей Казахского ханства. Его правнук Тевкель – влиятельный казахский хан, племянник которого казахский султан Ураз-Мухаммед, сын Уразлея, со своими подданными перешёл на службу к русским государям<sup>4</sup>. Согласно сведениям Я.В. Ханыкова, первым известным родоначальником Тевкелевых был Уразлей, «неизвестно когда и из какой орды поступивший в российское подданство»<sup>5</sup>. Потомки Ырыс хана, от второго сына Котлытимерхана, Олуг Мухаммед и его сыновья Мухаммед и Касим получили известность как правители Казанского ханства и Касимовского<sup>6</sup>.

Если рассмотренные версии ведут Тевкелевых от чингизидов, то другие говорят об их ногайском происхождении. Татарский исследователь С.Х.Алишев указывает на ногайского князя Тевкеля, жившего на рубеже XV-XVI вв<sup>7</sup>. О ногайских корнях Тевкелевых пишут также башкирские учёные А.З.Асфандияров, Р.Г.Буканова и И.Н.Байназаров<sup>8</sup>. Последний связывает фамилию с родословной правящего рода Ногайской Орды, в которой встречаются имена Урус и Ураз-Али.

Фамилия Тевкелевых является примером формирования служилого рода. Его ранние представители поступали на службу к российским государям и занимали определённую нишу в иерархии служилого сословия. После распада Золотой Орды Московская Русь начала наступление на её территории и заявила о себе по-новому, выдвинув против «басурманов» непримиримую официальную идеологию. Тем не менее, восточный компонент, в том числе в виде служилого сословия, становился неотъемлемой частью государственного бытия. Россия росла и развивалась вместе с «иноземным» элементом, если официальные термины «иноземец», а позже «инородец» вообще уместны для российской действительности. Корпорация «служилых иноземцев» существовала как отдельная субкультура, на которую влияла и которая влияла сама на русскую ментальность.

Возвышение фамилии Тевкелевых и вхождение ее представителей в нишу привилегированного сословия связано с именем Котлымухамеда Тевкелева (1675-1766), благодаря которому потомки получили дворянское звание. Котлымухамед начал свою карьеру как переводчик, удостоился сопровождать Петра в турецком походе 1711 г., служил в Коллегии иностранных дел, а в Персидском походе 1722 г. был назначен старшим переводчиком в секретных делах при императоре. Практическая деятельность в сочетании с опытом государственной службы позволили Тевкелеву сформироваться как знатоку в области внешней политики.

Согласно источникам известно два его имени: Мамет (Кутлумабет) и Алексей Иванович. Можно заметить одну деталь: в бытность свою переводчиком он подписывается как Мамет, также именуется и в правительственных инструкциях. После присвоения ему чина полковника фигурирует как Алексей. Это даёт основание предположить о его крещении в связи с высоким назначением. Вместе с тем, имеются свидетельства о сохранении Тевкелевым мусульманской религии до конца жизни. Можно объяснить эту ситуацию либо «отпадением» от православия, и хотя в таких случаях простым смертным грозила казнь, в отношении своего верного сатрапа правительство вынуждено было закрыть на это глаза: либо тем, что Тевкелев имел русское имя для официальных случаев, тем более, что его потомки тоже наряду с мусульманскими имели и русские имена.

Особой заслугой Алексея Ивановича стало осуществление правительственных планов по присоединению Казахстана к России. Ради выполнения этой миссии российскому посольству во главе с Тевкелевым, прибывшим в Малый Жуз по просьбе хана Абулхайра в октябре 1731 г., пришлось пробыть в степи более года. Столкнувшись с

сопротивлением старшинской верхушки, испытывая «смертельные опасности и голодное терпение», Тевкелев в полной мере проявил способности дипломата. В качестве главного орудия он использовал словесное воздействие на противника. Тональность разговоров Тевкелева прослеживается по его «журналу», который изобилует такими словами, как «просил», «обнадёживал», «склонял», «обещал», «уповал», «увещевал» «призвал» «уговорил»<sup>9</sup> Смягчить столкновение российской и степной цивилизаций позволил «культурный код» посла в виде тюркского происхождения и этнически родственное башкирское окружение. Усердие Тевкелева привело к тому, что российское подданство приняли около шестидесяти старшин Малого Жуза, сын и зять хана Абулхайра султаны Нурали и Батыр, хан Средней Орды Шемяки, а также каракалпаки. В дальнейшем Тевкелев постоянно участвовал в решении «казахских» проблем, по которым считался главным экспертом.

Следующим масштабным мероприятием с участием А.Тевкелева стала Оренбургская экспедиция (1734-1744 гг.). Разработчик идеи обер-секретарь Сената И.К. Кирилов связывал с её реализацией грандиозные планы: строительство города Оренбурга, окончательное присоединение казахских Жузов, построение флота на Аральском море, открытие пути к Индии. Начальником экспедиции назначили И. Кирилова, а помощником по его просьбе определили Тевкелева, который в связи с этим 8 мая 1734 г. был произведён в подковники.

Не вдаваясь в подробности событий Оренбургской экспедиции, освещённых во многих исторических трудах, отметим, что она не достигла задуманных целей. Была выполнена только программа-минимум: строительство Оренбурга, который пришлось дважды переносить с места на место. Планы правительства были сорваны из-за противодействия башкир строительству Оренбургской крепости. Двигаясь с войском по густозаселённым башкирским землям, игнорируя заявления башкир об их несогласии с построением крепости и всячески провоцируя население, Кирилов и Тевкелев нагнетали напряжённость, что в итоге вылилось в башкирское восстание 1735 - 1740 гг.

Линия поведения и тактика действий, выбранная руководителями экспедиции, отражала идеологию петровского времени. Жажда перемен, направленных на коренную ломку привычных устоев, торопливость и неразборчивость в средствах и неприятие азиатского наследия России придавали их действиям неоправданную жестокость. Расправа Тевкелева с жителями деревни Сеянтус Балыкчинской волости в январе 1736 г. стала пиком карательных действий. Правительственные войска расстреляли, закололи штыками и копьями около тысячи человек, сто пять человек были сожжены заживо в амбаре, и все «оной деревни жители с их жёнами и детьми от мала до велика чрез одну ночь огнём и оружием погублены, а жилище их в пепел обращено»<sup>10</sup>. Сеянтусская трагедия явилась началом неограниченного террора властей: весной 1736 г. было сожжено свыше 500 деревень, летом 1740 г. каратели обратили в огонь ещё 725 деревень<sup>11</sup>. Народное горе осталось жить в песне «Тэфтилэу»: «Наш край полковник Тевкелев палил, долины Ак-Идели выжег он, ему за то, что грабил он башкир, легло на плечи золото погон».

По мнению Оренбургского историка Д.А.Сафонова, «Тевкелев как историческая личность сегодня не нуждается ни в оправдании, ни в осуждении»<sup>12</sup>. С одной стороны, это действительно так и беспристрастный взгляд на историю как будто подразумевает такой подход. Но вместе с тем, история как гуманитарная наука базируется на оценочных категориях, с помощью которых определяется место и суть того или иного события, явления. Тем более, что данный эпизод выводит нас на проблему гуманизма вообще.

Роль Тевкелева в подавлении восстания определила символ этой фигуры в народной памяти и башкирской истории, что также является частью исторической реалии. Он заставил содрогнуться народное сознание и врезался в историческую память ещё и потому, что раньше, так или иначе, считался единоверцем и соплеменником. Вспомним, что Кирилов, ходатайствуя перед правительством в самом начале Оренбургской экспедиции, писал: «О Тевкелеве за его службы милостиво рассмотреть и, ежели возможно, пожаловать

каким чином к башкирскому войску, кои к нему привыкли и послушны»<sup>13</sup>. Также жестоко, как и Тевкелев, действовали его русские сподвижники, но именно его запечатлело народное сознание в роли палача.

Этот эпизод позволяет охарактеризовать ценностные ориентации и духовно-психологический облик самого Тевкелева. У него полностью отсутствовал «национальный инстинкт», а действия обуславливались социальной принадлежностью и стремлением занять место в рядах высшего общества. Именно функция карателя позволила приобрести Тевкелеву чин бригадира (в 1742 г.), а затем и генерал-майора (в 1755 г. за подавление башкирского восстания 1755-1756 г.)

Методика террора и войны с населением собственной страны, сполна реализованная в годы Оренбургской экспедиции, не могла служить основой дальнейшей экспансии на Восток. Это, похоже, вынужден был осознать и Тевкелев. В донесении Сенату 8 марта 1756 г. он писал, что причиной бегства башкир в Казахстан во время восстания 1755 г. явилась жестокость майора Г.Д.Назарова, и указал в заключении: «Когда бы ... Назаров до таких поступков допущен не был, ... то бы 6 волостей башкирцы на побег не уклонились и жили бы в жилищах своих по-прежнему»<sup>14</sup>. Также он вносит в Сенат ряд предложений об облегчении повинностей, возложенных на башкир, которые были реализованы в Указе 15 апреля 1756 г. об изменениях в управлении Оренбургской губернией<sup>15</sup>

Тевкелев выступал против употребления крайних мер в отношении русско-казахской проблемы, за которые ратовали некоторые чиновники. Несмотря на то, что «казахский вопрос» не поддавался урегулированию административными методами, Тевкелев подчеркивал необходимость управления «справедливостью и добрым порядком», изучения народных нравов, обычаев и постепенного склонения к покорности степного народа. «Хотя и самое многотрудное дело, чтоб в целом народе переменить национальный нрав и застарелые общности», - рассуждал старый чиновник, но «существенная польза в том состоит, чтоб с самого начала, визнавая их нравы и состояние и употребляя с ними всякую справедливость и умеренность, к тому их направлять и наклонять, чего от них государственный интерес требует»<sup>16</sup>. Выводы активного участника Оренбургской экспедиции являются свидетельством того, что он был вынужден осознать «исторические уроки» своей политики. Некогда сторонник военных методов и коренной ломки существующих устоев, теперь он проповедует идеи гражданского мира и согласия. Более эффективным, по мнению Тевкелева, должно было стать разрушение традиционного общества изнутри, например, с помощью видоизменения характера ханской власти. С этой целью им вносятся в Коллегию иностранных дел предложения о назначении жалованья ханам Младшего и Среднего жузов и о том, что казахские ханы должны не избираться народом, а назначаться царской властью, как это было уже у волжских калмыков<sup>17</sup>. В будущем именно такая политика привела к ликвидации независимости казахской знати и упрочению здесь позиций самодержавия.

Итак, фигура Тевкелева является примером закрепления национальной элиты в структуре высшего сословия Российской империи, которая служила опорой российской государственности, была незаменима в роли переводчиков, послов и дипломатов и служила инструментом дальнейшей колонизации новых территорий.

Потомки Тевкелева сохранили привилегированное положение в обществе. Сын Юсуп (1707-1773) дослужился до чина секунд-майора, Шахингарей Юсупович (1772-1821) стал ефрейт-капралом. Его сыновья – Салимгарей (1805-1885) – штабс-ротмистр, Саитгарей – (1819-1891) подполковник, Батыргарей (ум.1891) – майор.

Сохранению влиятельного положения фамилии способствовало огромное состояние, которое формировалось на всём протяжении существования крепостного строя. Некоторые земельные владения достались Алексею Тевкелеву за счёт пожалований, другие приобретались путём купли, но многие росли за счёт захватов. На башкирских землях Тевкелевы закрепились формально за счёт использования института припуска, правилами которого откровенно злоупотребляли. Границы владений расширялись год от года за счёт

наступления на земли башкир-вотчинников и их припущенников: татар, мишарей, бобылей. Особенно много угодий помещикам удалось закрепить за собой в ходе Генерального межевания в начале XIX в. В результате были выселены с мест жительства крестьяне деревень Чеканды, Пелямыш, Шаршады Вятской губернии и башкиры 17 деревень Бирского уезда Уфимской губернии, лишились пашень, сенокосных угодий и возможности хозяйствования жители и других деревень<sup>18</sup>.

Ещё одну возможность увеличения своих имений дала алчным помещикам отмена крепостного права. Пользуясь неразмежёванностью крестьянских и башкирских угодий, Тевкелевы часто отводили своим бывшим крепостным наделы из башкирских вотчинных земель, что породило многочисленные земельные тяжбы. В результате помещики остались владельцами огромного количества земель и после отмены крепостного права. К 1870 г. имения Тевкелевых находились в пяти губерниях: Уфимской, Оренбургской, Вятской, Рязанской, Пензенской, где им принадлежало более 70 тысяч десятин земли.

Наличие социального и материального капитала позволило некоторым представителям фамилии сыграть видную роль в общественной и политической жизни страны. Дворянская принадлежность, опыт взаимодействия с государственными структурами обеспечили пост муфтия Салимгарею Тевкелеву. Его племянник Кутлумухамед Тевкелев стал гласным уездного и губернских собраний, а позднее был депутатом Государственной Думы всех четырёх созывов от съезда землевладельцев.

Формирование идентичности представителей рассматриваемой фамилии происходило под влиянием русского общества и его культуры, с одной стороны, и собственных национальных традиций, с другой. Следует отметить, что все представители Тевкелевых имели двойные имена, мусульманские и христианские: Кутлумухамед-Алексей, Юсуп-Осип и его жена Захира-Дарья Алексеевна, Шахингарей-Пётр и жена Зулейха-Елизавета Николаевна, их дети Фатима - Луиза, Гайша - Елена, Зухра-Дарья и так далее. Русскому языку дети Тевкелевых обучались домашними няньками и приглашёнными учителями. Христианские имена указывались в документах, а мусульманскими они назывались в частной жизни, они же, естественно, фиксировались на надмогильных камнях.

В роду Тевкелевых известно три случая перехода в православие. Дочь Юсупа Тевкелева Салима, полюбив русского офицера И.Тимашева, убежала с женихом из дома и приняла крещение. Похожая история приключилась с дочерью Шахингарея Юсуповича Гайшой, которая перешла в православие ради замужества с поручиком Гаврилой Коко. Примечательно, что в обоих случаях родители препятствовали крещению дочерей, а их судьбы закончились печально. Салима, ставшая Серафимой, умерла через три года от чахотки, и причиной болезни стала как будто «тоска о покинутом семействе и раскаяние в измене своей природной вере»<sup>19</sup>. Гайша и вовсе отказалась от замужества и на протяжении оставшейся жизни пыталась вернуться в ислам. Но попытки Тевкелевой были тщетны, поскольку законодательство о возврате в ислам принявших православие появилось только после 1905 г. Третий случай крещения связан с последним представителем рода Тевкелевых по мужской линии Ахмедом Батыргареевичем (род. в 1862 г.) Он перешёл в православие после смерти отца, стал именоваться Владимиром Николаевичем и женился на русской девушке.

Перечисленные модели поведения доказывают, что они были исключением из правил. Тевкелевы позиционировали себя как мусульмане, поскольку религия была неразрывно связана с их национальной принадлежностью и менталитетом, гарантом самоидентификации и частью социальной роли в обществе. Но показательно, что представители православной и мусульманской культур идентифицировали их по-разному. Так, по свидетельству современника писателя-славянофила С.Т.Аксакова: «Это семейство... строго соблюдало во всей чистоте мусульманскую веру»<sup>20</sup>. Генерал-губернатор Н.А. Крыжановский назвал как-то муфтия Салимгарея Тевкелева «религиозным фанатиком», а миссионер Н.И.Ильминский считал, что его деятельность способствовала

укреплению роли Духовного собрания в жизни мусульман<sup>21</sup>. Мусульманские же религиозные деятели, такие как Ш.Марджани и Р.Фахретдинов, отмечали отсутствие религиозного образования Тевкелева и его некомпетентность в решении проблем мусульманского общества<sup>22</sup>. О Кутлумухамеде Тевкелеве, деятеле мусульманской фракции Государственной Думы, известный лидер башкирского национального движения Заки Валиди писал: «Воспитание он получил в русской среде, и потому ему были неведомы все тонкости мусульманских проблем»<sup>23</sup>.

Жизнь Тевкелевых была связана со многими известными людьми того времени. В их родовой усадьбе Килимово Белебеевского уезда Уфимской губернии гостили такие башкирские и татарские деятели, как Хусаин Фаизханов, Мажит Гафури, Заки Валиди и многие другие. Некоторые представители Тевкелевых стремились внести определённую лепту в развитие культуры мусульманского населения. По инициативе и при финансовом участии муфтия Салимгарея Тевкелева в 1876 г. был открыт приют престарелых мужчин и мальчиков магометан. Попечителями приюта состояли братья Салимгирей и Сеитгирей Тевкелевы, затем бессменным председателем Комиссии приюта являлся их племянник Кутлумухамед Батыргареевич Тевкелев, а постоянным членом комиссии Салимгарей Джангюрин (муж Суфии Сеитгареевны Тевкелевой).

Суфия Тевкелева (по мужу Джангюрин) в 1903 г. пожертвовала мусульманскому приходу села Килимово 200 дес. земли, доход от которой предназначался на нужды мечети и содержание бедных учеников в медресе<sup>24</sup>. При участии Суфии и Салимгарея Джангюриных было построено трёхэтажное здание знаменитого медресе Галия в Уфе.

Таким образом, комплексный взгляд на существование отдельного дворянского рода на протяжении нескольких веков позволяет определить место национальной элиты в структуре российского общества. С её участием осуществлялась правительственная политика на новых землях (Алексей Тевкелев), решались проблемы существования мусульманского общества внутри российского общества (Салимгарей и Кутлумухамед Тевкелевы). Представители национального дворянства выступали в качестве буфера между государственной властью и мусульманским населением, первыми вступая на путь интеграции. Национальный компонент стал частью мозаики полиэтничного общества, без которой общая картина исторического прошлого была бы неполной.

### Литература

<sup>1</sup> Крафт И. Принятие киргизами российского подданства // Известия Оренбургского РГО. Вып. 12(23) Оренбург, 1897; Добросмыслов А.И. Тургайская область. Исторический очерк // Известия Оренбургского РГО. Вып. 12(23) Оренбург, 1900.

<sup>2</sup> АВПРИ. Ф.119. Оп.119/1.1723. Д.8. Л.18; Ханьков Я.В. Сведения о роде Тевкелевых и о службе генерал майора Алексея Ивановича Тевкелева // Временник Императорского Московского общества истории и древностей российских. М., 1852. С.19.

<sup>3</sup> Марджани Ш. Мостафадел-эхбар фи эхвали Казан вэ болгар. Казан, 1989. С.162, 216. (на татарском языке).

<sup>4</sup> Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд или степей. Алматы, 1996, С. 156-157, 472-473, 481.

<sup>5</sup> Ханьков Я.В. «Сведения о роде Тевкелевых и о службе генерал майора Алексея Ивановича Тевкелева» // Временник Императорского московского общества истории и древностей российских. Книга тринадцатая. М. 1852. С.19.

<sup>6</sup> Марджани Ш. Указ. соч.; Хузин Ф.Ш., Газимзянов И.Р. Историческая атрибуция захоронений из мавзолеев Казанского кремля // Мавзолей Казанского кремля. Казань, 1996. С.15-18.; Шишкин Н.И. История города Касимова с древнейших времён. Рязань, 1891.

<sup>7</sup> Алишев С.Х. Казань и Москва: межгосударственные отношения в XV-XVI вв. Казань, 1995. С.50.

<sup>8</sup> Асфандияров А.З. История сёл и деревень Башкортостана. Справочник. Книга четвёртая. Уфа. 1993. С.182.; Буканова Р.Г. Новые сведения об Алексее Тевкелеве // Ядкар. 1996. №1. С.140-141; Байназаров И.Н. А.И.Тевкелев и его роль в осуществлении юго-восточной политики России в 30-50-х гг. в XVIII века. Автореферат диссертации на соискание учёной степени к.и.н. Уфа, 2005,

С.17.

9 Журнал переводчика М.Тевкелева, ездившего в Малый Жуз для переговоров о подданстве казахов// Казахско-русские отношения в XVI-XVIII вв. Сборник документов и материалов. Алма-Ата,1961. С.48.

<sup>10</sup> Рычков П.И. История Оренбургская.Уфа, 2001.С.57.

<sup>11</sup> История Башкортостана с древнейших времён до 1860 г. XIX в. Уфа,1996.С.236-237.

<sup>12</sup> Сафонов Д.А. Начало Оренбургской истории. Оренбург, 2003.С.78

<sup>13</sup> Казахско-русские отношения в XVI-XVIII вв. С.112.

<sup>14</sup> Витевский В.Н. И.И.Неплюев и Оренбургский край в прежнем его составе до 1758 г.Т.1. Казань,1897.С.895.

<sup>15</sup> Материалы по истории Башкирской АССР. Т.4.Часть2.М.,1956.С.439-444.

<sup>16</sup> Представление генерал-майора А.Тевкелева и колл. советника П.Рычкова Коллегии ин.дел о положении в Малом и Средних жузах //Казахско-русские отношения...С.575.

<sup>17</sup> Там же,С. 437, 580.

<sup>18</sup> ЦГИА РБ. Ф.1.Оп.1.,Д.1148, Л.21.Ф.2,Оп.1.Д.525.

<sup>19</sup> Аксаков С.Т. Семейная хроника. Детские годы Багрова-внука. Воспоминания. М.,1973.С.210-212.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Азаматов Д.Д. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII-XIX вв.Уфа,1996.С.63.

<sup>22</sup> Марджани Ш. Указ.соч.С.217; Риза Фахретдинов. Асар. Беренсе китап. Уфа, 2006.С.65.-67.(на башкирском языке).

<sup>23</sup> Заки Валити Тоган. Воспоминания. Уфа, 1994.С.162.

<sup>24</sup> Азаматов Д.Д. Из истории мусульманской благотворительности. Вакуфы на территории Европейской части России и Сибири в конце XIX-начале XX века. Уфа, 2000.С.64-65.

**УДК: 312.9**

**Л.И. Шерстова**  
**(г.Томск, Российская Федерация)**

## **УЛУС-ВОЛОСТЬ КАК АДМИНИСТРАТИВНАЯ ЕДИНИЦА ЕВРАЗИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ (НА ПРИМЕРЕ СИБИРСКИХ МАТЕРИАЛОВ XVII – НАЧАЛА XX ВВ.)**

Проблема выделения евразийской цивилизации в работах многих современных авторов в большой степени политизирована и подчас имеет конъюнктурный характер. Между тем, в исследованиях основателей концепции евразийства П. Савицкого, Н. Трубецкого, Г. Вернадского, а также Л. Гумилева заложены методологические принципы определения специфики евразийской цивилизации. В связи с этим особое значение приобретает понятие «месторазвитие», по поводу которого П. Савицкий писал: «Россия – Евразия есть «месторазвитие», «единое целое», «географический индивидуум» -- одновременно географический, этнический, хозяйственный, исторический... «ландшафт»<sup>1</sup>..

Особое понимание связи «земли и людей», воплотившееся в концепции евразийцев, наложило отпечаток на восприятие ими российской истории. Поэтому в их работах большое внимание уделялось «монгольскому наследию» в развитии российского государства и государственности. В середине XV в. Золотая Орда рассыпалась на несколько небольших ханств. «Правители Москвы; – писал Г. Вернадский, – были достаточно проницательными, чтобы извлечь выгоду из нового положения вещей... С основанием в 1452 г. вассального княжества в Касимове Москва продемонстрировала, что она принимает на себя роль наследника Золотой Орды»<sup>2</sup>.

Впоследствии первые московские государи, внешне не особенно афишируя, на деле ощущали себя правопреемниками ордынских ханов и владельцами «Закамских и Закаменских земель». Со времен правления Ивана III и экспедиции Федора Курбского за Урал в титуле московских великих князей присутствует эпитет «Югорский». Уже в период наступления на Казань и Астрахань Иван Грозный именовал их своей «вотчиной», а с 1555 г. прямо называл себя «повелителем всея Сибирския земли», после того, как сибирский хан Едигер Тайбугин «ся учинил... в холопстве и дань на всю свою землю наложил впредь ежегод беспереводно царю и великому князю со всей Сибирской земли давать»<sup>3</sup>. Следовательно, Иван IV – скорее всего, сознательно – а priori претендовал на территорию всего Джучиева улуса, подобно тому, как это делали властители Золотой Орды. В связи с этим население Сибири рассматривалось как наследственное владение (улус, вотчина), а предприятия Москвы по отношению к Кучуму и его Сибирскому ханству являлись ни чем иным, как стремлением вернуть захваченное узурпатором достояние, примерно наказав «воровского царя-изменника». Из восприятия обитателей Сибири как подданных Москвы по предназначению, изначально проистекает государственный патернализм, «государева забота» о них. Собственно, якобы «отпавших» сибирских аборигенов надлежало всего лишь «подвести под высокую руку государеву», т. е. ввести в податную и социальную структуру государства – объяснить, как это было заведено у «наследодателей», владык монголо-татарских держав. Поскольку все народы Сибири (присоединенные и неприсоединенные) заведомо «подданные» – с ними следует обходиться «ласково, а не неволею и не жесточью». Воевать дозволялось только с «изменниками», которые «учнут послушаться и государева ясаку не учнут платить ... поиск над ними чинити и промышляти и битце с ними»<sup>4</sup>. Русские служебные документы пронизаны непререкаемой установкой: «изменниками», «непослушниками» называются не только уклоняющиеся от подати, но и новые, еще не объясненные волости. «Послали казаки в те захребетные (загорные – Л.Ш.) волости двух-трех козляшских ясапных людей, чтоб... *под руку государеву привести и ясак взять*», но «волости мундусские да тоттошские да кезегелецкие» отказались, и тогда казаки *«тех государевых непослушников мундусских и тоттошских и кезегелицких людей многих в бою побиили»*<sup>5</sup> (курсив мой – Л.Ш.).

Таким образом, в государственном понимании «покорение Сибири» сводилось к «возвращению» ее в подданство московскому государю, прежде всего, к механическому, желательно поголовному, объяснению коренного населения. При этом бегство ясачных, уклонение от выплаты подати и разного рода «налоговые лукавства» не воспринимались как нечто необычное в их поведении. Социально-психологический климат той эпохи во взаимоотношениях власти и населения был тонко подмечен еще С.М. Соловьевым: «Гоньба за человеком, за рабочею силою производится в обширных размерах по всему Московскому государству: гоньба за горожанами, которые бегут от тягла всюду, куда только можно гоньба за крестьянами, которые от тяжких податей бредут розно, толпами идут за Камень; помещики гоняются за своими крестьянами, которые бегут...»<sup>6</sup> Добавим сюда и гоньбу государства за «новоподданными», за ясачными – основным поставщиком казны; погоню, логично и органично вписывающуюся в общеисторическую канву России XVI – XVII вв.

Именно об этих «высших государственных вождениях» свидетельствуют, например, наказания Бориса Годунова (1604 г.) и Василия Шуйского (1608 г.) сибирским воеводам, дословно повторяя друг друга: «И они б сибирские земли всякие люди... и братью и дядю и племя и племянников и друзей отовсюду призывали и волости полнили... и про далния и про новья земли и про волости потому же проведывати,.. кто ясаки с них емлет или живут особе и много ли в них ясачных людей, да те волости описати себе именно. А которые волости ново проведывают, и те б волости потому же приводити под государеву царскую высокую руку»<sup>7</sup>. Отсюда – сохранение и даже создание таких податных единиц, которые бы определялись *самим наличием* тяглого контингента, а не жесткой пространственной привязкой или географическими границами. Документы начала русской экспансии в Сибирь создают впечатление, что к приходу служилых людей

в бассейнах Томи и Чулыма уже существовали устойчивые податные образования. Так, в «Наказе» царя Бориса Годунова, в частности, говорится: «А которые люди живут на томской вершине (в верховьях Томи – Л.Ш.) *восьми волостей* (курсив мой – Л.Ш.), и те люди учнут в государеву казну давати ясак»<sup>8</sup>. Чуть позже в «податной» переписке Томска с Москвой фиксируется: «Приведены (под парскую руку – Л.Ш.) Магцкая, Кимская и Алтерская волости», «князек Базаяк с своими людьми в Обинской (Абинской – Л.Ш.) волости»<sup>9</sup>. Документально устанавливается: приходя в «волости» за ясаком, сборщики ограничивались учетом числа ясачных, но отнюдь не занимались «организацией» податных единиц – во всяком случае, поначалу. К тому же, количество ясачных на одну волость колебалось, например, в 1623 г. от 5 до 29 человек – за исключением Мелесской (50) и Мелёско-Туталовой (40)<sup>10</sup>. В Южной Сибири и прилегающих к ней с севера территориях русские, по существу, уже застали исправно функционирующую административно-фискальную систему, сходную с существовавшей в Среднем Обь-Иртыше и связанной с податной политикой Кучумова ханства<sup>11</sup>. В нашем случае разница лишь та, что сформировалась и использовалась такая система в рамках енисейско-кыргызских и телеутского потестарных образований (силами последнего, по сути дела, лишь осуществлялась северная политика Джунгарии). В этой ситуации перед томской администрацией стояла задача, прежде всего, фискальной и политической переориентации уже зависимого, обложенного податью (ясак, алман) населения. То, что это население давно было организовано на основе каких-то принципов, подтверждается, кстати, и самой устойчивостью податных единиц – уже ставших русскими волостями – на протяжении всего XVII столетия.

Спор же о сути сибирской аборигенной волости XVII в. – род это или племя, большесемейная, территориальная или соседская община и т.д. – беспредметен и бесперспективен. В каждом конкретном случае это могла быть (и, видимо, была) какая угодно общность людей: случайная или сложившаяся, родственная или соседская, этническая или полиэтничная<sup>12</sup>. Все эти разнотипные по природе и истокам объединения воспринимались и обозначались русскими одинаково: волости. Местной и центральной администрациям было не важно, по каким принципам создавались искомые податные общности. Важно было то, что они *есть* и функционируют, а значит могут успешно служить объектами сбора ясака. Единообразное их обозначение, помимо прочего, отражало государственно-унификаторскую тенденцию в социально-хозяйственной структуре. Такое упорядочение системы податных единиц, направленное, судя по всему, на их постоянную и стабильную жизнеспособность, несомненно, приносило свои плоды, но не во всем и не всегда.

Стоило исчезнуть ясачному населению (переселиться, спрятаться в горах или в тайге, вымереть от эпидемии) – автоматически исчезала и волость, как в документах, так и в реальности. Так, в Подгородной волости Верхотурского уезда в 1629 г. насчитывалось 16 ясачных душ, в 1681 г. – 9, а в материалах переписи уезда, проведенной во второй четверти XVIII в., название волости не фигурирует вовсе.<sup>13</sup> То же прослеживается и в Южной Сибири. Редко упоминаемые, но зафиксированные на начало XVII в. Кымская (Кимская), Горная Чонская, Соксунская и др. волости впоследствии совершенно исчезают из окладных книг и идентифицировать их с какими-либо этническими группами, более или менее точно локализовать их не удается. Подвижность – природное свойство людей и их групп, но за этим естественным людским качеством следует фиксируемая во множестве русских деловых бумаг XVII в. «подвижность» волостей или даже «землиц», как обычно обозначались крупные местные этнополитические образования. Примеры говорят сами за себя: «Ачинские волости ясачные люди неведомо куда побежали»; «а та Мелецкая земля пришла к киргизам»<sup>14</sup>; «Басагарские и Васюганская волости подошли к киргизам ближе»; «волости живут позади киргиз»<sup>15</sup> и т.д. Заинтересованные в данниках власти внимательно следили за сохранностью волостей. Поэтому стоило только какой-либо из них быть записанной в окладных книгах, как, куда бы она ни «уходила» и сколько бы в ней ни

оставалось ясачных (а иногда в целой волости значилось лишь 2-3 человека), ее название сохранялось. Отсюда устойчивость сибирских волостей на протяжении всего XVII в.

Итак, «гоньба за людьми» имела конечной целью их приписку к определенному виду государственных повинностей в рамках конкретной социально-податной единицы. Но отправной точкой для создания таких социально-экономических микрообщностей, непременным условием их бесперебойного функционирования являлось само по себе наличие тяглого населения, которое в условиях Сибири оказалось гораздо более подвижным, чем где бы то ни было, и весьма слабо связанным с определенным, жестко оконтуренным земельным пространством. Тут очень пригодилась давно воспринятая московской властью центральноазиатская традиция государственного устройства через *улус*. Под этим термином и в Золотой Орде, и в русском государстве XVI – XVII вв. подразумевалась *не столько территория, как таковая, сколько «владение»; народ, данный в феодалное держание*<sup>16</sup>.

В Сибири московская администрация именно так и воспринимала различные социально-хозяйственные, этнические, семейные и даже территориальные человеческие общности, качественно не различая их и, как правило, употребляла по отношению ко всем им русскую смысловую кальку «волость», даже фонетически созвучную слову «улус» и означающую «власть, владение». Ментальная посылка очевидна: *властвуют* над людьми; на Земле *живут*, плодятся, к ней прилагают труды, чтобы Мать-Сыра Земля (тюрко-монгольское *Jer-Suu*) не забывала о жизнеобеспечении своих детей. Иными словами, русское понятие «волость», как и его монголо-тюркский аналог «улус», не столько обозначало земли, территории, сколько несло в себе первичный смысл: зависимое, подвластное население, подданные<sup>17</sup>. Поэтому целью русской восточной экспансии *не являлось умножение земель*, механическое расширение территории царства. Тем более, что закрепить за собой новообретенные владения, поставив в каждом значимом участке по крепости с гарнизоном в обширнейшей стране при весьма малом количестве служилых людей (вообще русских) было физически невозможно. Более того: в русской этнической психологии прочно укоренился архаический постулат – земля Божья, следовательно, ничья и претендовать на властвование над нею не вправе даже царь; он лишь «поставлен держати Землю» от Бога (потому и «держава»). Эта ментальная *евразийская* установка дополнительно споспешествовала энергичной реализации главного государственного интереса Москвы в Сибири: подвести под ясачный сбор максимальное количество сибирских туземцев, т.е. прикрепить их к специфическому типу государственного натурального тягла – где бы те ни обитали и куда бы ни передвигались, иначе говоря – *умножить число подданных*.

Таким образом, сибирские материалы XVII в. позволяют понять, насколько глубоко в московской государственности укрепилось евразийское понимание значимости численности подвластного населения для величия государства. Многочисленность зависимых людей, объединенных в рамках административно-фискальных единиц, в основе которых лежал «центральноазиатский улус», чьим аналогом в Сибири являлась аборигенная волость, обеспечивала реальную и ментальную силу сибирских воевод, московских царей и государства в целом. Вопрос о праве на землю решался тезисом «чи люди, того и земля», что существенно отличало московскую государственность от западноевропейской, но сближало с центральноазиатской и китайской моделью.

В административно-политическом и фискальном планах Москва *ничего нового*, неожиданного сибирским народам не предложила. Те столетиями вполне комфортно жили в подобных государственно-податных системах, во всяком случае, в Южной и Западной Сибири. Именно привычностью предлагаемого социального статуса и форм зависимости (клятва-шерть, ясак-алман) объясняется та относительная легкость и быстрота, с которыми происходило присоединение Сибири – подчеркну, относительно малыми силами.

Важно также обратить внимание и на то, что образ московских правителей легко вписался в привычную картину мира сибирских аборигенов. Обычным эпитетом

московских государей был термин «Белый Царь». В связи с этим напомним, что Золотая Орда вплоть до XV в. официально именовалась «Белая Орда». Ее распад и усиление Москвы воспринимались сибирским населением как политическая междоусобица в границах единого политического организма и следовательно, одержавший верх правитель приобретал соответствующий титул и прерогативы. Таким образом, не только московские цари смотрели на себя как на наследников Орды, но и зависимое от монголов, или находившееся под их контролем, население Сибири воспринимало правителей Москвы в том же качестве. Это обстоятельство также облегчало продвижение русских по Сибири и снижало ментальное отчуждение от последних.

На укорененность евразийского представления об отсутствии прямой связи населения с землей в смысле государственности не повлияли ни модернизационные процессы Петра Великого, ни реформы М.М. Сперанского. С передачей Колывано-Воскресенских горных заводов в безраздельное владение императрице Елизавете, все земли по Иртышу, Верхней и, частично, Средней Оби стали собственностью императорского дома, подчиняясь Кабинету Е.И.В. К началу XIX в. к заводам и рудникам было приписано фактически все сельское население Томского и Кузнецкого уездов, и в ведении губернских властей осталась лишь небольшая часть государственных крестьян и ясачные аборигены.

Особое положение Колывано-Воскресенских заводов и их администрации косвенно затрагивало интересы губернских властей на монопольное владение Южной Сибирью. Отсюда их явная незаинтересованность в розыске и наказании, при необходимости виновных аборигенов, особая подозрительность по отношению к действиям чиновников горного ведомства. Губернские чиновники нередко открыто противостояли представителям Горного правления, защищая права подчиненного им населения. В 1830 г. в Томскую казенную палату обратился кузнецкий окружной землемер Павел Берестов. У него случился конфликт с шихтмейстером Нечкиным, поводом для которого послужило то, что последний наказал палками «лучшего из инородцев Андрея Мандеева губернского ведомства». Берестов «вошел в защиту обиженного», и тогда Нечкин обвинил его в том, что он «человек вредный и совершенно не знающий закона, т. к. вступился в разбирательство людей, себе не принадлежащих».

Коллизию рассматривали лично Томский гражданский губернатор и главноначальствующий Колывано-Воскресенских заводов, после чего губернские власти потребовали издать специальное распоряжение «О вменении чиновникам со стороны Горного ведомства, командированным для размежевания земель, чтобы они отнюдь не дозволяли себе делать какие-либо притеснения и, тем паче, обиды крестьянам или ясашным губернского ведомства»<sup>18</sup>.

Одновременно в начале XIX в. явственно обозначилась и стала набирать силу очень важная для Алтайского горного округа и Томской губернии проблема, связанная с земельными тяжбами и с общей политикой закрепления населения, особенно тяглого, на определенных землях. Имеется в виду проблема межевания земель. Формально-юридически территории эти являлись собственностью Кабинета, но на них обитало население, не зависимое от него по управлению.

Для разрешения этого противоречия требовалась согласованная работа обоих заинтересованных ведомств. Но изначальная их обоюдная неприязнь и соперничество, сам сложный порядок межевания (особенно при чересполосном расселении разноподчиненных групп людей), бюрократизация управленческих органов и долгие согласования, а подчас и прямое нежелание какой-либо из сторон идти на контакты и т. п. – все это тормозило процесс земельного размежевания в Южной Сибири, и он затянулся на долгие десятилетия. Более того, и без того непростая ситуация еще сильнее осложнилась после того, как в 1865 г. земли Алтайского горного округа стали открытыми для свободного поселения. Именно поэтому аграрный вопрос, куда так или иначе было вовлечено все сельское население Сибири, приобрел в рубежу XIX – XX вв. чрезвычайно острый характер.

Улусная традиция организации податного аборигенного населения проявилась в экстерриториальности инородных управ, появившихся в результате введения «Устава об управлении инородцев» в 1822 г. так стали официально называться бывшие ясачные волости XVII в. В этом смысле весьма показательным существование в XIX – начале XX в. Кумышской и Шуйской инородных управ Томского округа, которые вообще не имели собственных территорий. Население Кумышской управы было разбросано по 20 селениям в 3 крестьянских волостях Томского и одной волости Кузнецкого округов. Эти аборигены ни в административном, ни в податном отношении не сливались с русскими крестьянами, хотя и проживали в смешанных деревнях и сильно обрусели.

Экстерриториальность инородческих административно-податных образований и подчинение составляющих данную инородную управу людей только ей, где бы они ни находились, порождали немало серьезных управленческих проблем. В 1888 г. обострились отношения крестьян деревни Лебедевой Тарсминской волости Кузнецкого уезда Томской губернии с инородцами Шуйской и Кумышской инородных управ, живших в той же деревне. Спор возник из-за того, что при введении поземельного сбора он имел отношение только к крестьянам. Инородцы новой повинности не несли, хотя и использовали те же земли. Русская часть деревни высказала крайнее недовольство и потребовала, чтобы «инородцы, занимая полевые угодья, участвовали с ними, крестьянами, в платежах поземельного сбора»<sup>19</sup>

Словом, к началу XX в. в Южной Сибири резко обозначилась проблема несоответствия территориального устройства административному подчинению: аборигены и русские на всей сибирской территории уже давно жили чересполосно, а иногда и совместно в одном и том же поселении. Но традиционная система, аналогичная улусу-волости XVII в., когда административная подведомственность населения, соответствующая фискальному образованию, далеко не всегда сопровождалась четкой территориальной привязкой, оставалась неизменной. Соседствующие друг с другом в одной деревне крестьяне и аборигены, часто совместно использующие земельные угодья, почти не отличающиеся по хозяйству и быту, тем не менее, относились к разным сословиям и, соответственно, имели неодинаковые права и обязанности и разные органы управления – волости у крестьян, управы у аборигенов.

Важно отметить: евразийская форма организации населения в Сибири не только сохранялась на протяжении сотен лет, но и воспроизводилась в условиях административных преобразований вплоть до начала XX в. Более того, некоторые народы – например, алтайцы – уже в рамках российского государства сумели не только обеспечить функционирование своих органов управления, имеющих истоки в джунгарское время – дючин, – но и на тех же принципах в начале XIX в. создать еще две дючины с соответствующими должностными лицами (зайсаны, шуленги, демичи)<sup>20</sup>.

Сибирские материалы XVII – начала XX в. конкретизируют черты евразийской цивилизации, проявлением которой, среди прочего, были «несвязность» территории и населения, а также и стремление государства увеличивать численность подданных – т. е. того, что определяет суть центральноазиатского улуса. Его укорененность в московской государственности позволила ему не только сохраниться, но и весьма причудливо трансформироваться, несмотря на административно-фискальные преобразования Сибири в XVIII – XIX вв., т. к. и сама Сибирь была частью евразийской цивилизации задолго до прихода русских.

Начало XX в. для Российской империи ознаменовалось усилением модернистских тенденций в ее развитии, проявлением чего в Сибири стала административно-аграрная реформа П.А. Столыпина в 1908 – 1913 гг. Именно тогда, несмотря на сопротивление аборигенного населения, порой приобретающее ярко враждебную форму, окончательно были ликвидированы улусные традиции московской государственности. В результате преобразований аборигены были слиты с крестьянами, образуя в административно-фискальном плане единые волости, жестко соотносимые с конкретной территорией.

Наконец-то сибирские народы были «привязаны» к земле, а их права и обязанности, за малыми исключениями, стали идентичными крестьянским<sup>21</sup>. Евразийская цивилизация со своими социально-политическими институтами, культурным и ментальным наследием наконец-то и в Сибири уступила модернизационным процессам «европеизации».. Двухсотлетнее противостояние двух цивилизационных начал в России фактически закончилось.

### Литература

- <sup>1</sup> Савицкий П. Континент Евразия. М: Аграф. 1997. С. 283.
- <sup>2</sup> Вернадский Г.В. Русская история. М: Аграф. 1997. С. 21.
- <sup>3</sup> Щеглов И.В. Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири. 1032–1882. Иркутск. 1883. С.16.
- <sup>4</sup> Пугачев А. Древнейший документ о нашем городе // Томск, март-июнь. Томск. 1946. С. 140–141.
- <sup>5</sup> Миллер Г.Ф. История Сибири. М-Л.: АН СССР. 1941. Т. 2. С. 488.
- <sup>6</sup> Соловьев С.М. История России с древнейших времен. М.: Соцэкгиз. 1962. Кн. VII. Т. 13. С. 43.
- <sup>7</sup> Пугачев А. Указ раб. С. 140; Бояршинова З.Я. Население Томского уезда в первой половине XVII в. // Труды ТГУ. Томск: Изд-во ТГУ. 1950. Т. 112. С. 63.
- <sup>8</sup> Пугачев А. Указ. раб. С. 139.
- <sup>9</sup> Материалы по истории Хакасии XVII – XVIII вв./ Под ред. В.Я. Бутанаева и А. Абдыкалыкова. Абакан. 1995. С.. 31; Миллер Г.Ф. История Сибири. М.: АН СССР. 1937. Т. 1. С. 421.
- <sup>10</sup> Бояршинова З.Я. Указ. раб. С. 82–83.
- <sup>11</sup> Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI – XVII вв. // Научные труды. М.: АН СССР. 1955. Т. 3 ч. 2. С. 100.
- <sup>12</sup> Таксами Ч.М., Туголуков В.А. Административные волости, улусы и роды у народов Сибири (XVII – начало XX в.) // Социальная история народов Азии. М.: Наука. 1975. С. 74–99.
- <sup>13</sup> Шунков В.И. Ясачные люди в Западной Сибири XVII в.// Советская Азия.. 1930. № 5–6. С. 266.
- <sup>14</sup> Миллер Г.Ф. История Сибири. Т. 2. С. 264.
- <sup>15</sup> Материалы по истории Хакасии... С. 31.
- <sup>16</sup> Федоров-Давыдов Г.А. Общественный строй Золотой Орды. М.: Изд-во МГУ.. 1973. С. 118.
- <sup>17</sup> Вернадский Г.В. Указ. раб. С. 74.
- <sup>18</sup> ГАТО. Ф. 144. ОП. 2. Д. 21. Л. 39.
- <sup>19</sup> ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 33. Л. 1.
- <sup>20</sup> Шерстова Л.И. Тюрки и русские в Южной Сибири: этнополитические процессы и этнокультурная динамика XVII – начала XX века. Новосибирск: СО РАН. 2005. С. 107–108.
- <sup>21</sup> Там же. С.. 245–247.

## ОРГАНИЗАЦИЯ УПРАВЛЕНИЯ ТУВОЙ В ПЕРИОД РОССИЙСКОГО ПРОТЕКТОРАТА (1914-1919 ГГ.).

В современных условиях, когда идет поиск оптимального распределения полномочий между центральной и региональной властью, может быть востребован исторический опыт управления национальными окраинами России с учетом их региональной специфики. В связи с этим интерес представляет короткий, но очень насыщенный событиями и административно-управленческими усилиями, период нахождения Тувы под российским протекторатом - с 1914 г., когда его установление было официально объявлено над Урянхайским краем,<sup>1</sup> и до 1919 г., когда власть Сибирского Временного правительства<sup>2</sup> над Тувой была утеряна безвозвратно.

Следует отметить, что, несмотря на солидную историографию по проблеме установления протектората России над Тувой, исследователями она преимущественно рассматривалась в контексте международных взаимоотношений России с Китаем и Монголией. В трудах отечественных историков главный акцент был в основном сделан на внешнеполитических проблемах,<sup>3</sup> но вопросы о трансформации традиционной китайской системы управления в Туве на российский лад, административном переустройстве, организации собственно русского управления и крестьянского самоуправления оказывались на периферии научных интересов и не получили должного освещения. Сегодня, привлечение известных ранее, а также относительно недавно открытых архивных материалов (прежде всего Государственного архива Российской Федерации и Центрального государственного архива Республики Тыва) позволяет восполнить это пробел и выявить те принципы и методы, которые использовались российской администрацией в управлении дореволюционной Тувой.

Хотя нахождение Тувы под протекторатом России было достаточно кратковременным, тем не менее можно выделить два этапа ее политической истории в этот период: первый – с 1914 по начало 1917 гг., второй – с 1917 по 1919 гг. Основным принципом выделения этих этапов послужила форма организации управленческих систем, получавших доминирование в крае в конкретный промежуток времени.

Оформление юридического установления российского протектората над Тувой принято относить к моменту, когда 4(17) апреля 1914 года императором Николаем II на докладной записке министра иностранных дел С.Д. Сазонова по вопросу о принятии населения пяти хошунов Урянхайского края под покровительство российского правительства была наложена резолюция: «Согласен». Тем самым, как полагали, император поставил точку в проблеме, которая в публицистической и научной литературе того времени, получила название «Урянхайский пограничный вопрос».<sup>4</sup>

Не углубляясь в предысторию установления покровительства над тувинскими хошунами, достаточно хорошо, как указывалось, освещенную в историографии, рассмотрим проблему протектората как форму покровительства сильного государства над более слабым в контексте того времени с тем, чтобы определить его особенности в пространстве Российской империи, а главное, с точки зрения управления местным населением.

Термин «протекторат» (от латинского «protector» — защитник, покровитель) — означает одну из форм колониальной зависимости, при которой государство сохраняет лишь некоторую самостоятельность во внутренних делах, а его внешние сношения, оборону и т.п. осуществляет другое государство.<sup>5</sup> Заключаемое при этом соглашение обязывает протектора оберегать и защищать своего протеже, который, в свою очередь,

должен оказывать ему всяческие услуги и помощь. Важнейшим признаком таких отношений считается делегирование протектору своих внешнеполитических прав.<sup>6</sup> В литературе принято выделять два основных типа протектората, характеризующие особую модель межгосударственного взаимодействия. Первый из них является следствием обоюдного внешнеполитического акта и базируется на добровольном изъявлении зависимости одной стороны от другой. Второй тип представляет собой образец протекторатных отношений, установившихся в итоге военных действий и последующего заключения мирного договора. Покровительство России над Тувой можно отнести к первому типу.

Российский протекторат над Тувой предусматривал, что государство-протектор берет на себя такие сферы государственной деятельности как внешние сношения, верховное военное командование, правосудие, взимание некоторых налогов. Формально верховным правителем Тувы по-прежнему считался амбын-нойон, князь одного из крупных хошунов. Прочее местное управление осталось под юрисдикцией локальных нойонов, обладавших всеми внешними прерогативами власти. Но уже в июле 1914 года с тувинских нойонов были взяты «ручательства» о том, что они не будут иметь самостоятельных сношений с Монголией и другими иностранными государствами. Тувинская знать принесла присягу на верность русскому императору, заверила печатями свое согласие с принципами протектората, после чего хошунные печати — символы суверенной власти — были сданы в канцелярию российского комиссара по делам Урянхайского края.<sup>7</sup>

В действительности Тува была включена в состав Енисейской губернии под ведомством иркутского генерал-губернатора. Непосредственное руководство Урянхайским краем было поручено начальнику Усинского пограничного округа Енисейской губернии, должность которого была учреждена еще 30 декабря 1885 г. Если первоначально ему предполагалось дать консульские права, то затем из политических соображений решено было придать ему характер сугубо административного должностного лица. Кроме того на начальника были возложены административно-хозяйственные, таможенные и полицейские функции.<sup>8</sup> Для Начальника Усинским Пограничным округом была утверждена особая Инструкция, регламентирующая его деятельность.

Следующим шагом, сделанным в 1912 г., стало согласие министра иностранных дел дал на назначение в Туву чиновника «с фактическим правом комиссара для установления наблюдения за Урянхайским краем».<sup>9</sup> Этому чиновнику было присвоено звание «Заведующий пограничными делами Усинского округа». Должность комиссара носила исключительно политический характер. Главная задача состояла в том, чтобы, посредством «разъяснения и советов» правителям Тувы осуществить открытое и прямое присоединение к России. Комиссару было приказано в пределах России именоваться Пограничным Начальником, в сношениях же с Китаем и тувинскими властями — Окружным Начальником. Время показало, что из совмещения в одном лице множества административных функций ничего хорошего не вышло. Причиной этого стала неудовлетворительная организация управления округом, поскольку вся полнота власти была сосредоточена в руках Пограничного Начальника, который единолично представлял всю российскую администрацию в сношениях с собственно тувинскими властями. Главной проблемой в установлении дружественных связей с местным населением являлось то, что далекий от территории собственно Тувы чиновник был совершенно не знаком с местной системой традиционного управления, с обычаями и культурой народа, над которым он был поставлен.<sup>10</sup> Но, несмотря на то, что власти очень скоро сориентировались в недостатках в управлении Усинским округом, они видели ошибку не в самой организации, а в должностной инструкции. Поэтому все попытки улучшить управление свелись лишь к внесению в нее изменений и дополнений. Плохое представление центральной власти о положении на местах приводило к значительной самостоятельности не только Усинского Пограничного начальника, но и тувинской правящей элиты.

Должность Заведующего пограничными делами была заменена в 1913 г. должностью

комиссара, окончательно одобренной императором в июне 1914 г.<sup>11</sup> Его деятельность была регламентирована особой Инструкцией, утвержденной 29 июня 1914 года.<sup>12</sup> Согласно «Инструкции» на комиссара по делам Урянхайского края были возложены обязанности начальника таможенных органов.<sup>13</sup> Комиссар, как главный представитель Российской империи в крае, должен был непосредственно вести сношения с правителями хошунов. Одновременно он являлся непосредственным начальником всех стоящих в крае чинов полиции, т.е. исполнял в пределах края обязанности общей полиции.<sup>14</sup> Действия комиссара могли быть обжалованы Иркутскому генерал-губернатору.

Дальнейшее внутривластное развитие Российской империи после революции 1905-1907 гг. привело к тому, что в ходе аграрной реформы П.А. Столыпина началось широкое переселение русского крестьянства в Туву. В короткий промежуток времени центральный район Тувы покрылся сетью русских поселков и заимок, которым Чакиров, назначенный Пограничным Начальником в 1907 г., не считаясь с местной властью и традициями, придавал чисто российскую организацию и управление.<sup>15</sup>

Вскоре русское правительство, чтобы несколько улучшить ситуацию с колонизацией, направило в Туву новых управленцев: на должность начальника Усинского Пограничного округа – А. Церерина; первым заведующим Переселенческим Управлением в этом регионе стал В.К. Габаев.<sup>16</sup>

Новый начальник Усинского округа, снабженный специальными инструкциями, предусматривающими осторожную политику в отношении тувинцев, действовал в рамках своей инструкции. Одновременно с этим развернуло свою работу в Туве переселенческое управление, которое учредило не только должность заведующего устройством русских переселенцев в Туве, но и канцелярию при нем. Для организации своей деятельности в Туве переселенческая организация получала огромные средства, делавшие ее независимой от других органов власти. Эти особые права и средства, данные правительством, переселенческой организации в Туве вызывали удивление у иркутского генерал-губернатора Князева.<sup>17</sup>

В то время как заведующий пограничными делами исполнял свои обязанности неторопливо, не выходя за рамки предписаний и проживая вне пределов Тувы (в Верхнеусинске), заведующий устройством русского населения в Урянхайском крае больше находился в самой Туве и развивал энергичную деятельность. Достаточно сказать, что за два года ему удалось переселить в Туву около 200 хозяйств, что составляет примерно пятую часть всех переселившихся в Туву до 1917 года. Он также намеревался создать в Урянхайском крае русское казачье войско.

Деятельность Габаева и Церерина, наделенных особыми полномочиями, приводила к противоречивым результатам, проистекавшим из несогласованности предпринимаемых мероприятий двух органов центральной власти: министерства иностранных дел и переселенческого Управления. В то время как министерство иностранных дел, исходя из наиболее насущных задач внешней политики Российской империи, решительно возражало против активной колонизации Тувы и требовало от своего чиновника особой осторожности в этом вопросе, переселенческое Управление совершенно не считалось с мнением министерства иностранных дел и усиленно заселяло край. Прямым следствием деятельности Габаева было крайнее обострение отношений между тувинцами и русскими, а также между русскими старожилами и новоселами.

В немалой степени противоречия проистекали из-за недостаточной проработки правовой базы управления краем, в частности это касается вопроса о пределах компетенции означенных должностей, что приводило к дублированию их функций. В результате деятельность каждого чиновника регламентировались спущенными сверху руководящими письмами, циркулярами, телеграммами, которые зачастую также противоречили друг другу.

Поскольку несогласованность действий А. Церерина и В.К. Габаева в Туве самым серьезным образом отражалась на всей политике по отношению к краю, царское правительство вынуждено было их отозвать, назначив очередным комиссаром

Урянхайского края В.Ю. Григорьева, а заведующим русскими поселениями М.Я. Шкунова. Заведующий устройством русского населения также в крае исполнял обязанности крестьянского начальника, подчинялся Минусинскому съезду Крестьянских начальников и Общему Присутствию Енисейского Губернского правления, по ведомственной принадлежности.<sup>18</sup> Ежегодно он должен был представлять отчет о своей деятельности комиссару для дальнейшего направления иркутскому генерал-губернатору. Вопросы о разграничении земельных участков заведующий устройством русских поселений обязан был решать совместно с местными правителями хошунов.

Штат комиссара по делам Урянхайского края состоял из самого комиссара, секретаря и переводчика.<sup>19</sup> На комиссара возлагалась обязанность осуществлять общее руководство и надзор за деятельностью лиц, входящих в состав управления краем.<sup>20</sup> При этом комиссар часто весьма произвольно вмешивался во внутренние дела тувинских хошунов. Анализ архивных документов показывает, что хотя все формальные признаки протектората были налицо, на самом деле в Урянхайском крае установилась фактически неограниченная власть правительственного комиссара, нарушавшего внутреннюю автономию местной, собственно тувинской, власти.

После Февральской революции решением Временного Правительства в марте 1917 года В.Ю. Григорьев был отправлен в отставку. В мае власть перешла в руки Урянхайского краевого Комитета. Исполнение обязанностей комиссара было возложено на председателя Урянхайского Временного комитета А.П. Ермолаева. Затем надзор за краем был временно поручен Енисейскому Губернскому Комиссару. После образования краевого Комиссарства Восточной Сибири территория Тувы вновь была изъята из ведения Енисейского губернского Комиссара и подчинена Иркутскому крайнему комиссару.<sup>21</sup> Лишь 25 сентября 1917 г. Временное правительство назначило специально уполномоченного комиссара по делам Урянхайского края, которым стал А.А. Турчанинов.<sup>22</sup> Деятельность Турчанинова шла в общем русле политики Временного правительства, нацеленной на демократизацию системы управления и сохранения Тувы в орбите российской государственности. С этой целью было организовано краевое земство, разрабатывались проекты законов о местном самоуправлении для тувинского населения с учетом традиционной системы организации управленческого аппарата, культурных традиций и правовых обычаев, предполагалось сформировать Всетувинский сейм (шуулган), глава которого должен был непосредственно подчиняться комиссару. Интерес представляет попытка создать (по аналогии с тем, что имелось у забайкальских бурят) институт верховной буддийской власти в Урянхайском крае. — учредить сан Пандито хамбо-ламы с целью консолидации тувинского населения вокруг личности Лопсан Чамзы хамбо-ламы, лояльно настроенного по отношению к России. Но последовавшие события осени 1917 года внесли свои коррективы в политическую жизнь всех народов, живших в пространстве Российской империи.

Крайне сложная и запутанная ситуация сложилась после того, как 25 октября 1917 г. в Петрограде власть перешла в руки Всероссийского съезда Советов рабочих и солдатских депутатов, сформировавшего Всероссийский Центральный Исполнительный комитет. По примеру центра 7 декабря 1917 г. в Белоцарске открылся III съезд русского населения Урянхайского края. Однако вопрос об организации краевого Совета стал причиной раскола среди делегатов, в результате чего сторонники свергнутого Временного правительства покинули съезд.<sup>23</sup> Оставшиеся делегаты поддержали решение о создании краевого Совета. Но старые органы исполнительной власти отказались признать решения съезда. Более того, в заключительный день работы съезда, комиссар по делам Урянхайского края А.А. Турчанинов отдал коменданту Белоцарска приказ об аресте активных большевиков.<sup>24</sup> Вслед за этим русская администрация Урянхия на своем заседании 11 декабря 1917 г. постановила признать Земскую управу единственным полноправным хозяином в крае. Что касается вопроса о полномочиях комиссара, то его решили оставить открытым до созыва Урянхайского собрания.

Тем не менее на протяжении всей зимы 1918 г. левые революционные силы при

опоре на отряды красной гвардии вели борьбу за переход всей полноты власти Советам. 16-25 марта 1918 г. состоялся IV съезд русского населения Тувы, образовавший Урянхайский краевой Совет. Он решил: 1) подчинить все сельские и поселковые Советы крайсовету; 2) организовать на местах комитеты для решения земельных споров и вопроса о переделе земли по трудовой норме; 3) ввести подоходный налог согласно инструкции Наркомата финансов. Краевой Совет 27 марта 1918 г. выпустил обращение к тувинскому народу, в котором говорилось, что в России утвердилась народная власть – Советов.<sup>25</sup> 13 апреля 1918 г. Совет выпустил обращение к тувинскому населению края о решении созвать общий русско-тувинский съезд. Работа по подготовке всетувинского съезда была поручена члену исполкома Минусинского Совета и стороннику независимости Тувы И.Г. Сафьянову.<sup>26</sup> Урянхайский Совет, претворяя в жизнь большевистскую политику самоопределения, весной 1918 г. вернул представителям хошунов родовые списки и хошунные печати. Данная акция вызвала неожиданную реакцию. Тувинские правители акт возврата печатей восприняли как отказ России от покровительства над Тувой и возвращение их под юрисдикцию монгольских и китайских властей. Дело в том, что работники Советов не учли одного обстоятельства, а именно - печати были получены в свое время тувинскими нойонами от монгольской и китайской администрации как признание их власти над своими хошунами, но под суверенитетом Монголии и Китая. Подобное обстоятельство порождало новые напряжения в системе управления.

В обстановке развернувшейся по всей России Гражданской войны в начале июля 1918 г. советская власть в Туве была свергнута, члены и активисты Советов были арестованы. Реставрирована была прежняя администрация, которая начала действовать от имени Временного Сибирского правительства. Была восстановлена Урянхайская краевая земская управа. Комиссаром заочно избрали А.А. Турчанинова, находившегося в тот момент в Красноярске. Вернувшись в Туву, он отдал распоряжение, отменявшее прежнюю автономию тувинских правителей: отныне по всем вопросам им рекомендовалось обращаться только к русскому начальству.<sup>27</sup> А.А. Турчанинов предполагал в будущем завершить работу над укреплением русского управления в крае. Он предлагал увеличить штат комиссарства, усовершенствовать судопроизводство, сохранить традиционную тувинскую систему управления Тувой с одновременным расширением самоуправления русского населения. Для урегулирования управления краем было создано Межведомственное Совецание по Урянхайскому краю, начавшее свою работу 25.01.1919 года.<sup>28</sup> Совецанием было принято решение о придании дополнительных полномочий комиссару в целях укрепления русской власти в крае. Комиссару предоставлялись права управляющего губернией. Было высказано намерение учредить Совет при управлении комиссара. Функции и состав Совета были определены «Инструкцией», утвержденной 3 июня 1919 г. В.А. Колчаком,<sup>29</sup> которая почти полностью повторяла основные положения прежней, принятой еще в 1914 г.

### Литература

- <sup>1</sup> Так официально Тува именовалась в русских документах конца XIX - начала XX вв.
- <sup>2</sup> Данное правительство Белого движения в Сибири было образовано 30 июня 1918 г. в г. Омске и просуществовало до разгрома армии Колчака в 1919 г.
- <sup>3</sup> Попов В.Л. Урянхайский пограничный вопрос. Иркутск. 1910; Васильев В.Н. Современная летопись. Урянхайский пограничный вопрос. Новая серия XXXVIII №4. М. 1912; Кабо Р.М. Очерки истории и экономики Тувы. Ч. 1. Дореволюционная Тува. М., Л., 1934; Дулов В.И. Социально-экономическая история Тувы (XIX – начало XX вв.). М., 1956; Дубровский В.А. Установление покровительства России над Тувой в 1914 г.: Архивные документы: к 80-летию объявления протектората (покровительства) / Сост. В.А. Дубровский. Кызыл, 1994; Белов Е.А. Россия и Китай в начале XX в.: русско-китайские противоречия в 1911-1915 гг. М., 1997; Белов Е.А. Россия и Монголия (1911-1919 гг.). М., 1999; История Тувы: в 3 т. Т. I. 2-е изд., перераб. и доп. / Под общ. Ред. С.И. Вайнштейна, М.Х. Маннай-оола. Новосибирск, 2000; Лузянин С.Г. Россия-Монголия-Китай в первой половине XX в. Политические взаимоотношения в 1911-1946 гг. М., 2003; Дацышен

В.Г., Г.А. Ондар Саянский узел: Усинско-Урянхайский край и русско-тувинские отношения в 1911-1921 гг. Кызыл, 2003; Дацышен В.Г. Саянский рубеж. Южная часть Приенисейского края и русско-тувинские отношения в 1616-1911 гг. Томск. 2005; Москаленко Н.П. Этнополитическая история Тувы в XX в. М., 2004 г.; История Тувы: в 3 т. Т. II. / Под общей редакцией В.А. Ламина. Новосибирск, 2007 и др.

<sup>4</sup> Урянхайский пограничный вопрос – проблема разграничения территорий между Китаем и Россией, проходящей по Туве. Прежде всего, речь шла об установлении пограничных знаков на хребтах Танну-Ола и Западные Саяны. Российская сторона в лице купцов-переселенцев утверждала, что граница проходила по хребту Танну-Ола, китайская сторона – по Западным Саянам.

<sup>5</sup> Словарь русского языка. Т. III. М., 1984. С. 531.

<sup>6</sup> Энциклопедический словарь. Изд. Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. СПб., 1898. Т. 50. С. 509; Большая Советская Энциклопедия. М., 1975. Т. 21. С. 357.

<sup>7</sup> История Тувы. М., 1964. г. 1. С. 358; Сборник договоров России с другими государствами мира. М., 1952. С. 129 - 134.

<sup>8</sup> Кон Ф.Я. Усинский край. //Записки Красноярского подотдела ВСОРГО. Т. II, вып. I. Красноярск. 1914. С. 83-86.

<sup>9</sup> Дулов В.И. Социально-экономическая история Тувы (XIX – начало XX вв.). М. 1956. С. 387.

<sup>10</sup> Кон Ф.Я. Указ. соч. С. 89.

<sup>11</sup> ГА РФ. Ф. 1701. Оп. 1. Д. 25. Л.14.

<sup>12</sup> ГА РФ. Ф.1701. Оп. 1. Д. 59. Л. 24-30.

<sup>13</sup> Там же. Л. 24.

<sup>14</sup> Там же. Л. 24.

<sup>15</sup> Нацов С. Национально-освободительное движение тувинских скотоводов. // Новый Восток. 1927. №19. С. 50.

<sup>16</sup> История Тувы: в 2 т. – т. 1. – 2-е изд., перераб. и доп. / под общ. ред. С.И. Вайнштейна, М.Х. Маннай-оола. Новосибирск, 2001. С. 322.

<sup>17</sup> Минцлов С.Р. Секретное поручение (путешествие в Урянхай). Рига, 1915. С. 12.

<sup>18</sup> ГА РФ. Ф.1701. Оп. 1. Д. 59. Л. 26.

<sup>19</sup> ГА РФ. Ф.1701. Оп. 1. Д. 53а. Л. 12-13.

<sup>20</sup> ГА РФ. Ф. Р-200. Оп. 1. Д. 502. Л. 92-94.

<sup>21</sup> ГА РФ. Ф.1701. Оп. 1. Д. 25. Л. 7.

<sup>22</sup> Александр Александрович Турчанинов родился 26 июля 1876 г. в Санкт-Петербурге. В 1896 г. окончил Выборгское реальное училище, а в 1908 г.- Королевскую Прусскую сельскохозяйственную высшую школу в Берлине. В марте 1914 г. поступил на государственную службу главным специалистом департамента земледелия в Урянхайском крае. Турчанинов считал, что упрочение русского влияния в крае может пойти успешно, если представители российской власти будут считаться с культурно-бытовыми, правовыми и экономическими традициями тувинского народа. Александр Александрович Турчанинов отличался хорошими организаторскими способностями, активной жизненной позицией, высокой нравственностью. Его многочисленные отчеты, где он предлагал собственный план управления краем за счет объединения элементов традиционной тувинской и российской систем управления, говорят о его искреннем стремлении наладить оптимальное управление Тувой в составе России.

<sup>23</sup> Известия Минусинского Совета. 1918. 1 января.

<sup>24</sup> За свободу народа: Сб. воспоминаний красных партизан Тувы. Кызыл. 1957. С. 217-218.

<sup>25</sup> ЦГА РТ. Ф. 29. Оп. 1. Д. 30. Л.2.

<sup>26</sup> Иннокентий Георгиевич Сафьянов (1875-1953) – устанавливал Советскую власть среди русских поселенцев, руководил борьбой с белогвардейцами и интервентами, активно способствовал самоопределению тувинского народа. В 1920-1921 гг. представлял в Туве Сибревком, Дальневосточный секретариат Коминтерна и Реввоенсовет 5-й армии, вел дипломатическую переписку с представителями Китая и Монголии в Туве. В 1921 г. за проявление «самостийности» был лишен всех полномочий, кроме агента Сибвнешторга РСФСР. В 1924 г. вместе с семьей был выслан из Тувы без права возвращения. Работал на разных должностях в Сибири, на Кавказе и других регионах СССР.

<sup>27</sup> История Тувы: в 3 т. Т. II. / Под общей редакцией В.А. Ламина. Новосибирск, 2007. С. 90.

<sup>28</sup> ГА РФ. Ф.1701. Оп. 1. Д. 59. Л. 62-78.

<sup>29</sup> ГА РФ. Ф. 1701. Оп. 1. Д. 59. Л. 42-45.

## БАШКИРСКОЕ НАЦИОНАЛЬНОЕ ДВИЖЕНИЕ В ПЕРИОД ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ И ДРУГИЕ АНТИБОЛЬШЕВИСТСКИЕ СИЛЫ

Определение места башкирского национального движения в общероссийской расстановке политических сил представляет научную значимость по двум причинам. Во-первых, оно являлось важным фактором не только на региональном, но и на общероссийском уровне. Ему удалось создать властные структуры автономии и довольно многочисленные и боеспособные вооруженные формирования. Во-вторых, интересен анализ закономерностей, приведших к союзу между различными течениями башкирского национального движения и теми или иными общероссийскими политическими группировками.

На современной территории Башкортостана в 1917-1919 гг. действовали несколько антибольшевистских правительств с различной политической ориентацией. Западнее была сфера влияния Самарского Комуча, принадлежавшего к левому флангу антибольшевистского лагеря, а восточнее - Временного Сибирского Правительства (ВСП) и позднее Правительства Колчака, принадлежавших к правому. Южную часть Башкортостана контролировало Правительство Оренбургского Казачьего Войска (ПОКВ), созданное, как и национальное Правительство Башкортостана, в конце 1917 г. ПОКВ также принадлежало к правому флангу антибольшевистского лагеря.

Переговоры между представителями Башкирского правительства (А. Валидовым и С. Магазовым) и ВСП начались сразу же после образования последнего, в первых числах июля 1918г. Со стороны ВСП были заданы вопросы относительно признания правительством Башкортостана верховной власти существующего Учредительного собрания, необходимости борьбы за возобновление его работы и необходимости создания единой армии всеми частями Российской Федерации. На все вопросы Башкирское правительство ответило положительно<sup>1</sup>.

В августе 1918 г. Комуч признал выделение Малой Башкирии в «самостоятельную административную единицу»<sup>2</sup>. Несмотря на вполне понятную в тех сложных условиях тактику лавирования, Башкирское правительство все же тяготело к Комучу и воспринимало его в качестве правительства всей России<sup>3</sup>.

Башкирское правительство находилось в постоянном контакте и с ПОКВ. Однако даже официальные документы, исходящие из антибольшевистского лагеря, свидетельствуют о наличии у Дутова антибашкирских настроений. Так, начальник штаба колчаковской Западной армии генерал Щепихин сообщал в своем докладе, что Дутов перенес своё негативное отношение к Валидову сначала на всё правительство Башкирии, а затем и на весь башкирский народ, обвинив его войска в своих неудачах. Щепихин называл позицию Дутова тактическим и политическим промахом<sup>4</sup>.

Хотя все правительства признавали право на автономию башкир, при переводе этого вопроса в конкретную плоскость возникали серьезные трения. Они объяснялись параллельным существованием властных органов Башкирского и других правительств на одной и той же территории. Северные и восточные кантоны (Аргаяшский, Яланский, Дуванский, Кушинский и Тамьян-Катайский) находились на территории ВСП, средние (Кудейский, Табынский и Юрматинский) - на территории Комуча, южные (Кипчакский, Джетировский, Усерганский и отчасти Ток-Чуранский) - на территории ПОКВ<sup>5</sup>.

Еще более конфликтная ситуация сложилась в сфере земельных отношений, ибо

этот вопрос затрагивал интересы не только правительств, но и широких масс населения. В то же время, у правительств, существовавших на территории Башкортостана, отсутствовала единая точка зрения на данный вопрос. В результате на местах возникали конфликты. В качестве примера рассмотрим докладную записку высокопоставленного служащего Стерлитамакского земства в уездный земельный комитет от 26 сентября 1918 г. Записка была вызвана просьбами арендаторов выяснить порядок пользования землей в связи с отменой аренды. Автор записки явно на стороне арендаторов. Он выражает недовольство тем обстоятельством, что «башкиры считают землю своей собственностью, распоряжаются ей по своему усмотрению, не стесняясь сдачей ее в аренду русскому населению», причем у башкир земли «полнейший избыток». Ситуацию усугубляло разделение Стерлитамакского уезда между Комучем и Башкирским правительством<sup>6</sup>. Все же в начале августа Стерлитамакский земельный комитет разрешил башкирам с ведома комитета сдавать землю в аренду<sup>7</sup>. В связи с вышесказанным возникает вопрос: насколько аграрная политика Комуча отвечала интересам башкирского населения? Эсеровский Комуч не мог не поддерживать указ Временного Правительства об отмене аренды и как сторонник социализации земли выступал за уравнительное землепользование. Башкирское правительство специальным постановлением запретило башкирским обществам сдавать земли в аренду и вменило в обязанность самим обрабатывать их. Были также аннулированы старые арендные договора<sup>8</sup>. По мнению М. М. Кульшарипова, это постановление было направлено против «разбазаривания башкирских земель через аренду». В то же время оно вело к обострению отношений между башкирами и крестьянами других национальностей<sup>9</sup>. Что касается интересов башкирского крестьянства, то оно было заинтересовано, во-первых, в возможности сдачи в аренду излишков земли, а во-вторых, в гарантированном получении арендной платы. Тем не менее, Башкирское правительство отрицало первое, а Комуч второе. Курбангалиевы же, как крупные земельные собственники, возражали против всякого рода «социалистических» мероприятий в аграрной сфере<sup>10</sup>.

Башкирское правительство поддерживало тесный контакт и с национальными движениями других мусульманских народов, в особенности с правительствами Алаш-Орды и Туркестана. В июле, августе и начале сентября 1918 г. эти правительства провели несколько совещаний в Омске, Семипалатинске, Оренбурге, Самаре и Уфе. На июльской встрече в Омске было решено не идти на сближение с Германией, иметь контакты только с находящимися в Сибири представителями Японии как союзницы России и вести свое национальное движение лишь как внутрirosийскую борьбу. Самарское совещание высказалось за создание корпуса из башкирских и казахских частей и за объединение в рамках «Федерации юго-восточных мусульманских областей». Было решено также обратиться к властям России с предложением об образовании более широкой федерации, включающей территорию Комуча, ВСП, земли уральских и оренбургских казаков. В Уфе Ю.Акчуриным было предложено название «Федерация восточных тюрков». Один из лидеров казахского национального движения А.Букейханов выразил сомнение в целесообразности подобного названия, ибо оно может вызвать обвинения в пантюркизме, и предложил другой вариант: «Мусульманская федерация Восточной России». Во время этих встреч начала создаваться и партия восточных тюрков - Свободная социалистическая партия. Кроме А.Валидова, ее организаторами были А.Букейханов и ряд среднеазиатских политических деятелей. По свидетельству А.Валидова, воздействие одного из членов этой группировки повлияло на социалистический характер земельной программы Башкирского правительства. Башкирским правительством были также посланы представители в Хиву и Бухару (Г. Ильясов и Х. Идельбаев). Однако в данном случае достичь взаимопонимания не удалось. Согласно воспоминаниям А.Валидова, эмиры Хивы и Бухары проявили «нерешительность» в борьбе с большевизмом. Башкирским правительством был также организован сбор информации посредством отправки агентов в Среднюю Азию, Астраханскую губернию, на Кавказ и в ряд других регионов. Таким образом, было

своевременно узнано о мятеже эсеров в Ашхабаде 11 июля, о вступлении английских войск в Туркестан и Баку и т.д.<sup>11</sup>.

Следует проанализировать и более сложные взаимоотношения с татарским национальным движением, значительная часть лидеров которого поддерживала идею только национально-культурной автономии и выступала против участия мусульман в вооруженной борьбе. Острый конфликт имел место 7-8 июня в Оренбурге во дворе Караван-Сарая в ходе собрания мусульман. Татарские общественно-политические деятели Б.Шараф, Ф.Каримов и И.Бикчентаев выступили с инициативой создания единого татаро-башкирского мусульманского губернского комитета и ведения единой политики. Башкирские деятели в лице прежде всего Х. Идельбаева и Х. Рамеева выступали с резкой критикой этой инициативы. Они указали на то обстоятельство, что большинство татар живет в Оренбурге, а большинство башкир - в сельской местности, и посоветовали своим оппонентам: «...делайте что хотите в пределах города». Идельбаев и Рамеев обвинили татарских деятелей в том, что они под флагом единого губернского комитета не хотят дать башкирам возможности организовывать свое дело. В ответ раздались обвинения в том, что башкиры «портят общемусульманское дело». Идельбаев и Рамеев со своими сторонниками покинули собрание<sup>12</sup>. Вышеназванные трения приводили к конфликтам между властями автономии и татарским населением. Так, жители деревни Имангулово Орского уезда на своих собраниях принимали резолюции «распоряжения Башкурдистана

не признавать, не исполнять никаких его приказов». В ответ А. Валидов направил директиву Джетировской кантонной управе, начальнику кантонного отряда и кантонной милиции с требованием принять самые строгие меры в отношении «татарской части населения д. Имангулово, продолжающей сопротивляться воле Башкирского правительства под предлогом, что она желает оставаться в ведении ныне упраздненной Губземуправы»<sup>13</sup>.

Представители Башкирского правительства принимали активное участие в создании центральной антибольшевистской власти. С этой целью в июле и августе в Челябинске и в сентябре в Уфе состоялись Государственные совещания. Первые два совещания носили предварительный характер. Их задачей было определение времени, места и состава решающего совещания по организации власти. Во втором из них приняла участие и делегация Башкирского правительства во главе с А. Валидовым<sup>14</sup>.

А. Валидов указывал на недопустимость «урезывать права народностей на самоуправление». По его убеждению, «Россию можно собрать только на основе федеративности». По данному вопросу была принята резолюция, в которой признавались «широкие автономии для отдельных областей». Автономия могла быть обусловлена «географическими, экономическими и этническими признаками». Для народов, «не занимающих отдельную территорию», предусматривалось «культурно-национальное самоопределение». Окончательно разрешить проблему «государственной организации» могло только Учредительное собрание<sup>15</sup>. Следует отметить, что Директория получила на УГС право упразднить все областные и национальные правительства на время войны. Они должны были передать все свои полномочия Директории «по первому требованию»<sup>16</sup>.

4 ноября 1918 г. Директория издала указы об упразднении всех правительств на Востоке России, в том числе и Башкирского правительства. Согласно указу его органы управления временно сохранялись, но подчинялись Директории через так называемого «Главнуполномоченного». Управление должно было соответствовать «национально-бытовым и экономическим особенностям башкирского народа». В дальнейшем предполагалось создать национальный представительный орган. Башкирское правительство не подчинилось указу и продолжило свое существование<sup>17</sup>.

18 ноября 1918 г. в Омске военными была свергнута Директория. Совет министров, существовавший при ней, высказался за установление диктатуры, избрав на должность Верховного Правителя А. В. Колчака.

Установление колчаковской диктатуры привело к выходу Башкирского правительства из антибольшевистского лагеря и к примирению с Советским правительством.

На позицию Валидова и его сторонников повлияли три момента. Во-первых, в колчаковский период усилилась роль военных, значительная часть которых была настроена националистически. Имели место в их среде и антибашкирские настроения, в частности у Дутова, о чем мы уже упоминали выше. Схожие взгляды были и у командующего колчаковской Западной армией генерала Ханжина<sup>18</sup>. Некоторые историки, в частности Дж. Боффа считают, что именно данная причина склонила Башкирское правительство к примирению с большевиками: «...в рядах белогвардейцев царил махровый великорусский шовинизм. Поэтому часть националистов перешла к большевикам (например, башкирская группа Валидова)»<sup>19</sup>.

Во-вторых, это колчаковский курс на ликвидацию Башкирского правительства и самостоятельности его армии. Правительство Колчака рассматривало этот курс как продолжение политики Уфимской Директории. Соответствующий указ был издан 21 ноября 1918 г.<sup>20</sup>. В свою очередь, Башкирское правительство также не изменило своей линии на отказ от упразднения, тем более, что он исходил от власти, считавшейся им нелегитимной.

И, наконец, позицию Башкирского правительства следует рассматривать в общероссийском контексте. Оно, как и ранее, находилось в постоянном контакте с Советом управляющих ведомствами, эсеровским руководством и левым крылом национальных движений. Более того, кризисная ситуация заставила их еще теснее координировать свои действия. Все вышеназванные группировки строили совместные планы по организации сопротивления колчаковцам, а затем практически одновременно перешли на сторону большевиков. Таким образом, в начале 1919 г. левый фланг антибольшевистского лагеря прекратил свое существование.

После установления колчаковской диктатуры события развивались следующим образом. Комучевский Совет потребовал немедленного восстановления Директории. Он планировал на 2 декабря в Уфе совещание областных правительств и других организаций, принимавших участие в УГС с целью образования «федерации областей освобожденных территорий для совместной активной защиты народовластия»<sup>21</sup>. Телеграмма с осуждением переворота была послана Советом и Башкирскому правительству в Баймак. В случае отказа от восстановления Директории Совет угрожал принять «меры для подавления мятежа»<sup>22</sup>. Совет попытался организовать и вооруженное сопротивление перевороту, рассчитывая на части Народной Армии Комуча, чехословаков и башкирские войска.

Башкирское правительство также восприняло переворот отрицательно. Член правительства Адигамов заявил, что последнее не признает правительства, нарушающего уфимские соглашения и призвал к единству действий с «русской демократией», ибо без ее помощи башкиры и киргизы «не могут добыть себе свободу»<sup>23</sup>. Вскоре после переворота во время телефонных переговоров с Колчаком А. Валидов заявил, что «башкирский народ и его военные силы, руководимые правительством, будут сохранять во всех случаях принцип строгой коалиции и будут бороться со всякой политической авантюрой и со всякими стремлениями к диктатуре, добываясь лишь скорейшего созыва Учредительного собрания, установления в стране правопорядка на основе соблюдения принципа строгой коалиции народов и классов»<sup>24</sup>.

Часть национальных лидеров оказалась по другую сторону баррикад. Вполне закономерным представляется и активное участие Курбангалиевых в гражданской войне на стороне колчаковцев. Собрание башкир Давлетбаевской волости Челябинского уезда, находившейся под влиянием Курбангалиевых, приняло проколчаковскую резолюцию, ибо «беспартийная твердая власть и передача таковой Верховному правителю в данный момент развала является единственным спасением Родины от внешних и внутренних врагов»<sup>25</sup>. 9 января 1919 г. М. Г. Курбангалиев и его сторонники, уполномоченные ряда башкирских волостей Челябинского уезда И. Гадельшин, С. Ахмеджанов и Ш. Фахрисламов прибыли в Омск и передали письмо Правительству Колчака. В письме содержалось осуждение предполагаемого соглашения между Башкирским правительством и большевиками и

сообщалось, что башкиры Давлетбаевской волости постановили «оторваться от Башкурдистана и территориально присоединиться к Сибири, так как всякие социалистические болтовни нам, беспартийным, чужды»<sup>26</sup>. 15 февраля 1919 г. Колчак пообещал пришедшим к нему на прием Курбангалиевым и их сторонникам «свою поддержку в удовлетворении башкирских нужд, включая даже самоопределение по административным делам с устройством самоуправления башкир вроде казачества»<sup>27</sup>. В сентябре в Омске сторонниками Курбангалеевых был поднят вопрос о предоставлении башкирам казачьего самоуправления. Однако, несмотря на поддержку этой идеи среди части генералитета и правительства, воплотить её в жизнь было невозможно: фронт стремительно приближался к Омску. На созванном 14 июня 1920 г. совещании лидеров башкирского белого движения башкиры, оказавшиеся в Сибири и на Дальнем Востоке, были объявлены на казачьем положении. Для управления башкирами было создано Военно-национальное управление (ВНУ). Председателем ВНУ был избран М. Г. Курбангалиев, а начальником штаба - его ближайший сподвижник Г. Таган. В ноябре 1920 г. Курбангалиев распустил ВНУ и выехал в Японию<sup>28</sup>.

Левые силы попытались нанести удар по Дутову, занявшему проколчаковскую позицию. В телефонном разговоре он заверил Колчака, что «свято исполнит» все его приказания, и попросил директив<sup>29</sup>. 6 и 25 ноября Валидов в ходе поездки на Актюбинский фронт вел переговоры «по усилению борьбы против Дутова» с сочувствующими эсерам командующим фронтом полковником Махиным и атаманом Уральского казачества Каргиным. В результате, как пишет Валидов, было решено «создать объединенное правительство»<sup>30</sup>. Проведение этой акции было возложено на нескольких командиров башкирских полков. Они должны были разоружить казачьи части, захватить ряд стратегических объектов и освободить из тюрем эсеров и других учредителей. Однако Дутову удалось узнать о заговоре от своего осведомителя и принять контрмеры<sup>31</sup>. Согласно воспоминаниям Бикбова, сторонник Дутова генерал Акулинин вывел 4-й хорошо вооруженный башкирский полк из Оренбурга. Поэтому заговорщикам пришлось выступить раньше намеченного срока. Башкирские части вступили в перестрелку с казаками и заняли ряд зданий. Тем не менее в штабах и на квартирах никого не было, ибо Дутов и его командование выехали из Оренбурга под прикрытие верных частей. Кроме того, Махин отказался идти на кровопролитие<sup>32</sup>.

После оренбургских событий начала декабря 1918 г. разрыв Правительства Башкирии с Колчаком и Дутовым стал неизбежен. Колчаком был издан приказ о предании Валидова военно-полевому суду. Башкирское правительство было вынуждено выехать из Оренбурга в Таналыково- Баймак. С конца января оно находилось в с. Темясово<sup>33</sup>.

На наш взгляд, лидеры национальных движений делали свой выбор, главным образом, в зависимости от тяготения к той или иной общероссийской группировке. В основе российской гражданской войны лежали не межнациональные и религиозные конфликты, не противостояние между центром и регионами или между федералистами и унитаристами. Это был конфликт за верховную власть между общероссийскими политическими группировками, между левыми радикалами и умеренными. Расстановка сил среди национальных движений ничем принципиально не отличалась от расстановки сил в общероссийском масштабе. Татарские эсеры, члены Башкирского правительства и просоциалистическая часть правительства Алаш-Орды оказались в одном лагере с большевиками иных национальностей, несмотря на все трения как с последними, так и между собой. В то же время А. Букейханов, сторонник национально-территориальной казахской автономии, но более правый, как и более правые татарские и башкирские деятели, в общероссийском лагере правых. Таким образом, национальные лидеры левосоциалистических взглядов (как и эсеры) в решающий момент сделали выбор в пользу большевиков, а более правые (как и кадеты) - в пользу Колчака.

- <sup>1</sup> Касимов С. Ф. Автономия Башкортостана: становление национальной государственности башкирского народа( 1917-1925 гг.). Уфа, 1997. С. 97-98.
- <sup>2</sup> Народное дело(Уфа). 1918. 16 августа.
- <sup>3</sup> Валиди А. З. Воспоминания. Уфа, 1994. Кн. 1. С. 252.
- <sup>4</sup> Волков Е. В. Судьба колчаковского генерала. Страницы жизни М. В. Ханжина. Екатеринбург, 1999. С. 122.
- <sup>5</sup> 18 февраля 1919 г. С. 10, 12.
- <sup>6</sup> Вестник комитета членов Всероссийского Учредительного собрания. 1918. 25 августа.
- <sup>7</sup> ЦГИА РБ. Ф. Р-987. Оп.1. Д. 1. Л. 71-73, 78-79, 90.
- <sup>8</sup> Там же. . Л. 90.
- <sup>9</sup> ГАРФ. Ф. 192. Оп. 1. Д. 22. Л. 16.
- <sup>10</sup> Волков Е. В. Указ. соч. С. 122.
- <sup>11</sup> Боффа Дж. История Советского Союза в двух томах. От революции и до второй мировой войны. Ленин и Сталин(1917-1941). М., 1990. С. 173.
- <sup>12</sup> Кульшарипов М. М. Башкирское национальное движение(1917-1921 гг.) Уфа, 2000. Указ. соч. С. 191.
- <sup>13</sup> ЦГИА РБ. Ф. Р-987. Оп. 1. Д. 1. Л. 131.
- <sup>14</sup> Кульшарипов М. М. Указ. соч. С. 191-192.
- <sup>15</sup> Народ (Уфа). 1918. 28 ноября.
- <sup>16</sup> Касимов С.Ф. Указ. Соч. С. 110.
- <sup>17</sup> Советская Башкирия. 1994. 23 марта.
- <sup>18</sup> Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999. С. 109-110. Указ. соч. С. 111-112.
- <sup>19</sup> Юлдашбаев Б. Х. Новейшая история Башкортостана. Уфа, 1995. С. 100, 101.
- <sup>20</sup> Таган Г. Башкиры в Забайкалье // Ватандаш.1997. №8. С. 46-47, 75-77, 118-123, 148-149.
- <sup>21</sup> ЦГИА РБ. Ф. Р-987. Оп. 1. Д. 1. Л. 251; Д. 34. Л. 6.
- <sup>22</sup> Валиди А. З. Указ. соч. С. 273-274.
- <sup>23</sup> Кульшарипов М. М. Указ. соч. С. 193.
- <sup>24</sup> ЦГАОО РБ, Ф. П-1832. Оп. 4. Д. 399. Л. 66.
- <sup>25</sup> Касимов С. Ф. Указ. соч. С. 113.

УДК: 314.045

Г.М.Тохметова  
(г.Павлодар, Республика Казахстан)

## ДЕПОРТАЦИЯ РЕПРЕССИРОВАННЫХ НАРОДОВ В ПАВЛОДАРСКУЮ ОБЛАСТЬ КАЗАХСТАНА

Известно, что в 30-50-е годы XX века депортации подвергались представители более сорока народов СССР, покинули места своего исконного проживания около 3,5 млн. человек. Значительная часть из переселенцев погибла.

Проследим по годам процесс выселения:

корейцы - 1935, августе 1937 г. с Дальнего Востока, курды - ноябрь 1937, в ноябре 1944 г. из Азербайджана, Армении, Грузии, немцы - 28 августа 1941 г. из Поволжья и других районов СССР, карачаевцы - 2 ноября 1943 г. из Карачаевской автономной области, калмыки - 28 декабря 1943 года из Калмыцкой АССР, ингуши - 23 февраля 1944 г. из Чечено-Ингушской АССР, балкарцы - 8 марта 1944 г. из Кабардино-Балкарской АССР, крымские татары - 18 мая 1944 года из Крымской АССР, месхетинские турки - 14 ноября 1944 года из Грузии, хемшиды в ноябре 1944 года из Грузии, греки - 27 июня 1944 года из Крыма в июне 1949 из Грузии и другие народы [1].

Депортация народов заранее была продумана до мельчайших подробностей: сколько эшелонов будет предоставлено, где намечалась погрузка, где должны были останавливаться на отдых и конечные пункты прибытия. Одним из таких пунктов по приему

спецпереселенцев в Казахстане была Павлодарская область [2].

Здесь к приему спецпереселенцев готовились основательно. Например, для размещения прибывающих спецпереселенцев в Павлодарскую область в количестве 10080 семей (50400 человек) решено было разверстать по следующим районам: Баянаульский, Бескарагайский, Иртышский, Кагановичевский, Куйбышевский, Лозовский, Лебяженский, Майский, М.Горьковский, Павлодарский, Урлютюпский и Цюрупинский. До прибытия эшелонов был проведен ряд мероприятий: определены районы расселения и количество семейств для каждого района, приняты решения о порядке расселения и распределение по колхозам, совхозам и пром. предприятиям области [3].

Разгрузку прибывающего контингента спецпереселенцев в Павлодарскую область планировалось произвести через следующие железнодорожные станции:

1. Семипалатинск – Турксиб ж-д . Бескарагайский р-н –	4000 человек
2. Купино – Омск ж-д. Урлютюпский район -	3270 человек
3. Бурлы - Омск ж-д. Лозовский район -	1805 человек
4. Тускала - Омск ж-д Лозовский район	3145 человек
5. Щербакты, Цюрупинский район -	6000 человек
6. Кургамыс, Цюрупинский район -	2250 человек
7. Павлодар, Цюрупинский район -	29825 человек

Важным вопросом, требовавшим срочного решения, была работа по изысканию и ремонту жилищной площади для прибывающих спец. переселенцев, а также организация питания и промежуточных пунктов отдыха по пути следования от станции разгрузки до мест поселения.

Для временного размещения в городе Павлодаре прибывающему спецконтингенту отводились нижеследующие помещения:

1. Клуб водников (Затон) вместимостью	1000 человек
2. Железнодорожный вокзал вместимостью	500 человек
3. Бараки 8 стройучастка вместимостью	500 человек
4. Призывной пункт горвоенкомата вместимостью	1000 человек
5. Клуб завода «Октябрь» вместимостью	500 человек [4].

Наиболее тяжелым вопросом в проведении предстоящей операции находился недостаток автомашин и гужевого транспорта. Алгоритм транспортировки был очень прост: со станций в районы области на автотранспорте, внутри района - гужевым транспортом и тракторами, об этом свидетельствуют архивные данные [2].

Для транспортировки со станции Павлодар в районы области намечено привлечь автотранспорт: Совхозтранса-10 машин «ЗИС», Союзаготтранс-20 машин «ЗИС», Автоуправление 3 машины «ЗИС» и 2 машины «ГАЗ», Городские организации- 2 машины «ЗИС» и 8 машин «ГАЗ». Итого: 35 машин «ЗИС» и 10 машин «ГАЗ»

Во всех районах был взят на учет весь транспорт. Каждому колхозу, совхозу, предприятию было дано задание, какое количество гужевого транспорта, автомашин, тракторов должно быть подготовлено и подано к эшелонам для переброски переселенцев.

В плане четко установлен порядок транспортировки спец переселенцев в районы:

1. Урлютюпский район принимает спецпереселенцев со станции Купино Омской ж-д и развозит внутри района гужевым транспортом и тракторами

2. М-Горьковский район принимает со станции Павлодар с расчетом доставки до с. Качир автотранспортом, внутри района гужевым транспортом и тракторами.

3. Иртышский район принимает со станции Павлодар с расчетом доставки до с. Иртышское автотранспортом, внутри района гужевым транспортом и тракторами.

4. Куйбышевский район принимает со станции Павлодар с расчетом доставки до с. Качир автотранспортом в количестве 1200 человек и 800 человек района гужевым транспортом. Внутри района использует гужевой транспорт.

5. Кагановичевский район принимает со станции Павлодар гужевым транспортом,

на нем же и развозит внутри района

6. Майский район принимает со станции Павлодар с расчетом доставки до ст. Лебяжье автотранспортом и внутри своего района развозит гужевым транспортом и тракторами.

7. Баян-Аульский район принимает со станции Павлодар с доставкой автотранспортом до пос. Майкаин и внутри района развозит гужевым транспортом.

8. Лебяженский район принимает со ст. Павлодар с доставкой до с. Лебяжье автотранспортом, внутри района развозит гужевым транспортом и тракторами.

9. Бескарагайский район принимает со ст. Семипалатинск с доставкой до с. Канонерка гужевым и автотранспортом района.

10. Цюрупинский район принимает со станции Щербакты 8000 человек и со ст. Кургамыс 2250 человек, развозит внутри района гужевым транспортом и тракторами.

11. Лозовский район принимает со ст. Бурлы 1605 человек транспортом и тракторами.

12. Павлодарский район принимает со ст. Павлодар и развозит внутри района гужевым транспортом и тракторами.

В мероприятиях указано: “Организовать пункты питания для принимаемого контингента на ст. Семипалатинск Транссибирской железной дороги с обеспечением 4000 чел, станция Купино Омской железной дороги с обеспечением 3270 человек, станция Бурлы с обеспечением 1605 человек, станция Тускалы с обеспечением 3145 человек., станция Щербакты Омской железной дороги с обеспечением 6000 человек, станция Кургамыс с обеспечением 2250 человек., станция Павлодар с обеспечением 20825 человек”

Далее написано неразборчиво, возможны варианты - 23825 человек [6].

На перевалочных пунктах ст. Каширы, Лебяжье, Майкалы были организованы пункты питания, кроме того, руководители районов обязывались к организации ночевки и пунктов питания по пути следования переселенцев внутри района.

К приему эшелонов мобилизовали медперсонал, который должен был осматривать состояние прибывших переселенцев на выявление заболеваний и изоляции больных.

В феврале 1944 г. чеченцы и ингуши были депортированы в Казахстан и Среднюю Азию. В апреле был подписан закон Верховного совета РСФСР «Об упразднении Чечено-Ингушской АССР и о преобразовании в Крымскую область». Для высылки было определено 20 территориально – административных единиц, из них почти половина в Казахстане: Актюбинская, Кзыл-Ординская, Кустанайская, Павлодарская, Северо-Казахстанская области.

По данным НКВД Казахской ССР, по состоянию на 1 января 1945 года в республике числилось чеченцев и ингушей 360404 человек (88513 семей), которые были расселены по всем областям Казахстана [7].

Из архивных документов Павлодарской области.

6 апреля 1945г. Секретно.

«Докладная записка начальника Павлодарского облэвакопереселенотдела Ломакина Н. председателю павлодарского облисполкома Керимбаеву Д. и секретарю Павлодарского обкома КП(б) Ивандаеву И.В. о хозяйственном устройстве спецпереселенцев с Северного Кавказа по состоянию на 1 апреля 1945» [8].

В Павлодарскую область в марте 1944 года прибыло спецпереселенцев с Северного Кавказа: 8651 семья – 41773 человека, из них чеченцев 4208 семей – 19757 человек, ингушей 3788 семей – 19430 человек, балкарцев 655 семей- 2586 человек.

На 1 апреля 1945 года числилось всего спецпереселенцев с Северного Кавказа 8508 семей - 34830 человек, уменьшение состоит в следующем:

а) выезд в другие области и республики на соединение со своими семьями – 3504 человека;

б) умерших по 1 января 1945 года - 3439 человек (официальная справка органов НКВД о смертности)

Прибывшие спец переселенцы были размещены по районам - в колхозах, совхозах и на промышленных предприятиях Павлодарской области.

### Литература

1. Кульбаев Т.С. Сталин: «Депортировать в Казахстан...» - Фемида, 2001, №10
2. ГАПО Ф. 646, Оп. 1, Д. 245, Л 2.
3. А.Гунашев «Это не возможно забыть» (из истории депортации чеченского народа): История Казахстана в школе и вузах 2002 №2
4. Кульбаев. Т.С. Трагическая история. Фактор: Юридическая газета, 2004.
5. .В.Д.Болтина, Н.В.Маркунене, Т.Е.Покидаева, Л.В.Шевелева Павлодарцы в годы Великой Отечественной. 1941-1945 - Павлодар., 2005.
6. ГАПО.Ф.646. Оп.1.Д.213.Л.177.
7. М.Ч.Калыбекова. Из истории депортации чеченского и ингушского народов в Казахстан в годы Великой отечественной войны: Вестник Каз.НУ - 2004. №4 (35).
8. ГАПО.Ф.646.Оп1.Д.252. С.141.

УДК: 316.334

М.Н. Игалиев  
(г.Астана, Республика Казахстан)

## СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ ТРАНСПОРТНОЙ ПОЛИТИКИ ЕВРАЗИЙСКОГО ЭКОНОМИЧЕСКОГО СООБЩЕСТВА

Развитие транспортного блока является одним из ключевых направлений работы Евразийского экономического сообщества. Перевозки пассажиров и грузов внутри и между странами ЕврАзЭС и третьими странами, осуществляются по 111 тысяч км. железных и 890 тысяч км. автомобильных дорог, 110 тысяч км. внутренних водных путей, через 98 международных аэропортов.

Основой для сотрудничества стало вступившее в силу в апреле 2001 года Соглашения о формировании Транспортного союза. Целями его является совместное использование транспортной инфраструктуры, проведение политики по ее реконструкции и развитию, принятие нормативно-правовых актов, обеспечивающих беспрепятственное передвижение между странами Сообщества и транзитов по их территориям.

При этом главной задачей является формирование Единого транспортного пространства Евразийского экономического сообщества (ЕТП). Как известно, в объемы перевозок пассажиров и грузов между странами Содружества за 90-е гг. прошлого столетия значительно упали, в среднем в 2-3 раза по сравнению с 1991 годом, а по отдельным видам транспорта – более чем в 10 раз [1].

Формирование Транспортного союза имеет большое значение для всего ЕврАзЭС как транзитного пространства, которое по своему географическому положению располагается в центре Евразии и стратегически является мостом для расширения экономических связей между Европой и Азией. Одним из вариантов решения данного вопроса является формирование и развитие международных транспортных коридоров, связывающих европейские и азиатские транспортные сети.

Основные наземные транспортные маршруты, соединяющие государства Азиатско-Тихоокеанского региона с Западной Европой, проходят по территории ЕврАзЭС. Это, прежде всего, Транссибирская магистраль и новая Трансазиатская железнодорожная магистраль, которая на территории Казахстана разделяется на три самостоятельных коридора: «Северный» в направлении России и стран Восточной Европы, «Центральный» по маршрутам ТРАСЕКА и «Южный» в направлении Ирана и Турции, а далее – в страны Ближнего Востока и Западной Европы.

Формирующийся транспортный коридор Север – Юг соединяет Восточную Европу

по странам Центральной и Южной Азии, Ближнего Востока по различным направлениям. Соединение Транссиба и Трансазиатской железнодорожной магистрали образовали новые коридоры, в том числе коридор Ближний Восток – Сибирь, грузоперевозки по которому уже могут осуществляться между Уралом, Западной Сибирью России, Ираном и Турцией.

Определенный интерес в рамках формируемого Транспортного союза представляет развитие в восточном направлении Второго Критского транспортного коридора протяженностью 1830 км., проходящего по территориям Германии, Польши, Белоруссии и России. С его развитием Казахстан и Россия могут предложить перевозки в первую очередь в направлении КНР – Западная Европа.

В этом плане был организован пробный пропуск контейнерного поезда по маршруту Китай – Казахстан – Россия – Белоруссия – Польша – Германия, открывающий возможность практического осуществления регулярного движения контейнерных поездов по этому маршруту. Прорабатывается вопрос об организации пропуска ускоренных контейнерных поездов по маршрутам Урумчи – Брест, Урумчи – Москва и Урумчи – Новороссийск.

Учитывая быстрые темпы экономического развития стран Юго-Восточной Азии, особенно Китая и Южной Кореи, продолжение Критских коридоров на Восток является экономически целесообразным как для европейских, так и для азиатских государств. Намечившаяся тенденция уверенного производства в странах Содружества и выхода их продукции на мировые рынки наглядна видна на объемах экспортно-импортных и транзитных перевозок, увеличивающихся ежегодно [2].

Белорусь, Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан и Узбекистан не имеющие доступ к открытому морю, тяготеют к российским морским портам для выхода на мировые рынки. Однако отсутствие единой нормативно-правовой базы, обеспечивающий свободный доступ этих стран к нефтеналивным и грузовым терминалам, является серьезным препятствием для их эффективного использования. Всего объем перевозок грузов государств-членов ЕврАзЭС в третьи страны через морские порты России в 2005 году составил 10 млн. тонн.

В результате проводимой работы часть барьеров, имевших место в 2005-2006 годы, были сняты. Вместе с тем еще сохраняются барьеры, приводящие к длительным простоям транспортных средств на пограничных пунктах перехода, а также разногласия в позициях сторон по идентификации административных, таможенных, визовых и технологических барьеров.

Среди наиболее существенных недостатков, имеющих место, нужно выделить диспропорции в развитии транспорта в отдельных странах ЕврАзЭС, а также в их эксплуатационной деятельности. Требуют улучшения экономические и качественные показатели перевозок, в том числе показатели скорости, безопасности и экологичности. Недостаточен уровень сервисного обслуживания.

Одной из общих проблем развития транспортных комплексов стран Содружества является высокий износ значительной части объектов транспортной инфраструктуры, а также старение подвижного состава всех видов транспорта. Значительная часть парка подвижного состава не соответствует в настоящее время предъявляемым на международном уровне экологическим и эксплуатационным требованиям, что ограничивает поставщиков транспортных услуг стран ЕврАзЭС при осуществлении ими международных перевозок пассажиров и грузов.

В сфере осуществления перевозок пассажиров и грузов между странами Сообщества продолжают сохраняться барьеры по доступу на рынок перевозок. Недостаточно используются имеющийся транспортный потенциал и выгодное географическое положение государств ЕврАзЭС для развития экспорта транспортных услуг. Требуется решения проблема подготовки и повышения уровня квалификации кадров для транспорта государств.

Одной из масштабных задач, которые стоят перед организацией - это формирование Единого транспортного пространства и Общего рынка транспортных услуг. Важную роль здесь должно сыграть законодательное и нормативное правовое регулирование.

Центральный вопрос для стран ЕврАзЭС – установление стимулирующих развитие торговли единых преференциальных тарифов на транспорта, в первую очередь железнодорожном.

Другим узким местом принятых соглашений стал их относительно узкий охват. В основном они затрагивают сферу автомобильного транспорта. Остаются несогласованными многие технологические, тарифные, налоговые и иные вопросы межгосударственных сообщений. Также необходимо унифицировать режимы двусторонних перевозок пассажиров и грузов, что устранит существующие барьеры в сфере доступа перевозчиков к рынку [3].

Важнейшим направлением совершенствования законодательных и нормативных правовых актов в сообществе в области транспорта является их гармонизация с многосторонними соглашениями и конвенциями, принятыми в рамках международных организаций, в первую очередь, Европейской Экономической Комиссией ООН.

В октябре 2007 года принято решение о присоединении государств-членов ЕврАзЭС в течение 2007-2008 годов к международным договорам и конвенциям в области транспорта и коммуникации. Указанные соглашения и конвенции можно условно разделить на пять групп.

*Первая группа: соглашения и конвенции в области безопасности движения, защиты окружающей среды, внедрения прогрессивных технологий.* Среднегодовой эффект от развития на территории государств-членов ЕврАзЭС сетей автомобильных дорог с их последующей стыковкой с азиатской сетью может составить свыше 100 млн. долл. Сокращается средняя продолжительность доставки пассажиров и грузов к месту назначения в 1,2-2 раза, уменьшается экологический ущерб, наносимый атмосфере в результате загрязнения с 78% до 58%, снижается аварийность на 30-35%.

*Вторая группа: соглашения в области режима труда и отдыха водителей.* Устанавливаются единые требования к режиму труда и отдыха. Эффект от присоединения – снижение аварийности на 10-15% и повышение производительности труда водителей на 25-30%.

*Третья группа: конвенции о правовом обеспечении перевозки грузов.* Эти документы регулируют правовые взаимоотношения сторон при международных автомобильных перевозках грузов. Эффект от присоединения – сокращение сроков доставки грузов на 15-20%.

*Четвертая группа: конвенции, обеспечивающие улучшение условий пересечения границы.* Присоединение к этим конвенциям упрощает таможенные процедуры и улучшает условия международных перевозок. Эффект от присоединения – сокращение простоев автомобилей при международных перевозках на пограничных переходах на 10-15%.

*Пятая группа: соглашения, обеспечивающие перевозку опасных и скоропортящихся грузов.* Эффект от присоединения: снижение вероятности возникновения чрезвычайных ситуаций на 30-35%, сокращения уровня вреда окружающей среде, жизни и здоровью людей на 25-40%, сокращения потерь при перевозке.

Присоединение к международным конвенциям и соглашениям в области транспорта и коммуникаций является важным шагом на пути гармонизации технических и технологических норм, действующих в государствах-членах ЕврАзЭС, с европейскими стандартами [4].

Более подробно остановимся на Стратегии формирования единого транспортного пространства. Целью ЕТП является создание условий, обеспечивающих предоставление транспортных услуг для перемещения пассажиров, грузов и транспортных средств на всей территории Сообщества на основании обеспечения единства транспортных систем и процессов [5].

Формирование ЕТП предполагает решение следующих основных задач:

1) гармонизация нормативного правового регулирования транспортной деятельности, унификацию технических стандартов, соглашений и конвенций в области транспорта,

принятых на международном уровне;

2) устранение дискриминации поставщиков транспортных услуг при осуществлении перевозок, а также предоставления национального режима при учреждении транспортных компаний на всей территории ЕТП;

3) обеспечение свободного транзита пассажиров и грузов, эффективное использование транзитно-транспортного потенциала государств Сообщества;

4) переход к многосторонним соглашениям Сообщества о воздушном сообщении, международном автомобильном сообщении, судоходстве и др.;

5) использование положительного опыта интеграции транспортных систем в рамках СНГ, особенно в области железнодорожного транспорта;

6) создание в рамках Сообщества механизмов консультаций для согласования внешнеэкономической политики в области транспорта;

7) техническое перевооружение транспортных систем в целях улучшения транспортного потенциала стран ЕврАзЭС, а также обеспечения безопасности перевозок и охраны окружающей среды;

8) унификация принципов формирования тарифной политики и условий налогообложения транспортных средств и услуг;

9) унификация условий обязательного страхования гражданско-правовой ответственности перевозчиков;

10) обеспечение свободного доступа профессиональной рабочей силы к рынку транспортных услуг и совместная подготовка кадров;

11) проведение единой политики в области транспортной безопасности и снижения вредного воздействия транспорта на окружающую среду [6].

Объем взаимного внешнеторгового оборота стран ЕврАзЭС увеличился в 2001-2005 гг. в 2 раза и превысил 30 млрд. долл. Общий грузооборот между странами (кроме газопроводного) в 2005 году достиг 235 млн. т. (в 2000 году - 120 млн. т.). В морских портах России и Казахстана объем перевалки грузов превысил 385 млн. т. (в 2000 году - 187 млн. т.). Транзитные перевозки при обеспечении как взаимных связей стран ЕврАзЭС, так и их связей с третьими странами превысили 117 млн. т. (в 2000 году - 50 млн. т.).

Транспортные системы стран ЕврАзЭС слабо участвуют в обеспечении евразийского транзита: их объем не превышает 2 млн. т. (в 2000 году - 1 млн. т.), в том числе в сообщении между странами Восточной, Юго-Восточной Азии и Европы - 800 тыс. т. В 2006 году совокупный транзитный потенциал ЕврАзЭС оценен в 230 млн. т., а фактическое его использование составило 50%. К 2020 году совокупный транзитный потенциал возрастет до 430 млн. т.

Объемы перевозок грузов могут вырасти к 2020 году в 1,87 раза и достичь 490 млн. т., а объемы перевозок пассажиров - в 1,9 раза. В настоящее время в Сообществе де-факто функционирует общее железнодорожное и воздушное пространство.

Формирование ЕТП потребует улучшения состояния транспортной инфраструктуры, совершенствование параметров подвижного состава. Сегодня усилия стран Сообщества направлены на снятие инфраструктурных, технических, административных, трансграничных, фискальных барьеров [7].

В качестве приоритетов формирования ЕТП, на которые будет сосредоточено государственное финансирование, предлагается определить:

- создание общего рынка транспортных услуг;
- создание единой транспортной системы;
- реализация транзитного потенциала ЕврАзЭС;
- развитие системы логистических центров [8].

Более подробно остановимся на реализации транзитного потенциала ЕврАзЭС. Внешнеторговый грузооборот морских портов России и Казахстана составит к 2020 года 730 млн. т. Прогнозируется рост перевозок грузов взаимного транзита. В целом совокупный объем транзитных перевозок может быть увеличен до 316 млн. т. при уровне использования транзитного потенциала на 85%. При этом предполагается увеличение

транзита третьих стран на территории Сообщества с 2 млн. т. до 16 млн. т.

При этом транзитный потенциал Казахстана должен увеличиться с 36 до 100 млн. т.; в России - с 80 до 150 млн. т.; Беларусь сохранит существующий транзитный потенциал (50 млн. т.); Узбекистан - с 6 до 10 млн. т.; Таджикистан - с 180 до 240 тыс. т.

Развитие инфраструктуры и транзитного потенциала в период до 2020 г. будет сосредоточено на следующих основных транспортных направлениях:

- формирование и развитие евроазиатского коридора «Китай – Казахстан – Россия – Беларусь – Европа»;
- развитие «Северо-Западного» направления (Центральная Азия – Россия – порты Балтийского региона, евразийский коридор «Север-Юг»);
- развитие «Юго-Западного» направления (Центральная Азия – Россия – порты России и Украины/государства Восточной Европы);
- развитие «Восточного» коридора (Центральная Азия/Беларусь – Россия – порты Приморского края – страны АТР).

Наряду с развитием транспортной инфраструктуры на территории стран ЕврАзЭС будет создана транспортно-логистическая система. На первом этапе (до 2012 года) транспортно-логистические центры в Казахстане будут созданы в Алматы, Астане, Актау, на пограничном пункте пропуска Достык; в остальных странах ЕврАзЭС – 17 центр.

На втором этапе (до 2020 года) в Казахстане будут созданы в Уральске, Актобе, Семипалатинске, Кызылорде, Таразе, Шымкенте и на пограничных пунктах пропуска Хоргос, Таскала, Бахты; в остальных странах ЕврАзЭС – 31 центр.

Общий объем инвестиций на создание транспортно-логистической системы на территории государств-членов ЕврАзЭС до 2020 года оценивается в 12,5 млрд. долл. с финансированием из внебюджетных источников.

Формирование ЕТП должно осуществляться поэтапно с учетом особенностей процесса интеграции в рамках Единого экономического пространства и Таможенного союза ЕврАзЭС и уровня экономического развития отдельных государств-членов Сообщества.

На первом этапе (2007-2010 гг.) – предполагается гармонизировать законодательную и нормативную правовую базу государств-членов ЕврАзЭС в части, затрагивающий транспорт. Планируется завершить процесс присоединения к важнейшим международным соглашениям и конвенциям.

Второй этап (2010-2015 гг.) – формирование ЕТП увязывается с процессом горизонтальной интеграции с рамках ЕврАзЭС и формированием в полном объеме Таможенного Союза и Единого экономического пространства. Двусторонние межправительственные соглашения в области транспорта будут заменены многосторонними соглашениями ЕврАзЭС.

На третьем этапе (2015-2020 гг.) – завершается формирование Единого транспортного пространства ЕврАзЭС с созданием общего рынка транспортных услуг и единой транспортной системы [9].

Общим направлением деятельности на всех этапах формирования ЕТП будет выработка согласованных действий по развитию транспортной, логистической, телекоммуникационной и навигационной инфраструктуры, парков транспортных средств и других услуг, а также транзитного потенциала стран ЕврАзЭС.

От формирования ЕТП ожидается следующие результаты:

- свободное перемещение граждан создаст стимулы для укрепления нарушенных социальных связей и развития туризма;
- упрощенный процесс товародвижения между государствами ЕврАзЭС и транзита по их территории повысит скорость транспортирования и снижение транспортной составляющей в цене товара на 4-5%;
- себестоимость перевозок грузов и пассажирооборота в межгосударственном сообщении снизится на 13-15%;
- повысится уровень интеграции транспортных комплексов стран ЕврАзЭС в

мировую транспортную систему, будут созданы предпосылки для обеспечения евроазиатских транспортных связей и роста транспортных услуг государствами Сообщества не менее 15%;

- увеличится транспортная доступность для развития регионов, повышение не менее чем на 20% круглогодичную обеспеченность населения различными видами сообщения и транспортных услуг мирового уровня;

- ожидаемые условия функционирования и развития транспортных предприятий расширит их грузоподъемность и рентабельность;

- общеэкономический эффект от улучшения транспортных связей, снижения стоимости транспортных услуг и повышения их качества составит не менее 10% для каждого государства-члена Содружества;

- конкурентоспособность транспортных систем Сообщества за счет проведения согласованной внешнеэкономической политики в области транспорта, повысится в среднем на 25%;

- транзитный потенциал будет использоваться полностью, резервированием не более 15% в среднем по странам Сообщества;

- в создании транспортно-логистической системы Сообщества предполагается вложить не менее 12 млрд. долл.;

- реализация инвестиционных проектов позволит создать не менее 100 тыс. новых рабочих мест;

- подвижность населения вырастет не менее чем на 30%;

- грузоемкость ВВП снизится на 5-8%;

- скорость грузового сообщения возрастет на 10-15%, а по международным транспортным коридорам на 25%;

- показатель числа погибших в транспортных происшествиях и чрезвычайных ситуациях снизится на 35%;

- доля транспорта в загрязнении окружающей среды снизится в полтора раза.

Для обеспечения целостности и устойчивости Сообщества от разрушающих воздействий (чрезвычайных ситуаций различного происхождения) страны ЕврАзЭС должны поддерживать развитие и работу транспортных систем на уровне, обеспечивающем выполнение следующих требований:

- удовлетворение жизненных потребностей населения, экономики и вооруженных сил в перевозках при любых условиях;

- сохранение и укрепление экономического единства государств-членов ЕврАзЭС путем развития транспортно-экономических связей между ними;

- уменьшение зависимости транспорта государств-членов ЕврАзЭС от поставок технических средств из стран, не входящих в Сообщество, и необходимости использования транспортной инфраструктуры последних;

- защиту интересов перевозчиков государств Сообщества на мировом рынке транспортных услуг.

Решения органов ЕврАзЭС, а также принятая законодательная и нормативная правовая база Сообщества в области транспорта, разработанная с участием Совета по транспортной политике ЕврАзЭС, будет иметь верховенство над соответствующими решениями национальных органов.

Положения Концепции будут также реализовываться через принятие концепций, целевых программ и отдельных проектов, связанных с важнейшими аспектами развития транспорта, в т.ч. с международными коридорами [10].

Документ содержит установки общего характера, вытекающие из закономерностей развития транспортных систем и анализа состояния транспортной отрасли в государствах-членах ЕврАзЭС, а также конкретизацию этих установок, учитывающую особенности каждого из государств-членов ЕврАзЭС [11].

1. ЕВРАЗЭС, М., 2005, С. 118.
2. ЕВРАЗЭС. – М., 2005. - С. 124.
3. <http://www.natrans.ru/news-text.asp?newsnum=54>
4. Информация о международных конвенциях и договорах в области транспорта и коммуникаций // Решение Межгоссовета ЕврАзЭС № 349 от 6 октября 2007 года «О присоединении государств-членов ЕврАзЭС в течение 2007-2008 годов к международным договорам и конвенциям в области транспорта и коммуникации».
5. Попова Е. О транспортной политике ЕврАзЭС, Гудок, № 153, 30.08.2007.
6. Концепция формирования Единого транспортного пространства Евразийского экономического сообщества, М., 2007, С. 5.
7. Там же, С. 9-10.
8. Там же, С. 10-22.
9. Там же, С. 20-23.
10. Там же, С. 27-29.
11. [http://www.mintrans.ru/prensa/Novosty\\_070426\\_1.htm](http://www.mintrans.ru/prensa/Novosty_070426_1.htm)

УДК: 316.37

Г.К Искакова.  
(г. Семей, Республика Казахстан)

## СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ ПОЛИТИКИ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА

В условиях глобализации современного мира права человека как политическая ценность все больше проявляют свой универсальный, общечеловеческий смысл. Формирующийся в результате сближения государств и народов мир характеризуется, с одной стороны, все большей цельностью и культурным многообразием, с другой - ростом конфликтов. Отдельные государства предпринимают попытки вернуться к традиционной культуре, привычному устойчивому самовосприятию, приводящие к обострению противоречий между универсальным характером глобальной цивилизации и ее культурной ориентацией.

Проявление этого противоречия - достаточно напряженная ситуация, которая возникла между универсализмом прав человека и культурными особенностями различных народов и обществ. Сторонники либеральной концепции прав человека, говоря об определенных универсальных принципах и нормах относят к важнейшим фундаментальным принципам прав человека принцип универсальности, предполагающий и различие. Действительно, нечто «универсальное» (общее, всеобщее) в правах человека как реальное объективное явление, как реальный объективный процесс, по мнению Л. Евменова, не существует вне универсального (особенного или единичного) [1, с.29]. В целом международно-правовые акты, хотя и носят общедемократический характер, содержат различные по политическому и социально-экономическому содержанию формулировки. Провозглашенные в них права и свободы в каждой стране реализуются лишь в конкретно-исторической форме, которая определяется характером политического режима и политической системы в целом, расстановкой и борьбой в нем общественно-политических сил, традициями и культурой. Все культурные традиции, обычаи, установки и образцы поведения, если они не мешают другим людям, имеют равное право на существование. Поэтому наряду с выработкой международным сообществом (в рамках ООН) стандартов по правам человека в каждом отдельном регионе (Совет Европы, СНГ и другие региональные системы), отдельном государстве складываются собственная концепция прав человека, свой перечень прав и свобод личности.

В последней трети XX в. получила широкое распространение концепция культурного

релятивизма, в соответствии с которой общечеловеческие ценности носят далеко не всеобщий характер и существенно варьируют в зависимости от различий культур, а исторические традиции, психология и культура не могут не повлиять в определенной степени на понимание и практику прав человека. Политики и ученые ряда восточных стран определяют категорию «права человека» как явление, характерное лишь для западных обществ и не соответствующее национальной культуре и традициям восточных обществ, а значит права человека относительны, а не всеобщи. Страны Афро-азиатского региона, критикуя принцип универсальности прав человека, считали, что он отражает лишь европейские ценности и не учитывает национальные, религиозные, исторические особенности каждого государства или группы государств.

Особо критически к концепции универсальности прав человека отнеслись представители Китая, Кубы, Индонезии, Сирии, Пакистана, Йемена, отстаивающие незападную концепцию прав человека, в том числе приоритет региональной специфики государств при трактовке прав человека; приоритет социально-экономических прав перед гражданскими и политическими, коллективных - перед индивидуальными; определение статуса личности исключительно внутренней компетенцией государства, а принцип невмешательства во внутренние дела государства является определяющим [2].

Как следствие, различия в правовом статусе личности, выраженные в разных ценностях рыночного Запада и традиционного Востока, лежат в основе противостояния народов Центральной и Восточной Азии внедрению в их жизнь западных ценностей. Процессы социально-экономических и политических преобразований в странах Азии, Африки и Латинской Америки приводят к конфликту между старыми традиционными и новыми формами жизни. Движение идеи свободной личности на восток Евразии сталкивается с совершенно иными ментальностью и образом жизни и деятельности человека. Социально-экономической основой, например, восточной культуры явился азиатский способ производства с характерными для него «застывшими» социальными структурами. Западная культура культивирует стремление человека быть субъектом-организатором деятельности. В восточных культурах субъектом деятельности чаще всего оказывается целостная группа, которая и является носителем реальных прав, а индивид имеет определенные права, являясь частью этой группы [3, с.109]. Как следствие, в странах Востока закрепились философия терпимости, в том числе к насилию и гнету.

Известно, что мировые религии, в т. ч. христианская и мусульманская, исходят из того, что человечество образует единое сообщество, связанное едиными правилами, но все по-разному рассматривают статус личности. Шариату известны права человека, но главной концепцией мусульманского права является идея не столько прав человека, сколько возложенных на него Аллахом обязанностей. Государство должно обеспечить права мусульман, которые могут быть ограничены в интересах мусульманской общины, укрепления обороноспособности страны.

Со статусом личности связано и основное отличие конфуцианской культуры, распространенной в странах Юго-Восточной Азии, от христианской культуры Запада. Человек, например, в Китае не имеет статуса, дающего ему право выступать против семьи и социальных групп, с которыми он связан с рождения. В современном либерализме христианское понятие универсального Бога, по мнению Ф. Фукуямы, заменено понятием основополагающей человеческой природы, которая служит универсальным основанием справедливости. Либеральные права распространяются на всех людей как таковых. Именно это различие является первопричиной современных расхождений между Западом и Востоком по вопросу политики в области прав человека [4]. Опыт стран Юго-Восточной Азии показал, что обеспечение прав и свобод человека осуществляются в каждой стране или регионе путем поиска конкретно и успешно действующих форм, методов сценарного прогноза и менеджмента социальных трансформаций, поддерживающих устойчивое развитие. Ряд стран Юго-Восточной Азии обратились к западным технологиям и собственной инновационной деятельности при сохранении тех своих социокультурных

основ, которые всегда рассматривались как препятствие на пути перехода этих стран к современному состоянию [5]. В реальности, укрепляя свои социокультурные структуры, обладающие самоорганизующей и самоподдерживающей способностями к саморазвитию, эти государства добились весьма значительных результатов в модернизации общества.

Большинство ученых, исследующих конфуцианство, рассматривает его либо недемократичным, либо антидемократичным и в значительной степени преувеличивает характерные признаки, препятствующие распространению демократической политической системы в западном понимании. Ф. Фукуяма, анализируя роль конфуцианства в китайском и японском обществах, говорит о реальной способности конфуцианского общества создать жизнеспособные демократические институты. Как большинство этических систем Азии, конфуцианство отличается относительной терпимостью по сравнению с исламом или христианством. Конфуцианство, делает вывод Фукуяма, ни в коем случае не санкционирует авторитарную политическую систему. Такие конфуцианские социумы, как Япония и Южная Корея, сумели обеспечить большую степень политического участия и индивидуальной свободы, чем, например, Сингапур, не поступившись своими основополагающими культурными ценностями.

В Сингапуре наряду с либеральным индивидуализмом в 1980-х гг. особое внимание уделялось формированию национальной идеологии, призванной сформировать систему ценностей и заложить основы национальной идентичности. Подход Сингапура заключался в поиске тех общих ценностей, которые могли бы разделить все этнические группы, признавая и уважая при этом многообразие культур и религий. Многообразие культур явилось объединяющей силой, а национальная идеология дополняла демократическую систему Сингапура. Эта страна демонстрирует, что конфуцианские ценности могут сочетаться и дополняться западными ценностями [6, с.15]. Если экономическая модернизация действительно влечет за собой, по мнению Ф. Фукуямы, потребность в повышении статуса личности, то уже следующее поколение граждан Сингапура должно начать активно выступать за расширение политического участия и личной свободы не потому, что это западные ценности, а потому, что они отвечают интересам образованного среднего класса.

В условиях глобализации и интернационализации все более актуализируется разумное отношение к традициям, которые продолжают играть важную роль в жизни каждого народа. Например, Япония осуществила успешную модернизацию благодаря эффективному использованию таких традиционных ценностей, как община, семья, труд. Главным препятствием для реформ в Японии считали общину. Японцы показали, что современные демократические цели государства можно провести через общину, обладавшую высокой солидарностью и способной решить такую задачу лучше, чем еще не сформировавшийся индивид и еще не сложившееся гражданское общество [7]. Осуществляя развитие на собственной основе, т.е. без требования предварительной смены идентичности, они создали условия, которые тем не менее через образование, технологию, новые социальные структуры постепенно меняли людей.

К числу государств, способных мобильно перестраиваться и динамично развиваться, относится Республика Казахстан. Восприятию казахстанским обществом ценностей демократии и прав человека способствует компромиссная ментальность казахов. А. Нысанбаев, называя ее одной из базисных категорий в менталитете казахов и интересной, с научной точки зрения, политической традицией, подчеркивает, что компромисс стал составной частью политической культуры казахов [8]. Компромиссная ментальность казахстанского общества выступает не как смирение и терпимость, а как основа для развития диалоговой культуры и восприятия демократических ценностей.

Большинство западных исследователей согласны с тем, что культурные различия, как бы ни были они реальны и важны сами по себе, все же не более чем вариации одной и той же темы, заданной исконной человеческой природой и условиями социальной жизни. Несмотря на неустойчивость общего понимания политических явлений между людьми,

принадлежащими к различным культурам, отличия между ними существуют лишь в рамках общего. Человек, независимо от социально-экономических, этнокультурных, географических и других факторов своего проживания, решает в разных условиях одни и те же по сути проблемы. Сегодня ценности свободы и прав человека признаны на всех континентах и должны рассматриваться не только как западные ценности, а как общечеловеческие.

Всемирная конференция по правам человека 1993 г. признала значение национальной и региональной специфики, исторических, культурных и религиозных особенностей различных государств. К. Лялюмбер, занимая тогда должность Генерального секретаря Совета Европы, отметила, что «универсальность не есть единообразие, и она может совершенно терпимо относиться к тому, чтобы в зависимости от обществ и культур особые акценты делались более на одних правах, чем на других. Я бы сказала даже, если права человека хотят быть поистине универсальными, они должны корениться в различных культурах» [9, с.23]. «Как исторический синтез права человека - , по мнению Б. Гали, - находятся по своей сути в постоянном развитии. Под этим я понимаю то, что права человека имеют двойственную природу. Они должны выражать абсолютный, вневременной императив и в то же время отражать момент исторического развития. Права человека имеют абсолютную природу и историческую определенность» [10, с.62]. Б. Гали обращает внимание, что, с одной стороны, универсальное содержание прав человека абсолютно и неизменно, с другой - права человека отражают момент исторического развития, т. е. каждая эпоха наполняет нечто новым содержание прав человека. Ряд исследователей приходят к выводу о том, что должна быть найдена новая концепция прав человека, учитывающая различия в культуре государств.

Решением противоречия между универсализмом прав человека и культурным релятивизмом, по мнению М. Хомякова, может стать «отыскание этого универсального в самом культурном, культурная символизация универсального». Он полагает: «чтобы стать эффективным средством регуляции человеческого поведения, права человека вместе с прочими универсальными ценностями глобальной цивилизации должны получить культурный смысл. Понятно, что в рамках различных культур этот смысл будет разным - и тем не менее, одинаковым в своей сущности» [11, с.117].

В свете сказанного особую актуальность, на наш взгляд, приобретает такая политическая ценность, как толерантность. Содержание понятия «толерантность» с каждой исторической эпохой меняется: если раньше толерантность рассматривалась как религиозная, политическая или индивидуальная, то современное понимание предусматривает и социокультурную толерантность. Толерантность стала пониматься как активное отношение к миру, как сознательное признание прав другого вне зависимости от его этнических, религиозных или гендерных характеристик. Эта толерантность охватывает практически все сферы жизни общества, осуществляясь как терпимость политическая, этническая, социокультурная, личностная и пр. Принцип толерантности примиряет глобализацию и культурный плюрализм современной цивилизации. Толерантность как принцип - это синтез, решение существующих противоречий, примирение различных позиций. К сожалению, ряд западных государств практически не прислушиваются к мнениям, отличным от своего. В этих условиях, например, ислам и исламская культура (и не только она), не получив равного конструктивного голоса в диалоге конфессий современного мира, становится идеологией протеста против доминирования западной цивилизации и культуры.

Незападный мир последовательно придет к признанию прав человека в качестве основы международного и внутригосударственного взаимопонимания. Культура толерантности формируется только в обществе, которое признает и утверждает ценность прав человека. Толерантность, в свою очередь, предусматривает и нетерпимость к тому, что способствует установлению контроля над мыслями, конфессиональной или этнической дискриминации, насильственному отчуждению собственности. Актуально и изменение

ментальности Запада в сторону толерантности, т.е. отказа от политики давления, признания иного мнения, существования «другого».

Сегодня многими политиками и исследователями признается, что США навязывает всему миру свою модель, представляя ее в качестве универсальной. При этом для американской политики конца XX – начала XXI вв. характерно прикрытие своих политических устремлений правозащитной риторикой. Модель США – это один из возможных вариантов, который, кстати, имеет не мало проблем. В результате роста в странах Запада миграционной мобильности заметно повысилось число мусульманского и другого (неевропейского) населения. По данным различных источников, в США сегодня проживают от 3 до 7 млн. мусульман. Треть из них – выходцы из Южной Азии, 30 процентов афро-американцы, 25 процентов – арабы. Соотношение иммигрантов и коренных американцев в мусульманской общине – приблизительно три к одному (77,6 на 22,4 процента) [12, с.5]. Иммигранты, с одной стороны, все громче требуют развития собственной культуры, поддержки своих национальных традиций. Например, ввиду роста мусульманского населения, за последние шесть лет количество мечетей в США увеличилось на 25 процентов и составило более 1200. С другой стороны, иммигранты с Востока стремятся непосредственно познавать и рефлексивно оценивать иной образ жизни, иную культуру, иные традиции, иные подходы к организации политической и экономической жизни общества и государства, что способствует толерантному восприятию «иного», правовой легитимации «другого». Наблюдается постепенное вхождение отдельных представителей таких диаспор в политические и деловые элиты этих стран.

В последние два десятилетия наблюдается активное восприятие Западом коллективистских принципов социальной и экономической организации, применяемых восточными обществами, тогда как западные страны переходят от принципов коллективизма к индивидуалистической парадигме. В частности, это нашло отражение в индивидуалистической направленности конституционно-правовых норм и умаление коллективных прав в постсоветских государствах, а в западном законодательстве отмечается ослабление индивидуальных прав в пользу групповых. Встречная направленность Запада от индивидуализма в сторону коллективизма и Востока от коллективизма к индивидуализму создает возможности для осмысления и формулирования оптимального баланса интересов индивида и общества, к которому сегодня наиболее близки, на наш взгляд, европейские страны и некоторые страны Юго-Восточной Азии. Перед современным обществом стоит задача – выработать оптимальный баланс ценностей Запада и Востока, способный дать ответ на вызовы глобального характера. Все это требует развития отношений между Западом и Востоком на основе, во-первых, *взаимного восприятия и обмена ценностями; во-вторых, признания права на национальное и культурное своеобразие, толерантного отношения к их проявлениям в своих государствах; в-третьих, новых социальных технологий, объединяющих новые принципы организации с коренными ценностями народов как на Западе, так и на Востоке.*

Таким образом, права человека универсальны, а концепция прав человека наиболее полно может быть реализована именно в рамках всего мирового сообщества. Существующие в различных странах модели прав человека – это конкретные варианты их воплощения на базе собственных традиций, культур, экономических и политических условий и др. Поэтому в реальной жизни концепция прав и свобод человека, модель ее воплощения не может быть единой для всех государств и обществ. Каждая страна формирует собственную национальную концепцию прав человека, опираясь на принцип универсальности и различия, сохраняя и развивая культуру и национальное своеобразие.

## Литература

- 1 Евменов Л.Ф. Проблемы международной идеологии прав человека: принципы и императивы // Международное право. Белорусский журнал международного права и международных отношений. - 1998. - № 5. - С.24 - 36.
- 2 Бахмин В. И. Вторая Всемирная конференция по правам человека // Московский журнал международного права. - 1994. - №1.- С. 17 - 21.
- 3 Гусева И.И. Философия «ухода»: уроки культуры и современность // Диалектика. Перестройка. Человек. - Минск, 1989. - С. 56 - 62.
- 4 Фукуяма Ф. Просмотры // Русский журнал. - 1997.- 25.12.
- 5 Федотова В.Г. Типология модернизаций и способов их изучения // Вопросы философии. - 2000. - №4. - С. 31 - 37.
- 6 Марк Хонг. Успешный опыт Сингапура в создании национальной идентичности// Философские науки. - 2000. - № 3. С.13 - 24.
- 7 Китахара А. Реальность и идеальный образ общины (Япония и Таиланд) // Философские науки. - 1996. - №1 - С. 16 - 22.
- 8 Нысанбаев А. Философия взаимопонимания. - Алматы, 2001. - 544 с.
- 9 Catherine Lalumiere. Confeacuterece mondiale sur les droits de l'homme, discours de Secreacutetaire Geacuteneacuteral du Conseil de L'Europe. -Strasbourg, 1993.- P. 21-23.
- 10 Право быть человеком: Всемирная конференция по правам человека (Вена, 1993 г.). - Минск, 1996.- 244 с.
- 11 Хомяков М.Б. Проблема толерантности в современной англоязычной политической философии: основные концептуальные подходы//Толерантность в современной цивилизации: Материалы междунар. конф. - Екатеринбург, 2001. - С.116 - 118.
- 12 Ислам в Америке тоже есть // Аргументы и факты. Казахстан. - 2004. - 28 апреля.

УДК: 327.(571.15)

**Г.Б.Эшматова**  
( г. Горно – Алтайск, Республика Алтай)

## **ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ НАСЕЛЕНИЯ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ**

Почти 10 лет научная группа этносоциальных исследований Института алтаистики им. С. С. Суразакова непрерывно изучает самочувствие, настроения, ожидания, интересы, поведение различных групп населения Республики Алтай, факторы, на них влияющие.

Исследование было направлено также на определение представлений и оценок массового сознания, связанных с этнополитической ситуацией в регионе.

Эмпирической совокупностью исследования выступало взрослое население республики (от 18 лет), представленное основными социально – демографическими группами.

При опросе населения применена многоступенчатая выборка, обеспечивающая пропорциональное представительство основных социально – демографических групп населения республики и отвечающая статистическим критериям достоверности. По этому принципу выборка была рассчитана по каждому району и республики в целом.

Всего методом выборочного опроса было охвачено более 5 тысяч человек.

Отклонения выборочных характеристик от данных статистики незначительны и укладываются в допустимую для единиц наблюдения статистическую погрешность. Это дало основание считать полученную выборку в содержательном и статистическом плане достаточно репрезентативной и позволяет провести качественный анализ полученной информации по различным показателям, а также полагать, что выявленная в ходе исследования картина состояния массового сознания в определенной мере отражает настроения жителей республики в целом.

Основной метод исследования - стандартизированное интервью с использованием приема самозаполнения анкет “ Как вам живется ?” и “ Ваше мнение”

Основные смысловые блоки анкет: объективные данные о респонденте (пол, возраст, национальность, образование, род занятий, место проживания); оценки и представления массового сознания о состоянии межнациональных отношений; политические предпочтения и ориентации, политическая активность населения; отношение к различным органам власти и политическим лидерам; мнения о местном самоуправлении; характер социального самочувствия.

Обработка данных проводилась по стандартной программе с использованием математических и статистических методов группировок, сравнений, исследуемых признаков, графического анализа.

В качестве дополнительного приема исследования проводился опрос экспертов, который сопоставлялся с мнениями респондентов массового опроса. Экспертами выступили представители органов законодательной власти ( председатели постоянных комиссий и депутаты Государственного Собрания ); руководители и ведущие специалисты органов исполнительной власти – Правительства Республики Алтай и городской администрации; лидеры общественно – политических партий и движений.

Основные теоретические разработки и положения по этой проблематике апробированы на конференциях, семинарах международного и общероссийского уровней. Выступления опубликованы в научных сборниках данных мероприятий.

В них большое внимание уделено рассмотрению различных аспектов этнополитических процессов; изучению состояния межэтнических отношений; развитию местного самоуправления; исследованию социально – профессиональных характеристик современной политической элиты; анализу региональных политических партий и движений; региональной электоральной культуры и других сторон этносоциальных процессов<sup>1</sup>.

Защищена диссертация по специальности: политические институты, этнополитическая конфликтология, национальные и политические процессы и технологии. Тема диссертационного исследования: “ Этнополитические процессы в реформируемом обществе ( на примере Республики Алтай)<sup>2</sup>.

Главной целью диссертации на соискание ученой степени кандидата политических наук являлся анализ этнополитических процессов в динамике, выявление вектора происходящих изменений.

По указанной теме подготовлена научная монография.

В данной статье мы остановимся на одном из аспектов этнополитических процессов а именно, сложившихся в массовом сознании представлениях о национальной безопасности страны.

На вопрос анкеты: “ Какие проблемы, стоящие перед страной, наиболее важны, на Ваш взгляд ?”получены следующие ответы ( см. табл.1 ).

Какие проблемы, стоящие перед страной, наиболее важны, на Ваш взгляд ?

( в % от числа опрошенных )

Варианты ответов	2005
Бездуховность, цинизм	39,8
Наркомания, алкоголизм	72,4
Рост преступности, насилия	37,0
Беспризорность и бездомность	27,6
Резкое расслоение общества по признаку материальной обеспеченности	34,8
Культ обогащения и силы	17,1
Нарушение прав человека	26
Низкая продолжительность жизни и высокая смертность населения	26
Захват собственности узким кругом людей	45,3
Засилье массовой культуры	18,2
Пассивность населения, социальное иждивенчество и апатия	24,9
Угроза национализма, фашизма	14,9
Другие	1,7
Нет ответа	1,1

Отвечавшие могли выбрать несколько вариантов ответов, поэтому общая сумма превышает 100 %

Называя наиболее важные проблемы, стоящие перед Россией, опрошенные чаще всего упоминали: наркоманию, алкоголизм (72,4 %); захват собственности узким кругом людей (45,3 %); бездуховность, цинизм (39,8 %); рост преступности, насилия (37,0 %) и наконец, резкое расслоение общества по признаку материальной обеспеченности (34,8 %), вызывающие рост социальной напряженности.

Почти треть опрошенных указывают низкую продолжительность жизни и высокую смертность, так и пассивность населения, социальное иждивенчество и апатию народа.

От 14 – 18 % респондентов говорили о угрозе национализма и фашизма, культе обогащения и силе, засильи массовой культуры.

Не менее тревожен в оценках опрошенных и прогноз судеб российского государства ( см. табл.2 ).

Что больше всего, на Ваш взгляд, угрожает безопасности российского государства ?

( в % от числа опрошенных )

Варианты ответов	2005
Коррупция и организованная преступность	63,5
Вооруженные конфликты	17,7
Терроризм	32,0
Превращение России в сырьевой придаток	29,8
Природные и технические катастрофы	15,5
Международные и этнические конфликты	20,4
Сепаратизм, раскол государств	7,7
Возможность нападения извне	5
Массовые выступления населения, восстания	3,3
Нет ответа	5,5

Отвечавшие также могли выбрать несколько вариантов ответов, поэтому общая сумма превышает 100 %

В качестве трех первых наиболее важных угроз безопасности Российскому государству респонденты назвали коррупцию и организованную преступность (63,5 %); терроризм (32,0 %); превращение России в сырьевой придаток (29,8 %).

Опасным для России, по мнению от 15 – 20 % общего числа опрошенных являются природные и технические катастрофы, вооруженные и международные, этнические конфликты.

Следует отметить вместе с тем, что только 5 % опрошенных, видят угрозы России в возможности нападения извне.

Как видно из ответов, не совсем заметны позитивные сдвиги в направленности усилий руководства органов власти на улучшение экономической, социальной, политической ситуации.

Население неудовлетворено условиями жизни, невниманием властей к их нуждам, разочарованы действиями правящей элиты. Это подтверждается социологическими данными. По мнению большинства населения республики, система государственной власти и органы самоуправления теряют свои позиции с народом. Процент одобряющих полностью деятельность органов власти в республике не превышает 7 % ( см. табл. 3).

Выскажите Ваше отношение к деятельности органов власти Республики Алтай  
( в % от числа опрошенных)

Варианты ответов	2005
<b>Государственному Собранию – Эл – Курултай</b>	
Одобряю полностью	4,4
Одобряю частично	29,3
Не одобряю	34,3
Затрудняюсь ответить	32,0
<b>Правительству Республики Алтай</b>	
Одобряю полностью	5
Одобряю частично	34,8
Не одобряю	40,9
Затрудняюсь ответить	19,3
<b>Районного Совета депутатов</b>	
Одобряю полностью	3,9
Одобряю частично	30,9
Не одобряю	52,5
Затрудняюсь ответить	12,7
<b>Сельской администрации</b>	
Одобряю полностью	7,2
Одобряю частично	29,3
Не одобряю	51,4
Затрудняюсь ответить	12,1

Сопоставляя результаты опросов за прошедшие годы, можно заметить, что наблюдается тенденция снижения уровня легитимности местных органов власти среди большей части населения республики<sup>3</sup>.

Понятие власти тесно взаимосвязано с понятием суверенитет. Нас интересовало, как отражается развитие суверенитета в массовом сознании.

Результаты социологических опросов за исследуемый период позволяют говорить, что более половины опрошенных считают, что статус республики определен Конституциями Российской Федерации и Республики Алтай и ничего здесь изменять не нужно. Социально – экономическим факторам государственности в регионе отдают приоритет до трети опрошенных. Лишь незначительная часть ответивших считают, что республике необходимо выделиться в суверенное отдельное государство. В целом, отношение респондентов к тому, каким должен быть статус Республики Алтай в составе Российской Федерации мало изменилось<sup>4</sup>.

Вопросы , связанные с развитием суверенитета, требуют углубленного научного исследования.

Осмысление результатов социологических опросов позволяет сделать некоторые выводы и обобщения.

Исследуемые процессы в период нынешних реформ носят сложный характер. Анализ

различных аспектов их динамики позволил выявить основные закономерности, тенденции. Проведенные исследования сопоставимы по методологии, методике, основным выводам и результатам с аналогичными, предпринятыми другими учеными в разных субъектах Российской Федерации.

В Республике Алтай сложилась ситуация, типичная для субъектов Федерации, которые находятся на дотации, идущей из Центра, характеризующаяся низким уровнем жизни.

Обладая рядом общих черт, свойственных подобным явлениям в других субъектах федерации, вместе с тем имеются свои специфические черты. Одна из наиболее характерных – относительная стабильность межэтнических отношений.

В настоящее время мониторинг региональных ситуаций, как информационно – аналитическая база региональной политики России, отсутствует. Наличие хотя бы минимально структурированного регионального мониторинга могло бы заметно поднять престиж региональной политики, усилить значимость предлагаемых решений в области регулирования территориального развития. Для этого необходимо создавать в регионах мониторинговые службы, ориентированные на отслеживание более широкого спектра социально – экономических, политических, национальных проблем.

### Литература

Эшматова Г. Б. Характер и особенности этнополитических процессов в Республике Алтай // “Республика Алтай (Алтай – Золотые горы): Модели и механизмы устойчивого развития” Материалы II Международного симпозиума (30 июня – 4 июля 1999 г.) – Горно – Алтайск. – 2001. – С. 75 – 76; Она же. Современная социально – политическая ситуация в Республике Алтай в оценке экспертов // Россия: Центр и регионы. Вып.12. – Москва, РИЦ ИСПИ РАН, 2003. – С.341 – 345; Троицкая Т. А., Эшматова (Кухтуекова) Г. Б. Межэтнические отношения в Республике Алтай: состояние и тенденции // Этносоциальные процессы в Сибири: Тематический сборник. Вып. 3. – Новосибирск: Изд – во СО РАН, - 2000. – С. 116 – 117; Троицкая Т. А., Эшматова Г. Б. Социально – духовный компонент в стратегии устойчивого развития горного региона // Социальные процессы в современной Западной Сибири: Сборник научных статей. – Горно – Алтайск: РИО ГАГУ, - 2003. – С. 136 – 139; Эшматова (Кухтуекова) Г. Б. Специфика проблемы местного самоуправления в полиэтничном регионе // Этносоциальные процессы в Сибири. Тематический сборник. Вып. 2. – Новосибирск: ЦЭРИС, - 1998.- С. 290 – 294; Эшматова Г.Б. Местное самоуправление в оптимизации этнополитических процессов // Этносоциальные процессы в Сибири. Тематический сборник. Вып. 6. – Новосибирск: Нонпарель, - 2004. – С. 258 – 259; Она же. Структурные особенности региональной элиты // Социальные процессы в современной Западной Сибири: Сборник научных статей. – Горно – Алтайск: РИО ГАГУ, - 2005.- С.314 – 318; Эшматова (Кухтуекова) Г. Б. Партии и общественные движения в Республике Алтай: региональный аспект // Актуальные вопросы истории и культуры Саяно – Алтая. Материалы научно – практической конференции. Вып. 2. – Горно – Алтайск: РИО “ Универ – Принт” ГАГУ, - 1998. – С. 130 – 132; Эшматова Г. Б. Политические ориентации населения Республики Алтай // Сборник, посвященный 170 – летию со дня рождения ученого Г. Н. Потанина. Потанин Г. Н. и народы Алтае – Саянского горного региона: через поколения в будущее. – Горно – Алтайск, 2005. – С. 228 – 232; Эшматова Г. Б. Электоральная активность населения Республики Алтай // Материалы Всероссийской научно – практической конференции, посв. 250 – летию вхождения алтайского народа в состав Российского государства. Т. II, - Горно – Алтайск, РИО ГАГУ, 2006. – С. 168 – 171 ; Троицкая Т. А. Качество населения Республики Алтай: регионально – этническая специфика образовательного компонента // Актуальные вопросы истории и культуры Саяно – Алтая. Материалы научно – практической конференции. Вып. 2. – Горно – Алтайск: РИО “ Универ – Принт” ГАГУ, 1998.- С. 121 – 124; Она же. Влияние миграции на динамику этнического состава населения Республики Алтай // Этносоциальные процессы в Сибири. Тематический сборник. Вып.6. – Новосибирск: Нонпарель, 2004. – С.81 – 83; Она же. Этническая дифференциация миграции населения // Социальные процессы в современной Западной Сибири: Сборник научных трудов. – Горно – Алтайск: РИО ГАГУ, 2005. – С. 276 - 278 и др..

<sup>2</sup>Эшматова Г. Б. Этнополитические процессы в реформируемом обществе (на примере Республики Алтай). Автореф. дис. канд. полит. наук. – Москва, 2004. – 23 с.

<sup>3</sup>Эшматова Г. Б. Эффективность деятельности органов власти Республики Алтай в оценке населения // Актуальные проблемы политической истории Горного Алтая. Сб. научных статей. – Горно – Алтайск: ГАГУ, - 2004. С. 79 – 82;

<sup>4</sup>Эшматова Г.Б. Развитие суверенитета в массовом сознании населения Республики Алтай (по материалам социологических исследований 2002 – 2005 гг.) // Социальные процессы в современной Западной Сибири: Сборник научных трудов. – Горно – Алтайск: РИО ГАГУ, 2007. – С. 204 – 207.

**УДК: 316.346**

**П.К.Варнавский**  
(г.Улан-Удэ, Российская Федерация)

## **ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС В ПОСТСОВЕТСКОЙ БУРЯТИИ: ОТ МОБИЛИЗАЦИИ К ДЕПОЛИТИЗАЦИИ ЭТНИЧНОСТИ\***

Дискурс бурятской этничности в постсоветский период пережил в своем развитии две стадии. С момента своего появления в конце 80-х гг. и вплоть до конца 90-х гг. прошлого века он носил в основном политико-мобилизационный характер; едва ли не доминирующей тенденцией в его развитии являлся ярко выраженный процесс этнизации политической жизни в республике. В это время возникли и организационно оформились этнополитические организации, претендовавшие на роль выразителей политических интересов бурятского населения. Собственно эти организации и разработали политическую доктрину бурятского национализма. Затем – на рубеже XX и XXI веков – уже в условиях «путинской» России наметилась обратная тенденция: оставаясь важной частью идентификационной политики и практики (титульная) этничность воспроизводится все больше посредством (социо)культурных практик, а ее публичные репрезентации, хотя и имеют определенный политический смысл, но уже лишены своего прежнего этномобилизационного пыла.

Как и во всем постсоветском пространстве, в Бурятии актуализация этничности и возникновение соответствующего дискурса приходится на конец 80-х гг. прошлого столетия. Еще в марте 1988 г. возникло национально-культурное и просветительское объединение «Гэсэр». Вскоре на его базе сформировалась так называемая группа (союз) бурятской интеллигенции<sup>1</sup>. В 1990 г. возникает первая в Бурятии с начала перестройки политическая партия некоммунистического толка - Бурят-монгольская народная партия (БМНП), которая провозглашает своей главной целью «возрождение бурят-монгольского народа через духовное очищение и восстановление единой национальной государственности»<sup>2</sup>. В феврале 1991 г. на первом всебурятском съезде была образована Всебурятская Ассоциация Развития Культуры, ставившая перед собой цели возрождения и развития бурятской национальной культуры. Затем, в марте 1992 г., Министерство юстиции РБ регистрирует общественно-политическую организацию «Движение национального единства “Нэгэдэл”», которое ставило те же этнополитические цели, что и БМНП. Наконец, в 1996 г. на втором всебурятском съезде был образован Конгресс Бурятского народа, который претендовал на роль выразителя политических интересов бурятского населения<sup>3</sup>. Необходимо отметить, что за все время своего существования Конгрессу так и не удалось превратиться в значимую политическую силу и к концу 90-х гг. его деятельность фактически прекратилась. Идейными приемниками Конгресса стал ряд молодежных организаций, появившихся на политической арене республики на рубеже последних веков. Наиболее заметными среди них можно назвать Региональное объединение молодых ученых (РОМУ) и правозащитное движение «Эрхэ» (в переводе с

бурятского языка – «право»).

Одним из важных результатов деятельности этнополитических организаций стала концептуализация политической программы бурятского национализма. Сама «программа» включала в себя несколько взаимоувязанных идеологем, а ее логику можно интерпретировать следующим образом: (политическая) реабилитация бурятского народа – признание бурятского населения республики Бурятия коренным этносом, вследствие чего – предоставление бурятскому населению (этносу) особого политического статуса, что выражалось бы, в первую очередь, в особом выборном режиме, который позволял бы представителям коренного этноса составлять не менее половины депутатского корпуса местного парламента (Народного Хурала) и иных властных структур республики. Не только попытки (надо признать, в целом безуспешные) реализации на практике такой программы, но и ее публичная артикуляция лидерами национального движения не могли не привести к заметной этнизации политических процессов в республике.

Идеологема реабилитации бурятского народа подразумевает, в первую очередь, воссоединение этнической Бурятии в границах единого национально-государственного образования и возвращение полиэтнонима «Бурят-Монголия». Можно сказать, что главную причину «деформации» этничности этнонационализм видит в несправедливой политике власти по отношению к бурятам. Именно политическая практика рассматривается как основной фактор, влияющий на развитие этнической культуры. Соответственно, чтобы изменить вектор ее развития и от стадии «упадка» и «разрушения» перейти к «возрождению» и позитивному развитию, необходимо восстановить политический status quo бурятского народа *политическими* же мерами – объединить весь бурятский этноареал в границах единой национальной государственности и вернуть прежнее название<sup>4</sup>, в чем и должна выразиться реабилитация бурятского народа.

Придание бурятам статуса коренного народа можно рассматривать, с одной стороны, как одно из следствий и, с другой стороны, как необходимое условие его политической реабилитации и культурного возрождения. Лидеры бурятского национального движения настаивали на том, что понятие «коренной народ» в условиях Бурятии применимо исключительно к бурятскому населению<sup>5</sup>. Попытки юридической институционализации понятия «коренной народ» могли иметь далеко идущие политические последствия, поскольку это создавало благоприятную почву для этнополитического ранжирования «народов» и «этносов» и, в перспективе, позволяло сформулировать претензии на особые политические привилегии для этнической группы. Можно утверждать, что стремление этноидеологов добиться данного статуса для бурят имело не только символический (восстановление исторической справедливости в оценке роли народа в истории России и признание значимости данной этнической культуры в общероссийском социально-культурном пространстве), но и инструментальный политический смысл: он позволял надеяться и претендовать на определенные политические преференции для бурятского населения республики. Словом, проблема «коренных/некоренных народов» приобрела исключительно этнополитические коннотации, а ее «положительное» с точки зрения этнонационализма решение только укрепило бы в общественном мнении мысль о том, что «деление на “”коренных” и “”некоренных” ныне – объективное»<sup>6</sup>. Это, в свою очередь, легитимизировало бы претензии «коренного народа» на особые политические права. В результате конструируемый дискурс этничности имел своим следствием этнизацию политического сознания, что выражалось в иерархизации социально-политического пространства по этническому признаку, когда разные этнические группы наделялись разными по объему политическими правами.

Конкретно для бурятской этнической общности в республике предполагалось создание особого выборного режима в органы власти, который позволял бы добиться **национального паритета** между численно доминирующим русским населением и бурятами, в первую очередь, в органах представительной власти<sup>7</sup>. Диссонанс между коренным статусом бурят, осознававшимся в качестве неоспоримой объективной историко-

культурной и политической реальности, и «реальным» весом этнической группы в политической жизни республики воспринимался, как минимум, неполицорректным, и как максимум, ставившим непреодолимые препятствия для успешного этнонационального развития<sup>8</sup>. «Коренной» статус становился формой легитимации особых политических прав бурят, вследствие чего сама титульная этничность превращалась в источник национально-государственного суверенитета.

Итак, на протяжении всего последнего десятилетия XX века дискурс бурятской этничности выстраивался таким образом, что проблема этнического развития перемещалась из социокультурной сферы в политическую, т.е. происходил процесс *политизации этничности*. Вполне закономерным результатом развития этого процесса становилась все более усиливающаяся *этнизация политики*, что проявлялось, в первую очередь, в лозунгах и политических требованиях этноидеологов. Все их инициативы основывались на убеждении, что этничность воспринимается ее носителями как значимая политическая ценность. Словом, активисты национального движения исходили из того, что все бурятское население региона находится в состоянии этнической мобилизации и это непременно скажется на его политическом поведении.

Уровень этнизации политической жизни был настолько велик, что любое социально-политическое событие в республике пытались объяснить, в первую очередь, сквозь призму этничности: политический процесс интерпретируется исключительно как поле действия представителей разных этнических групп (народов) – русских и бурят, а не отдельных индивидов и даже не партий; победа же того или иного кандидата в тех или иных выборах обуславливается отнюдь не его политическими убеждениями и декларируемыми программами, а его этнической принадлежностью и восприятием этой принадлежности электоратом. Взгляд на этническую группу, как на коллективное тело, наделенное определенными политическими правами и полномочиями, опривычивался и превращался в рутинную модель восприятия социальных взаимодействий. Как норма воспринимались призывы специалистов исходить, по крайней мере, в «национальной» (т.е., этнической) политике «не из приоритета прав и свобод личностей, а руководствоваться положением о том, что *субъектами такой политики являются народы и этнические группы*»<sup>9</sup> Такой подход частично проник в программные документы республиканских властей и публично озвучивался первыми официальными лицами. В этих выступлениях этнические группы – этносы и народы – объективировались, т.е. наделялись качествами *реально существующих и действующих* в политическом пространстве единиц, которые, во всяком случае на уровне дискурсивных практик, превращались в самостоятельных агентов политического процесса. В соответствии с таким взглядом «национальные общности» выступали основными субъектами «социально-экономической, политической, национально-культурной» и любой прочей деятельности, и рассматривались как реальные носители политических прав<sup>10</sup>.

Словом, основанную на принципах примордиализма систему этнической категоризации стремились глубоко и прочно инкорпорировать в политические институты, а этничность в таком случае превращалась, пожалуй, в самый важный элемент, оказывающий определяющее воздействие на характер и направление политического развития общества. Последнее приобрело бы качества довольно жесткой иерархической структуры, в основе которой лежал бы этнополитический критерий. Однако такой высоко конфликтогенный сценарий развития этнополитических процессов в республике не реализовался. Одна из немаловажных причин этого заключается в том, что уже с середины 90-х гг. XX века в этнический дискурс все более активно стала включаться власть, которая взяла курс на «деполитизацию» этничности, пытаясь актуализировать в общественном сознании населения республики идею территориальной гражданской общности, выстраивающейся на принципах межэтнической толерантности и мультикультурализма. Эта интенция все более четко стала проявляться с начала XXI века.

Можно смело утверждать, что Республика Бурятия заинтересована в деле «этнической мобилизации» населения не меньше, а, возможно и больше, чем кто бы то ни был. Однако

логика этномобилизации в исполнении государства заметно отличается от логики этнонационализма: она направлена на то, чтобы, в конечном итоге, снизить этнополитический накал и ослабить влияние этноцентризма в общественно-политическом сознании регионального сообщества. Если рассмотреть ту часть (этно)идентификационного дискурса, который формулируется официальной властью, то в ней можно обнаружить тенденцию к актуализации *общегражданской* идентичности, в структуре которой наиболее значимым становится осознание своей принадлежности к более широким общностям территориально-политического и цивилизационного характера. В риторике высших государственных чинов республики, в документах, касающихся национальной политики, можно обнаружить стремление актуализировать республиканский («общепурятский») уровень идентичности<sup>11</sup>. При этом в официальном дискурсе повышается актуальность общегражданских ценностей в ущерб ценностям этнокультурной идентичности, он выстраивается так, чтобы способствовать культивированию многоуровневой модели гражданской идентичности, в контексте которой этногрупповая лояльность бесконфликтно сосуществовала бы с иными уровнями идентичности<sup>12</sup>.

Однако дискурс этничности отнюдь не исчез – теперь он в большей степени локализуется в культурном сегменте социального пространства и актуализируется, как правило, через общественно значимые мероприятия, осуществляющиеся в контексте национально-культурного возрождения. При этом претензии на политическую институционализацию трансформировались в интенцию к построению открытого «мультикультурного» (=культурно плюралистического) общества с непременным подчеркиванием значимости «своей» этнической культуры в общем культурном багаже. Эта тенденция особенно ярко стала проявляться в начале XXI века в рамках праздничной фестивальной культуры бурят, инициатором развития которой выступала, главным образом, официальная власть, к этому времени окончательно перехватившая инициативу у представителей этнонационализма в дискурсе этничности. Проведенный в это время ряд этнических фестивалей и праздников можно смело отнести к феномену «изобретения традиций». Посредством такой деятельности осуществлялась деполитизация бурятской этничности, а заодно ее объективация и реификация в социальном универсуме.

За последние несколько лет в Бурятии было проведено множество этнокультурных акций, среди которых наиболее заметными стали следующие: международный фестиваль «Одежда монголов мира» (Улан-Удэ, март, 2005) фестиваль национальных театров «Желанный берег» (Улан-Удэ, октябрь-ноябрь, 2005), I Международные Байкальские игры коренных народов «Roots/Корни» (Тунка, февраль, 2006), международный бурятский национальный фестиваль «Алтаргана» (2006). Организационные структуры, проводившие эти мероприятия, и сами эти акции очертили границы пространства, в котором происходят процессы конструирования и актуализации этничности в современных условиях.

Почти все эти мероприятия проводились впервые, и в этом смысле их можно расценивать как своего рода эксперименты по разработке новых – адекватных вызовам современного этапа - механизмов воспроизводства этничности. На их фоне несколько по-другому выглядит прошедший в июне-июле 2006 г. международный бурятский национальный фестиваль «Алтаргана». Сам формат данного праздника, в отличие от остальных, гораздо более масштабен. Периодичность фестиваля (он проводится через каждые два года уже в седьмой раз), его содержание (высокая этнографическая насыщенность событийного ряда, образующего праздник) свидетельствуют о том, что «Алтаргана» превращается в значимый и достаточно эффективный инструмент воспроизводства бурятской этничности: одновременно он позволяет поддерживать групповую идентичность и конструирует культурные артефакты, которые могут использоваться в качестве маркеров этнического пространства. Относительная диахронная стабильность фестиваля позволяет, кроме того, утверждать, что он успешно вписывается в общее социокультурное пространство, приобретая при этом качества объективной

этнической реальности, и в этом смысле он «нагурализируется», превращаясь в часть «традиционной» этнической культуры бурят. Иными словами, сам праздник приобретает свойства и функции стабильного институционального механизма, который используется в процессе онтологизации и реификации собственно бурятской этничности.

Таким образом, новые форматы и способы конструирования этничности образуют соответствующую институциональную среду, в границах которой и разворачивается деятельность этнических активистов и иных акторов, включенных в дискурс этничности. Само это поле наполняется за счет многочисленных социально-культурных акций, в контексте реализации которых возникают новые, адаптированные к современной социальной реальности форматы воспроизведения этнических практик. В рамках этих мероприятий происходило содержательное наполнение собственно концепта «бурятская этничность» и, попутно, осуществлялась его объективация и легитимация в социальном универсуме. В результате, институциональный мир, в границах которого конструируется этничность, начинает восприниматься в качестве объективной реальности: «институты теперь воспринимаются как обладающие своей собственной реальностью - реальностью, с которой индивид сталкивается как с внешним и принудительным фактом»<sup>13</sup>.

Можно утверждать, что в развернувшихся в этот период процессах этничность выступает в своем обычном амплуа – как инструмент поддержания группового самосознания, для чего «возрождаются» (=изобретаются) отдельные элементы традиционной (этнической) культуры, с помощью которых конструируются этнические границы. Однако к этой традиционной функции этничности - разделять социальное пространство по этнокультурному критерию и на этой основе конституировать отдельные группы и идентичности, прибавляется еще и «интегративная» функция, когда актуализация этничности совершенно лишена какого-либо конфликтного потенциала и направлена не на создание границ и барьеров, а, напротив, на консолидацию полиэтничного сообщества. Более того, здесь совершенно отчетливо проявляется процесс *деполитизации* этничности. Анализируемый материал свидетельствует о возникшей тенденции исключения (игнорирования?) из рассматриваемого дискурса темы «национального самоопределения этносов», а актуализация этничности осуществляется в сугубо (социо)культурном ключе. В то же время политическая составляющая этноконструирования не исчезает вовсе, но кардинально трансформируется: риторика этнополитической мобилизации сменяется стремлением актуализировать важность собственно культурного развития «этноса», а меняющийся политический подтекст задает логику движения к позитивной консолидации локального сообщества.

Таким образом, в рамках дискурса этничности конструируется региональная (республиканская) идентичность, принципиальными характеристиками которой являются высокая толерантность к культурной инаковости и достаточно выраженная индифферентность по отношению к «классическим» этнополитическим проблемам (национальное самоопределение народов, соотношение политического статуса «коренного» и «некоренного» населения). Имея в виду специфику российской политической культуры, для которой характерен взгляд на этничность как на неотъемлемый компонент социально-политического пространства, а этническая категоризация имеет далеко идущие политические последствия, и для которой характерна неукорененность «классических» западных схем политической самоорганизации населения, можно предположить, что описанная стратегия конструирования локальной идентичности преследует своей целью построение некоего аналога гражданского общества, где (поли)этничность (=мультикультурализм) выступает в качестве значимого механизма интеграции населения. Можно сказать, что данная стратегия представляет собой ответ территориального сообщества на внешний вызов, порожденный общероссийским процессом постсоветской модернизации.

## Литература

- <sup>1</sup> Хамутаев В.А. Бурятское национальное движение. 1980-2000-е гг. Улан-Удэ, БНЦ СО РАН, 2005 – 292 с. сс.228-229
- <sup>2</sup> Крянев Б.П. Бурятия политическая: политические партии, общественно-политические движения, блоки и организации 1990-1999 гг. Улан-Удэ, 1999, сс.27-28
- <sup>3</sup> Егоров Е.М. Конгресс бурятского народа – фактор демократизации республики // Проблемы истории и культурно-национального строительства в республике Бурятия. Улан-Удэ, 1998. С. 54-57, с.57
- <sup>4</sup> Чимитдоржиев Ш.Б. Бурят-монголы: история и современность (очерки). Раздумья монголоведа. Улан-Удэ, 2000.- 128 с.
- <sup>5</sup> Найдаков В.Ц. Проблемы национально-культурного развития народов Республики Бурятия / Бурятия. 10.04.1997, с.2; Хамутаев В.А. Бурятское национальное движение. 1980-2000-е гг. Улан-Удэ, БНЦ СО РАН, 2005 – 292 с, с.205
- <sup>6</sup> Хамутаев В.А. Бурят-монгольский вопрос: история, право, политика. Улан-Удэ, 2000. – 278 с. с.88-89
- <sup>7</sup> Доклад Хамутаева В.А. (делегат от КБН) Материалы II съезда народов Бурятии. Улан-Удэ, 2001, сс.119, 121
- <sup>8</sup> Материалы всебурятского съезда по консолидации и духовному возрождению нации (22-24 февраля 1991), Улан-Удэ, 1996, 212 с., с.163-164
- <sup>9</sup> цит. по: Хамутаев В.А. Национальное движение в Бурятии (1985-1998 гг.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Улан-Удэ, 2002, с.125
- <sup>10</sup> см. например: Национальная политика и социально-экономическое развитие РБ (доклад президента РБ Л.В. Потапова на съезде народов РБ) // Бурятия, 8.04.1997, с.2
- <sup>11</sup> Концепция государственной национальной политики Республики Бурятия. Улан-Удэ, 1997.
- <sup>12</sup> Материалы второго съезда народов Бурятии. Улан-Удэ, 2000, с.47
- <sup>13</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. Издательство «Медиум», 1995 - 321 с., с.101

УДК: 316.34

Д.Д. Амоголонова  
(г. Улан-Удэ, Российская Федерация)

## СОВРЕМЕННАЯ БУРЯТСКАЯ НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕОЛОГИЯ В УСЛОВИЯХ ДЕПОЛИТИЗАЦИИ ЭТНИЧНОСТИ

Поиски национальной идеи – характерная черта политической культуры России в последние два десятилетия. Одновременно с попытками выработать общероссийскую идеологию, способную доминировать в общественном сознании и направлять его, сходные усилия предпринимают этнические элиты для значительно более узкого поля – людей, идентифицирующих себя с определенной этнонациональной группой. Можно сказать, что этноидеология оказалась более успешной в продвижении на пути к национальной идее, нежели любой подобный проект общероссийского масштаба. Хотя, безусловно, речь не идет об окончательной и общепризнанной формулировке, тем не менее, этнонациональные элиты достигли успеха в создании *русла национального воображения* посредством конструирования национального текста, близкого, доступного и актуального для каждого, кому он предназначается.

Такой текст получил в науке наименование этнонационального дискурса, т.е. особого языка, в котором в качестве *слов* выступают символы-маркеры этнической коллективной культурной памяти. Знаковыми функциями при этом наделяются различные составляющие дискурса, приобретающие качества и характеристики парадигм национальной идеологии, а синтез этих парадигм (политической, идентификационной и культурной) становится интегратором пространственно-временного континуума. Благодаря такому синтезу происходит отождествление мифологического прошлого и реального настоящего, а маркеры хронотопа культурного мира – общие предки, культурный герой, великая история

– в ревитализированных образах этногрупповой памяти приобретают качества неомифа с имманентно присущими ему характеристиками современного идеолога о защите общей/своей земли, что неизбежно подразумевает стремление к сохранению этнополитической государственности.

Поэтому историко-культурное пространство является пространством политического мифотворчества, что предполагает возможность свободного манипулирования понятиями благодаря тому, что «важнейший номадический опыт делает территорию сценой *движения*, а не полем демаркации сюжета»<sup>1</sup>.

При этом большая свобода, в свое время предложенная регионам Б.Н. Ельциным, давала возможность вносить в понятия *свое государство* и *суверенитет* любое наполнение, поскольку в период существования советского государства и советского народа ничего подобного не предполагалось. Поэтому время перестройки и несколько позже – это период активного и продуктивного мифотворчества или *изобретения традиций*.

К их числу относится *миф об исконности* как одна из характеристик хронотопа: «Бурятские племена в древности жили на северной окраине монгольского мира, в регионе, носившем название Баргуджин-Тукум, по обеим сторонам озера Байкал. Баргуджин-Тукум представлял собой центр монголоязычного мира Прибайкалья, был исторической родиной монголоязычных древнебурятских племен баргутов, хори-туматов, икиресов и других»<sup>2</sup>.

Сосредотачивая внимание на проблемах культурного возрождения, дискурс обсуждал и ирредентистские, т.е. политические вопросы, к примеру, признание бурят репрессированным народом и возвращение бурятам и республике политонима бурят-монгол.

Будучи на первый взгляд несвязанными между собой, эти вопросы, а точнее сказать, требования, опирались на мифологему *великого прошлого*, возрождение идеалов которого призвано воодушевлять этнос в его стремлении к консолидации и дальнейшему развитию. При этом миф о великом прошлом подразумевает героизацию истории и поиски в ней, во-первых, великих предков, а во-вторых – великого государства. Неслучайно, что в последние двадцать лет в бурятском культурном и политическом дискурсе темы, связанные с историей Монгольской империи и ее создателем Чингис-ханом, развиваются типологически сходно с другими этноидеологиями как в России, так и за ее пределами.

При этом дискурс имплицитно акцентирует внимание на диссонансе великого прошлого и современного состояния и статуса этноса. Общемонгольская история бурят, не породив политического пан-монголизма, стала основой для конструирования мифа о бурятской самодостаточности в любой области при условии воссоединения этноса. Примечательно, что требования о восстановлении Республики в ее границах, существовавших до 1937г., активизировались в связи с планами масштабных преобразований в устройстве РФ.

Вышесказанное характеризует этнополитическую ситуацию в Бурятии вплоть до конца 1990-х гг.

Однако в последние несколько лет выраженную позицию по защите этнополитического статуса бурятских субъектов РФ занимают только представители молодежного национально-демократического движения, в которое входят общественные организации: «Региональное объединение молодых ученых» (РОМУ), «Буряад арадай туг» (Знамя бурятского народа), «Эрхэ» (Право), «Оборона» Проявившись пока главным образом в акциях против слияния бурятских автономных округов с Иркутской и Читинской областями, активисты движения формулируют свои цели и политическую платформу: «Нынешнее бурятское молодежное движение практически однородно по социальному составу, видению путей социально-экономического развития и политической платформе... Теоретически социальный состав движения мог быть союзником нынешней власти, если бы власть взвешенно подходила к правам наций, и отказалась от иждивенческого отношения к регионам. Логически труднообъяснимый курс в этой деликатной сфере единственно, может быть, и привел к столь резкой политизации

молодежи... в подавляющем большинстве активисты движения никогда не планировали заниматься политикой, и вынуждены были войти в нее лишь из осознания опасности бездействия. Как говорят они сами, – “мы не занимаемся политикой, мы родину защищаем”»<sup>3</sup>.

Хотя молодые интеллектуалы апеллируют ко всем бурятам, в том числе и проживающим вне этнической Бурятии, их деятельность (пикеты, конференции, участие в СМИ и Интернет-ресурсах) не вызывает большого общественного резонанса и остается, в сущности, делом, не выходящим за границы социально-политической агитации внутри этой группы. Тем не менее, следует отметить, что хотя слой эксплицитно вовлеченных в политический дискурс истончается, все же политические вопросы латентно присутствуют в массовом сознании и характеризуют социальное самочувствие бурят, несмотря на снижение их интереса к политике.

Так, политический контекст содержится в устойчивой цепочке мифологем – *без языка нет культуры – культура и язык тождественны – без языка нет народа – без государственности гибель языка предрешена*: «Ныне бурятский язык, как письменный, так и разговорный, переживает суровый кризис. ... мы имеем сейчас целых три поколения бурят, не говорящих по-бурятски, т.е. “немых” бурят. В настоящее время наш народ переживает настоящую трагедию. Народ, находящийся на грани потери родного языка, народ ушибленный. Перед нами, перед всем народом... стоит историческая задача – спасти народ от языковой трагедии»<sup>4</sup>.

Вместе с тем реалии показывают: хотя мифологема о языковой трагедии стала идеологемой *спасения от потери корней* (=ассимиляция/русификация), вызывающей понимание и сочувствие у бурят, особых качественных изменений в функциональной сфере бурятского языка не произошло. Причину этого явления д.и.н. Т.М. Михайлов видит в следующем: «нельзя не видеть в ней (бурятской культуре. – *Авторы.*) факты дестнизации (денационализации)... Довольно распространенным стал языковой и культурный нигилизм»<sup>5</sup>. Однако, на наш взгляд, причиной ослабления распространения бурятского языка среди бурят, в первую очередь, городских, является не «языковой нигилизм», а все большая их включенность в модернизационные процессы: в противовес оценке бурятской нации как «соборной личности»<sup>6</sup>, буряты все более осознают себя как суверенную и автономную личность, для которой характерно прагматическое восприятие и оценка происходящих событий. Поэтому знанию этнического языка отводится периферийное положение в социокультурных и индивидуальных практиках, а его актуализация все более зависит от личных целей индивида.

На основании вышеизложенного можно сказать, что дискурс бурятского возрождения, вполне сформировавшийся за минувшие два десятилетия в вербальных формах, не выработал четко выраженного определения национальной идеи, но сформулировал идеологемы, восполнившие «вакуум распада официальной идеологии советского строя»<sup>7</sup>, политический пафос которых достаточно быстро потерял актуальность даже для их творцов – представителей элит. Вместе с тем, зерна этнополитической агитации упали на благодатную почву, поскольку, даже в условиях нынешней индифферентности к политике, остается достаточно выраженной ангажированность в сфере этнокультурной идентичности. Это проявляется в современный период (условно говоря, время В.В. Путина) в форме укрепления и роста интереса к национальной бурятской культуре и истории.

В этой связи для исследователя актуальным становится вопрос о том, что стала представлять собой идеология бурятского возрождения, лишенная националистической окраски, и как она отражается и функционирует в массовом сознании в условиях *демобилизации политизированной этничности*.

С точки зрения политологии (и политической антропологии, основывающейся на методологии инструментализма) постсоветский этнический дискурс представляет собой достаточно гомогенную картину без развития и трансформаций, связанных с внутренними и внешними изменениями в обществе, а потому на любом историческом отрезке является

националистической идеологией: «российское общественное сознание определено националистическими представлениями об этничности. Это представление, во-первых, об этнической принадлежности как естественном свойстве индивида, во-вторых, об этносах как автономных субъектах социального и политического действия, в третьих, о том, что определенный народ на “своей” территории должен обладать большими правами, чем остальные»<sup>8</sup>.

Понятно, что с такой позиции национальное возрождение оценивается как явление хотя и закономерное, но негативное, подразумевающее размывание российской идентичности, подрывание стабильности государства и грозящее конфликтами на почве национальной принадлежности. Кроме того, рассмотрение современного этнического возрождения неминуемо акцентирует внимание на несовпадении требований модернизации в России и стремления сохранить культурные ценности, что с точки зрения политологии порождает конфликт разного уровня: межэтнический, между государственными интересами и интересами отдельного народа, между элитами, и в более масштабном смысле – между модернизацией и традиционализмом.

Мы полагаем, что сложности в исследовании этничности в современной России с позиций конструктивизма проистекают и из-за беспрецедентности самого объекта исследования (*постсоветская действительность*), и вследствие «терминологического хаоса», связанного как со сменой научной парадигмы, так и просто с различиями в научном языке, и из-за быстрых изменений в социальной и экономической сфере, влекущих за собой столь же быструю смену акцентов и в личном мировосприятии, и в идеологии.

Так, на примере событий, имевших место в конце 1980-х и вплоть до середины или конца 1990-х гг., мы убеждались в том, что в Бурятии мобилизация этничности вполне соответствовала выработанной на Западе и уже довольно широко применявшейся в нашей стране конструктивистской доктрине о национализме как идеологии создания этно-нации или нации-государства.

Об этом свидетельствуют, в частности, первая статья Конституции Республики Бурятия: «Республика Бурятия есть суверенное демократическое правовое государство в составе Российской Федерации»<sup>9</sup>. Нет сомнений в том, что не только элиты, но и значительная часть граждан были действительно вдохновлены идеей суверенитета и возможностью изменить «объектный» статус республики в «субъектный». Однако современный период в истории Бурятии показывает, что, несмотря на далеко неполную реализацию декларируемых элитами программ по этнокультурному возрождению и *остаточное ощущение сопричастности* к этнополитике у рядовых граждан, собственно бурятский *националистический* проект уже завершен.

Наиболее важным его результатом является закрепление в бурятском общественном сознании мифологем об этнической общности и формирование современной этнической картины мира, основывающейся на идее культурного суверенитета, являющейся, в свою очередь, трансформированной идеей суверенитета политического. Более того, политическая составляющая (политический суверенитет в его специфических для России формах) теперь воспринимается как данность, а не утрачивающая актуальности *этническая идентичность* касается, главным образом, качественного наполнения бурятского культурного пространства. При этом границы бурятского государства как своей территории приобретают более глубокий текстовый и контекстуальный смысл, очерчивая символические пределы *своей* земли.

Произошедшее за годы *мобилизации* существенное изменение в системе интуитивных представлений о реальности, т.е. в картине мира, означало не только актуализацию *этнического* в идентификационных практиках; *этничность* стала приобретать сакральный смысл, по праву рождения доступный и понятный для *своего* и одновременно непостижимый для *чужака*.

Сакрализация охватывает и этническое пространство, и людей, обладающих, соответственно, особыми положительными качествами. Так, И.Н. Дашибалова пишет:

«К числу ценностей, отражающих душевные качества бурят в традиционном обществе, относятся миролюбие, терпимость, созерцательность, соприродность, особое почитание гостя, трудолюбие, уважение к старшим, любовь к детям. Данные моральные качества являются в целом общечеловеческими, в то же время выделяют особенности, присущие бурятскому этносу»<sup>10</sup>. А.А. Елаев, говоря об особенностях бурятского характера, отмечает присущий этносу внутренний демократизм и склонность к компромиссам, благодаря которым «отдельные этнорадикальные проявления в силу исторических условий уравнивались...»<sup>11</sup>

В самооценках бурят в контексте общности акцентируется смелость и стойкость. Например, в разделе «Бурятский характер» форума сайта бурятского народа в одном из выступлений говорится: «Бурятский народ это сплоченная нация, которая сформировала свой сильный и твердый характер, преодолевая громадные трудности, выпавшие на ее долю, и через века не утратившая веры в будущее народа!»<sup>12</sup>.

Этническая картина мира, или сакрализованное пространство с присущими ему маркерами Центра (Бурятия и г. Улан-Удэ) и Периферии (все остальные бурятские территории, как в России, так и за ее пределами), является основанием для конструирования бурятской культурной *этносферы*, характеризующейся, с одной стороны, консерватизмом и архаикой, обусловленными устойчивостью мифологических архетипов, а с другой – большей или меньшей проницаемостью и флексией вследствие разнообразия и модернизации социальных практик и лишь частичного их включения в сферу этнокультурной деятельности.

К числу сконструированных (но обладающих для этнофора качествами онтологизированных констант) элементов этносферы можно отнести любой элемент актуализированной и модернизированной культурной традиции: религия; традиционное хозяйство; художественное творчество (театр, живопись, скульптура, литература); национально-культурный компонент в образовании; телевизионные и радиoprogramмы, посвященные бурятской культуре; деятельность политических и общественных организаций, таких как Всебурятская ассоциация развития культуры; конкурсы красоты «Дангина» и «Гэсэр», где оценивались и внешние данные претендентов, и знание ими традиционной культуры, и их таланты; разнообразные праздники и фестивали, например, международный фестиваль моды монголов мира «Торгон зам» («Шелковый путь») или Всебурятский фестиваль «Алтаргана»; сайт Бурятского Народа в Интернете, где представлены и обсуждаются различные темы, связанные с жизнью бурят и ее особенностями.

Большинство социально-экономических проблем Республики на протяжении последних лет не только не решены, но и углубляются. На этом фоне вполне закономерным является бытование *антиимперского* мифа о колониальном бесправии и угнетенности, а потому к воспеванию красоты просторов присоединяется миф о ресурсной самодостаточности, служащий выражением протеста против нарастающих социально-экономических проблем: бедности и нищеты, особенно в сельской местности, роста преступности, деградации нравственности и т.д.

В духовном возрождении одна из главных ролей отводится, конечно, буддизму. Формы его возрождения и модернизации вызывают неоднозначные оценки, однако несомненно, что ценности религиозной культуры для современной Бурятии выступают не только в качестве этнодифференцирующей характеристики, но и как компонент в формировании гуманитарно-географического образа территории и самоощущения жителя Бурятии (кстати сказать, не обязательно бурята).

В этом смысле важно отметить конструирование необыкновенного – *святого, чудесного* и даже *волшебного* – континуума своего пространства посредством символов духовной преемственности, от великих предков к современникам, что подразумевает акцент на духовной стороне социально-политической истории бурят.

Религиозное возрождение трактуется почти исключительно позитивно, причем

подчеркивается его важность в качестве этноинтеграционного фактора: «Развитие бурятского народа в 90-е годы неразрывно связано с вопросами возрождения религии, в частности буддизма и шаманизма, ставших частью его культуры и образа жизни»<sup>13</sup>. В религии подчеркивается не только ее функция, связанная с культурой, но и психологический фактор: «В соединении с буддизмом или же шаманизмом для многих она (вера – *Авт.*) выступает опорой и надеждой, реализуется в отношениях и связях людей. Религия – это и есть отношения и связи, формы которых складывались веками»<sup>14</sup>.

На основании вышеизложенного можно сказать, что дискурс бурятского возрождения, вполне сформировавшийся за минувшие два десятилетия в вербальных формах, не выработал четко выраженного определения национальной идеи, но зато сформулировал идеологемы, восполнившие «вакуум распада официальной идеологии советского строя»<sup>15</sup>. Их политический пафос достаточно быстро потерял актуальность даже для их творцов – представителей элит. Вместе с тем, зерна этнополитической агитации упали на благодатную почву, поскольку, даже в условиях нынешней индифферентности к политике, остается достаточно выраженной ангажированность в сфере этнокультурной идентичности. Проявлением этого в современный период (условно говоря, время В.В. Путина) является укрепление и рост интереса к национальной бурятской культуре, в частности, к буддизму.

Поэтому вполне объяснимо, что буддийское возрождение, как составляющая этнического возрождения, не ограничивается религиозной сферой: оно направлено на десекуляризацию общественного сознания и приведение его в русло религиозной нравственности.

В этом процессе главная роль отводится не собственно религиозной догматике, а ее популярному изложению на примере деятельности буддийских религиозных деятелей прошлого. Создаются своего рода джатаки (т.е. жития) святых; это могут быть и ламы, и миряне, которых можно причислить к просветленным за их служение людям, проповедь буддизма, жертвенность и патриотизм: Агван Доржиев, Лубсан Сандан Цыденов, Бидия Дандарон, Хамбо лама Итигэлов и многие другие.

Не имея возможности подробно развить эту тему в короткой статье, мы остановимся лишь на имени Хамбо Ламы Даши Доржо Итигэлова, *возвращение* которого стало мировой сенсацией и «бурятским чудом», включенным в неофициальный рейтинг всемирно известных брэндов на территории России<sup>16</sup>.

Возвращение Итигэлова, как утверждает журналист А. Махачкеев, способствует «укреплению не только административной, но и духовной автокефальности буддийской церкви в России»<sup>17</sup>, но самое важное – это знаковое событие бурятского возрождения, ставшее для многих несомненным свидетельством сакрализации этнического пространства и его становления центром духовности в России и в мире, о чем довольно много говорят активисты бурятского возрождения.

Символическая сакрализация пространства затронула и столь, казалось бы, далекую от духовности сферу как экономика, кризисная ситуация в которой стала причиной активного обсуждения необходимости возрождения традиционного сельского хозяйства, что в свою очередь актуализировало тему животноводства. Его развитие, подразумевающее продовольственную безопасность Республики, связывают с восстановлением пастбищ и поголовья бурятской овцы (замененной в советские времена на мериноса): «Бурятская овца по своей полезности всегда занимала первое место среди других сельскохозяйственных животных. Она кормила, одевала, обувала, давала жильё.... Накопленные знания, приумноженные новыми открытиями, позволят возродить былую животноводческую славу нашей республики»<sup>18</sup>. Эмоционально окрашенный дискурс придал овце и коню, наряду с хозяйственной важностью, символическое значение *национального животного*: «возрождение бурятского этноса, его культуры невозможно без возрождения его основ – крестьянских хозяйств с традиционным животноводством»<sup>19</sup> Еще определеннее высказывается к. биол. н. Б.Б. Лхасаранов, ставя возрождение бурятского

языка в прямую зависимость от аборигенного животноводства: «Народы, производя свою традиционную работу, сохраняют свое “лицо” Для бурят традиционная работа – это животноводство, притом аборигенное. ... Когда нет традиционной работы, начинаем терять свой родной язык, так как не о чем разговаривать, ... потеряв пять видов животных, теряем половину своего языка... Дальше начинаем терять экономику, культуру, обычаи, литературу, религию и т.д., т.е. все, что называется составными частями характеристики наций.... Если восстановим аборигенное животноводство в полном объеме, то мы решим проблему занятости сельского населения, проблему заселенности огромной территории страны проблему сохранения языка, традиций и обычаев»<sup>20</sup>.

## Литература

- <sup>1</sup> Barth F. Boundaries and connections // Signifying Identities. L., N.Y.: Routledge, 2000, p. 19.
- <sup>2</sup> Чимитдоржиев Ш.Б. Бурят-монголы: история и современность (очерки). Раздумья монголоведа. Улан-Удэ 2000, с.36.
- <sup>3</sup> Там же, с.5.
- <sup>4</sup> Там же, с. 121.
- <sup>5</sup> Михайлов Т.М. Проблемы консолидации и духовного возрождения бурятского народа // Материалы Всебурятского съезда по консолидации и духовному возрождению нации. Улан-Удэ, 1996, с. 31.
- <sup>6</sup> Мантатов В.В. Выступление / Материалы Всебурятского съезда по консолидации и духовному возрождению нации (22-24 февраля 1991 года). Улан-Удэ, 1996, с. 108.
- <sup>7</sup> Герасимова К.М. Об исторических формах национальной культуры бурят // Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. Улан-Удэ, 1995, с.39.
- <sup>8</sup> Малахов В.С. Национализм как политическая идеология. М.: Книжный дом Университет, 2005, с. 239.
- <sup>9</sup> Конституция Республики Бурятия // Бурятия. 9 марта 1994г.
- <sup>10</sup> И.Н. Дашибалова. Проблемы измерения этнических стереотипов бурят в социальном времени / Проблемы изменений социальных отношений среди народов Байкальского региона (теоретико-эмпирические аспекты). Издательство БНЦ СО РАН. Улан-Удэ, 2004, с. 115.
- <sup>11</sup> А.А.Елаев. Бурятский народ: становление, развитие, самоопределение. М., 2000, с. 263.
- <sup>12</sup> Форум Сайта бурятского народа – <http://www.buryatia.org>.
- <sup>13</sup> Елаев А.А. Бурятский народ: становление, развитие, самоопределение. М., 2000, 352 с., с. 292.
- <sup>14</sup> Михайлов Т.М. Национальное самосознание и менталитет бурят // Современное положение бурятского народа и перспективы его развития. Улан-Удэ, 1996, с. 18-25, с.25, 23.
- <sup>15</sup> Герасимова К.М., указ. соч., с. 39.
- <sup>16</sup> А. Махачкеев. Итигэлов служит Родине. МК в Бурятии 22.08. 06 (<http://www.mk.burnet.ru/index>).
- <sup>17</sup> А. Махачкеев. Борьба Сангхи: история и современность (<http://baikal-media.com/2006/05/17/borba-sangkhi>)
- <sup>18</sup> Т.Воронина. В Бурятии выводят новую породу овец (Информ полис. <http://www.infpol.ru/06062001/sheep.html>).
- <sup>19</sup> Цит. по: Ш.Б. Чимитдоржиев. Бурят-монголы... с.5.
- <sup>20</sup> Лхасаранов Б.Б. Аборигенное животноводство. Возрождение языка // Народы Бурятии в составе России: от противостояния к согласию (300 лет Указу Петра I). Часть IV. Улан-Удэ, 2003. С. 121-122.

## ОБРАЗОВАНИЕ И ПРАВА ЧЕЛОВЕКА ПРИОРИТЕТНЫЕ ИНИЦИАТИВЫ ЕВРОПЕЙСКОГО СОЮЗА В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Центральная Азия является регионом растущего значения для Европейского Союза. В свою очередь, казахстанский «Путь в Европу» - это не простое перемещение с Востока на Запад. Это взаимообмен опытом и мировоззрением двух частей света, двух миров, двух глобальных цивилизаций. Казахстанская «европолитика» началась еще 17 лет назад и проявилась она в конституционной реформе, экономически акцентированных преобразованиях, расширении полномочий региональных legislatures, сфере социально-культурной, судебно-правовой реформе.

Европейская Стратегия по центрально-азиатскому региону была принята 22 июня 2007 года в Берлине и рассчитана на период до 2013 года. Стратегия рассматривает сотрудничество в трех главных секторах, таких как образование (Европейская образовательная инициатива), верховенство закона (инициатива ЕС «Верховенство права в Центральной Азии») и охрана окружающей среды.

Стратегия нового партнерства с Центральной Азией стала результатом соответствующей инициативы в рамках германского председательства в Европейском Союзе. Утвержденная органом ЕС Европейским Советом, Стратегия была положительно воспринята в странах, которым этот документ адресован. В данном случае, Европейский Союз является наглядным примером того, как страны одного региона смогли забыть о разногласиях и амбициях на безусловное лидерство, построив единое пространство во имя будущего своих граждан.

В Стратегии ЕС изложены принципы и инструменты реализации политики, которая охватывает различные сферы, включая важные аспекты безопасности, двустороннее и региональное сотрудничество, права человека и образование, экологию и др. В этой связи данный документ имеет огромное значение для дальнейшего углубления сотрудничества между ЕС и государствами Центральной Азии.

Кроме того, сама Стратегия предполагает повышенные обязательства ЕС в отношении центрально-азиатского региона и, соответственно, довольно внушительный бюджет, который, как предполагается, будет увеличиваться до 750 миллионов евро. Среднее ежегодное распределение этих денег в регионе составило 58 миллионов евро в 2007 году, 139 миллионов евро будет в 2013 году, в соответствии с инструментом сотрудничества в области развития.

С момента обретения республиками Центральной Азии независимости, Европейская Комиссия предоставила региону более 1,4 млрд. евро в качестве финансовой поддержки. Соглашения о партнерстве и сотрудничестве, подписанные с Казахстаном, Кыргызстаном и Узбекистаном, обеспечивают прочную основу для работы. Ожидаются подобные соглашения с Таджикистаном и Туркменистаном. Европейская Комиссия уже имеет представительство в Казахстане и региональные офисы в Таджикистане и Кыргызстане. Предполагается открытие «Дома Европы» в Ашхабаде, который будет служить пунктом для контакта и связи по вопросам деятельности ЕС в Туркменистане. Поскольку заинтересованность ЕС в сотрудничестве с данным регионом возрастает, Комиссия планирует открыть полноправные Представительства во всех странах Центральной Азии.

Еще в октябре 2006 года, с целью налаживания отношений между странами Центральной Азии и ЕС, основанных на уважении взаимных ценностей и интересов, Верховный комиссар Европейского Союза по внешней политике Хавьер Солана назначил

в качестве специального представителя ЕС по странам Центральной Азии французского дипломата Пьера Мореля. Эта должность должна была способствовать стабильности в регионе, сотрудничеству между странами региона, усилению демократии, верховенству закона, правильному управлению, уважению прав человека и фундаментальных свобод в Центральной Азии, а также чутко реагировать на угрозы и проблемы в регионе, которые могут повлиять на страны Евросоюза. Сегодня можно отметить, что такое решение уже приносит свои плоды: укрепляется диалог и сотрудничество между ЕС и Центральной Азией по широкому спектру вопросов, запускаются новые проекты в области развития бизнеса, образования и обеспечения верховенства закона. Стратегическая роль Казахстана в регионе способствует активной реализации в республике таких программ ЕС, как ТАСИС, ТЕМПУС, КОПЕРНИКУС, КАДАП и др.

Поскольку нации конкурируют не только товарами и услугами, но и системами общественных ценностей и образования, уровень образования является первым критерием при определении конкурентоспособности страны. Стратегия нового Казахстана предусматривает новые направления деятельности, призванные укрепить и расширить партнерские отношения с европейскими странами. Это, прежде всего, поддержка правовых реформ в регионе и образовательная инициатива, направленная на совершенствование процесса обучения, программы, направленные на повышение квалификации специалистов и внедрение передовых технологий, на борьбу с наркотрафиком, регулирование миграции и развитие диалога в области культуры и образования.

На апрельской (2008 г.) встрече «Тройка ЕС – страны Центральной Азии» в Ашхабаде обсуждался проект нового документа, раскрывающего в деталях предстоящее сотрудничество между Евросоюзом и Казахстаном. Называется он «Стратегия нового партнерства: приоритеты для Казахстана». Наряду с традиционными сферами сотрудничества в нем предлагаются новые направления, такие как охрана окружающей среды, образование и подготовка кадров, многие другие.

В целях придания системности практической реализации Стратегии и сотрудничеству в целом в образовательной сфере предложено на примере имеющихся успешных двусторонних проектов создать региональный образовательный хаб (центр деятельности) в Казахстане. По мнению Казахстана, необходимо провести комплексное оценочное изучение различных инструментов содействия, образовательных возможностей и потребностей государств региона с привлечением евразийских экспертов и средств, выделяемых в рамках Стратегии.

Для Казахстана большое значение имеют планы ЕС в сфере образования, отраженные в Стратегии ЕС. Речь идет о так называемой «Европейской образовательной инициативе» для Центральной Азии. Целью этой инициативы является, согласно Стратегии ЕС, «...содействие адаптации образовательных систем стран Центральной Азии к потребностям Всемирной глобализации». Высшее образование является сферой, которая в значительной степени влияет на то, как формируется общество, поэтому раздробленность, пестрота образовательных систем препятствуют единению Европы и Центральной Азии. Адаптация образовательных систем предполагает свободное передвижение труда (рабочей силы), товаров и капитала, отсюда необходимость в сравнимости квалификаций в области высшего образования, без чего свободное передвижение высококвалифицированных кадров невозможно. Наконец, высшее образование становится высокорентабельной сферой бизнеса, в которой лидирующие позиции занимают западные страны. Центральная Азия лишь интегрируясь с Европой, может рассчитывать на успешную конкуренцию в этой области. В этой связи планируется обсуждение презентуемой инициативы ЕС в сфере образования с выдвиганием предложений со стороны государств Центральной Азии.

Европейская образовательная инициатива для Центральной Азии включает в себя содействие адаптации образовательных систем стран Центральной Азии к потребностям всемирной глобализации. В частности, Казахстан заинтересован в получении необходимого содействия со стороны образовательных фондов ЕС для развития в стране

среднего, высшего и профессионально-технического образования. Кроме того, наша страна взяла курс на интеграцию в мировое образовательное пространство в рамках Болонского процесса, который лежит в основе европейской интеграции в сфере образования.

В Болонской декларации указаны шесть основных задач, решение которых будет способствовать единению Европы и Центральной Азии. Это введение общепонятных, сравнимых квалификаций в области высшего образования, переход на двухступенчатую систему высшего образования (бакалавриат – магистратура), введение оценки трудоемкости (курсов, программ, нагрузки) в терминах зачетных единиц (кредитов) и отражение учебной программы в приложении к диплому, образец которого разработан ЮНЕСКО, повышение мобильности студентов, преподавателей и административно-управленческого персонала, обеспечение необходимого качества образования, взаимное признание квалификаций и соответствующих документов в области высшего образования, обеспечение автономности вузов. К настоящему времени принято говорить о десяти задачах: к ранее сформулированным добавляются введение аспирантуры в общую систему образования (в качестве третьего уровня), придание «европейского измерения» высшему образованию и повышение привлекательности, конкурентоспособности европейского образования, реализация социальной роли высшего образования, его доступность, развитие системы дополнительного образования.

В рамках реализации этой инициативы Казахстан предлагает учредить и развивать образовательный центр Центральной Азии на территории Казахстана на базе крупных казахстанских вузов, в работе которых активное участие принимают государства-члены ЕС. Для Казахстана также важно в рамках этой европейской инициативы содействие в развитии общего образовательного и научного пространства в центрально-азиатском регионе. С помощью Европейского Союза предполагается налаживание в странах региона схемы «образование – исследования – применение результатов исследований в индустриальной сфере».

Выход на качественно новый технологический уровень невозможен без создания в нашей стране научной и образовательной базы, соответствующей мировым стандартам, что требует значительной модернизации всей системы обучения. Идеология реформ в современном образовании сформулирована предельно ясно: качество образования и конкурентоспособность специалистов на рынке труда (не только Казахстана, но и всего мира). Интересен опыт стран – участниц ОБСЕ, когда главными критериями успеха в этой сфере выступают экономическая эффективность, инвестиционная привлекательность, наличие менеджеров образования, выстраивающих свою деятельность на основе рыночных отношений и интересов личности.

Одной из задач становится укрепление взаимосвязи между профессиональным образованием и рынком труда. В свою очередь это требует повышения ответственности вузов за качество образования.

Вопрос о качестве обучения постоянно поднимается в самых высоких инстанциях. Качественное образование дает возможность специалисту в любой ситуации самостоятельно принимать решения и находить пути успешной деятельности, что в конечном счете ведет к большей эффективности экономики страны и укреплению позиции государства на мировой арене. Качественное образование невозможно без соблюдения принципов, заложенных в программе деятельности ОБСЕ: гуманизм, открытость, ориентация на личность. В то же время направленность на качество предполагает возрастание роли науки в процессе образовательной реформы. Сегодня насущно необходима триединая взаимосвязь профессионального образования, научно-исследовательской и практической деятельности.

В последнее время в соответствии с мировыми стандартами в системе образования нашей республики произошли существенные перемены: переход на многоуровневую систему высшей школы и кредитную технологию, пересмотрены программы, формы и методы обучения. Первым вузом, откликнувшимся на глобальные изменения, стал

Казахский национальный университет имени Аль-Фараби. Это первый вуз республики, внедривший трехступенчатую систему образования «бакалавр – магистр – доктор философии (PhD)» в соответствии с мировыми стандартами, где функционирует сеть из семи научно-исследовательских институтов, технопарка, обладающих статусом дочерних государственных предприятий с принципиально новым механизмом финансирования, и 15 научных центров, органически связанных с учебным процессом. По данным Азиатского банка развития, более 50 процентов научно-исследовательской работы в вузах республики приходится именно на долю КазНУ им.Аль-Фараби.

Образовательное пространство стран ОБСЕ – это реальность, создаваемая посредством укрепления связей между национальными образовательными системами. На наш взгляд, председательство Казахстана в ОБСЕ предполагает разработку новых стратегических путей модернизации высшего образования. В связи с этим перед вузами страны выдвигается ряд первоочередных задач.

Первая – модернизация системы управления, предоставление автономии вузам: децентрализация, необходимость появления новых субъектов управления с привлечением представителей организаций – потребителей услуг образования, выпускников вузов, спонсоров.

Вторая – активизация научной и инновационной деятельности будущих специалистов, тесная взаимосвязь науки и образования.

Третья – изменение механизмов финансирования образования, введение дифференцированной оплаты труда.

Четвертая – внедрение базисных учебных планов с учетом содержания мировых стандартов. Речь не идет о тождественности образовательных программ, необходимо их сопоставимость при вариативности содержания, что будет способствовать реальной мобильности студентов. Надо признать, что до тех пор, пока мы не займемся вплотную вопросом сопоставимости программ, ни один зарубежный вуз не примет наших студентов, и отечественные специалисты с дипломом о высшем образовании не смогут конкурировать за рабочие места вне пределов Казахстана. В то же время модернизация образования должна проходить с учетом положительного опыта, накопленного высшей школой страны.

Пятая – усиление внимания к проблемам воспитания будущих специалистов, к процессу социализации личности в обществе.

Шестая – стимулирование личности к самоактуализации, формирование гуманистических ценностей и идеалов, толерантного отношения к окружающим.

Наконец, седьмая задача – повышение статуса преподавателя вуза как главного проводника идей гуманизации образования. Эффективность реформы напрямую зависит от тех, кто ее непосредственно претворяет в жизнь. Здесь имеется в виду не администрация вуза, а конкретные исполнители – преподаватели, непосредственно работающие каждый день в студенческих аудиториях и призванные доводить идеи реформ до молодого поколения.

Процесс гуманизации, как отмечается в документах ОБСЕ, это повышение степени гуманности систем образования, направленное на закрепление общечеловеческих ценностей. В соответствии с принципами ОБСЕ в гуманитарной области необходимо согласование внутренней образовательной политики с целями международного сообщества. Важнейшей из них можно считать развитие независимости и автономности вузов. Это возможно при следующих условиях: самостоятельность в определении содержания учебного процесса с учетом требований рыночной экономики и в открытии специальностей в соответствии с международной практикой, определение годовой нагрузки профессорско-преподавательского состава высших учебных заведений, ранжирование заработной платы преподавателей в зависимости от вклада в деятельность вуза.

Сегодня Казахстан рассчитывает на значительное укрепление взаимодействия в рамках предстоящего председательства в ОБСЕ в 2010 году. Именно этой цели и будет

служить разрабатываемая в настоящее время согласно поручению Главы государства программа «Путь в Европу». Интеграция государств Центральной Азии отвечает и интересам ЕС в регионе. Поэтому Казахстан продолжает придерживаться выдвинутой Президентом Республики Казахстан еще в 2005 году идеи о создании Союза центрально-азиатских государств

### Литература

1. Костина Т. «Процесс Астаны» стал «успехом Берлина» // Казахстанская правда. 2007. 3 июля
2. Штайнмайер Франк-Вальтер. Новые основы партнерства: ЕС и Центральная Азия // Казахстанская правда. 2007. 30 июня
3. Ахметова Г. Высшая школа: ориентир на принципы ОБСЕ // Казахстанская правда. 2008. 8 апреля.
4. Сейдахметова Б. Стратегия ЕС в Центральной Азии // Новое поколение. 2008. 1 апреля.
5. Костина Т. Европейские «центурии» для Центральной Азии // Казахстанская правда. 2008. 11 апреля.
6. Ормонбекова Л., Ормонбеков Ж. Стратегия Европейского Союза для Центральной Азии: pro et contra // Аналитика. 2008. 16 апреля
7. Сигов Ю. Западный альянс для Центральной Азии // Деловая неделя. 2008. 18 апреля.
8. Сигов Ю. Куда идет Туркестан? // Деловая неделя. 2008. 18 апреля.
9. Майлыбаев Б. Глобальный курс Президента // Казахстанская правда. 2008. 19 апреля

## НАЦИОНАЛЬНЫЙ ЯЗЫК - ХРАНИЛИЩЕ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ЭТНОСА

*Есть язык народа как показатель его культуры  
и язык отдельного человека как показатель его личных качеств,  
качеств человека, который пользуется языком народа.  
Д.С. Лихачев.*

У башкир, как у всякого древнего народа, есть своя история, религиозное и языковое единство, свой культурный и ментальный архетип. «В архетипах аккумулируется психическое отражение быта и опыта поколений, - писал В.Д. Попов, - что в них запечатывается опыт жизни народа и тем самым закладывается его генетический, социальный код».[1]

Язык отражает интеллектуальные способности и степень нравственности человека. Неправильная, переполненная просторечиями и жаргоном речь свидетельствует о плохом воспитании человека. В этой связи представляются актуальными мысли К. Паустовского о том, что по отношению каждого человека к своему языку можно совершенно точно судить не только о его культурном уровне, но и о его гражданской ценности. Истинная любовь к своей стране немыслима без любви к национальному языку. Человек, равнодушный к родному языку, - дикарь, он вредоносен по самой своей сути, потому что безразличие к национальному языку объясняется полнейшим безразличием к прошлому, настоящему и будущему своей страны. Национальный язык не только чуткий показатель интеллектуального, нравственного развития личности, ее общей культуры, но и лучший воспитатель. Национальный язык - это важнейшая часть нашего общего поведения и жизни в целом. И по тому, как человек говорит, мы легко можем судить о том, с кем мы имеем дело: можно определить степень интеллигентности человека, степень его нравственного самоопределения.

Наша речь - важнейшая часть не только нашего поведения, но и нашей души, ума. Освоение родного национального языка лежит в основе воспитания, формирования и развития личности. Нет языка плохого или хорошего, нет вообще у человека «ничего лучше языка». Язык всегда хорош, плохой может быть речь или носитель языка, создающий из хорошего языка плохую речь. Любой язык, аккумулируя опыт народной жизни во всей ее полноте и разнообразии, является и действительным его сознанием. Каждое новое поколение, каждый представитель конкретного этноса, осваивая национальный язык, приобщается через него к коллективному опыту, коллективному знанию об окружающей действительности, приобщается к общепринятым нормам поведения, принимаемым народом оценкам, социальным ценностям. Из этого следует, что национальный язык не может не влиять на опыт конкретного индивида, его поведение, мировоззрение, культуру. Для понимания сути «национального языка» нужно дать определение понятию «культура».

По мнению С.И.Ожегова «культура» - это совокупность достижений человечества в производственном, общественном и умственном отношении.[2] Наиболее систематически просветительский взгляд на становление понятия «культуры» изложен французским социологом, математиком и общественным деятелем, членом французской Академии наук Мари Жаном де Кондорсе. В своем «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» (1794) Кондорсе впервые попытался проследить значимость различных форм

хозяйства, технических изобретений, научных и философских открытий, элементов морали и этикета для общего духовного развития человеческого рода. Он обратил внимание на взаимосвязь материально-хозяйственных, социальных и интеллектуально - моральных явлений, образующих особого рода систему, которую мы сегодня называем культурой.

В социологии культура трактуется как фактор организации и образования жизни какого-либо общества. Также необходимо делать акцент на социальной природе самого человека, на широком и всеобъемлющем понимании культуры, а так же и на том обстоятельстве, что ни одна великая культура не создавались в изоляции, самостоятельно, в отрыве от других культур. Иначе говоря, лишь те культуры смогли выжить и развиваться, которые способны «обмениваться» с другими своими достижениями, обладают умением «говорить» и «слушать». Развитие культур и предполагает, помимо разговора, еще и слушание. Умение «слушать» - это качество, которое нужно приобрести, и приобретается оно нелегко, ибо для этого человек должен получить нравственное воспитание, пройти духовное очищение и выработать дисциплину ума. Умение слушать не означает молчание. Вообще слушание не есть простое чувственное восприятие, оно предполагает деятельность, активность, благодаря которой слушающий готов к восприятию образов того мира, который создан или открыт говорящим. Изложенное выше понимание «культуры» неизбежно подводит нас к необходимости обсуждения национально-языковой проблемы.

Под явным или неявным воздействием литературного языка, его установлений, традиций находятся все сферы жизнедеятельности личности, и успешность этого воздействия в немалой степени зависит от того, в какой языковой среде проходит жизнь человека, как он освоил родной язык.

Незнание национального языка, сопутствующее незнание обычаев может обернуться трагедией для личности. И ни отзывчивые люди, ни их доброе отношение не может облегчить страдания человека, не способного из-за незнания языка поделиться своими мыслями, чувствами с людьми одного менталитета, восприятия окружающей действительности. Все размышления приводят к простой и ясной мысли о кровной связи Родины и национального языка предков, о нерасторжимости любви к Родине и к родному языку, к мысли о том, что сам интеллект, эмоции - все человеческое входит в человека через язык, что духовная культура личности формируется и поддерживается языком. Среди трудов башкирских этнографов и социологов, претендующих на роль методологических ориентиров по вопросам этнонациональных проблем, выделяется совместная работа академика АН РБ Р. Г. Кузеева и доктора социологических наук М. Дж. Киекбаева под названием «Государственная программа «Народы Башкортостана».[3] По словам Р. Г. Кузеева и М. Дж. Киекбаева: «Для всей башкирской диаспоры национально-культурное самоопределение... будет основным фактором их этнической самоорганизации и культурно-языкового развития».[4]

Чем богаче духом человек, чем более развит он эмоционально и интеллектуально, тем тяжелее для него утрата национального языка. Башкирский дух сумел сберечь свою целостность в мире становлений и преобразований. В процессе противоречивой истории башкирский народ сохранил свою идентичность, культуру, религию, традицию и язык.

В. Гумбольдт ввел понятие «дух народа» в сравнительное языкознание как понятие необходимое. Однако его трудно постичь в чистом виде: без языкового выражения «дух народа» неясная величина, знание о которой следует извлечь опять-таки из самого языка, язык же толкуется не только как средство для постижения «духа народа», но и как фактор его создания. Тут как бы замкнулся заколдованный круг: дух народа как «высший принцип», обуславливая различие и специфику языков, со своей стороны сам нуждается в объяснении через язык. Гумбольдт разъясняет такое рассуждение: «Не будет заколдованного круга, если языки считать продуктом силы народного духа и в то же время пытаться познать дух народа посредством построения самих языков: поскольку каждая специфическая духовная сила развивается посредством языка и только с опорой

на него, то она не может иметь иной конструкции, кроме как языковой».[5] Гумбольдт считает, что так как деление человечества на языки совпадает с делением его на народы, то отсюда должно следовать, что между языком и народом, или, точнее, духом народа, существует необходимая корреляция. «Язык и духовная сила народа развиваются не отдельно друг от друга и последовательно один за другой, а составляют исключительно и нераздельно одно и то же действие интеллектуальной способности». «Хотя мы и разграничиваем интеллектуальную деятельность и язык, в действительности такого разделения не существует».[6]

Именно в языке запечатлен весь познавательный опыт народа, его морально-этические, социально-эстетические, художественные и воспитательные идеалы. Национальный язык хранит историю движения народа по пути цивилизации, он отражает характер народа. Вся история, природа страны, отражаясь в душе человека, выражаются в слове. Люди исчезали, но слова, создаваемые ими, вошедшие в сокровищницу - родной язык, становились бессмертными. Национальный язык и культура каждой отдельно взятой страны тесно взаимосвязаны. Человек через национальный язык и, соответственно, литературу осваивает культурные традиции своей страны, культурные ценности и приоритеты своего народа.

#### Литература

<sup>1</sup> Попов В.Д. Психология и экономика. М.: Советская Россия, 1989. С 223.

<sup>2</sup> Ожегов С.И. Словарь русского языка. – М.: Рус. яз., 1985.- 268 С.

<sup>3</sup> Государственная программа «Народы Башкортостана» (концепция). Уфа: Академия Наук Республики

Башкортостан, 1999. 160 с.

<sup>4</sup> Там же. С. 28.

<sup>5</sup> Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию М.: Прогресс, 1984. С.11.

<sup>6</sup> Гумбольдт В. Указ. соч. С.68.

УДК: 316.3:800.1

М.М. Бауэр  
(г. Тюмень, Российская Федерация)

## К ВОПРОСУ О СТАТУСЕ ЯЗЫКОВ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ РЕГИОНА

В зависимости от этноязыковой и политической ситуации в том или ином регионе юридический статус языка может соответствовать его фактическому статусу, а может находиться с ним в противоречии, в последнем случае часто возникает почва для языковых конфликтов. Несоответствие статусных позиций языка позволило Е.Ю. Прохорову выделить в отдельную область знания исследование проблем этноконфликтологии с позиций взаимодействующих языков [8].

Лингвистические проблемы российского полиэтнического региона, как правило, связаны с отсутствием правового регулирования в этой сфере. Следует отметить, что в большинстве стран мира существуют законодательные акты, касающиеся языка. Например, на сегодняшний день в конституциях 110 государств есть статьи, определяющие статус одного или нескольких бытующих в них языков [5:9]. В отдельных, главным образом, многоязычных, странах изданы специальные законы о языках. В зависимости от социолингвистических параметров, а также политических установок законодателей языкам может придаваться статус государственного, официального, регионального, языка коренного малочисленного народа, миноритарного языка и т.д.

Однако по обоснованному мнению специалистов хорошо составленные и умело проводимые в жизнь законы о языках могут упорядочить применение языков в сфере

организованного общения (устное и письменное, деловое общение, образование, СМИ, книгопечатание и т.д.). Применение языка в новых и/ или интенсификация его использования в уже освоенных сферах влияет на развитие функциональных стилей, совершенствование лексического состава, а в перспективе и других уровней структуры языка [9].

Кроме внутригосударственных законодательств, существуют также различные международные правовые документы, касающиеся в первую очередь защиты языков национальных меньшинств. Среди них необходимо отметить вступившую в силу в феврале 1998 г. Рамочную Конвенцию о защите национальных меньшинств, разработанную в Совете Европы, а также действующую с марта того же года Европейскую хартию региональных языков (или языков меньшинств).

Современные лингвистические проблемы российских регионов связаны с тем, что в бытность СССР, одной из самых многонациональных стран мира, специальных законов о языке не было, хотя, надо признать, некоторые нормы функционирования языков и языковые права граждан были закреплены юридически, но касались они не русского, а других языков народов страны. Например, право обучать детей на родном языке, было зафиксировано в Законе о школе. Однако русский язык никакого официального статуса в советский период не имел. Обусловлено это было общей национально-языковой политикой советского государства в 20-30 гг. XX в., направленной на удовлетворение потребности в идентичности для всего населения страны, что, безусловно, способствовало привлечению на сторону коммунистов большинства нерусского населения, значительная часть которого пострадала от ассимиляторской политики царской России.

Поскольку одним из инструментов этой политики был русский язык, естественно, что придание ему статуса государственного в новом российском обществе стало политически невозможным. В мировом языковом законодательстве не существует таких прецедентов, когда язык объявляют «вторым родным языком», «языком межнационального общения». Сам термин «второй родной язык» является скорее публицистическим тропом, чем научным понятием. В то же время понятие «язык межнационального общения», по справедливому мнению Ю.В. Трушковой, содержит компонент «не официальный, а фактический статус», т.е. это язык, добровольно принятый членами общества в качестве средства межэтнического общения в силу исторической традиции [10]. Законодательное закрепление за каким-либо языком статуса языка межнационального общения, прежде всего, означает введение законодательного регулирования в сферу неформализованного межличностного общения, а эта сфера ни в одном из законодательств мира регламентации не подлежит. Следовательно, назначить какой-либо язык языком межнационального общения нельзя, можно только констатировать сложившуюся ситуацию.

Кроме того, существуют и другие терминологические проблемы в данной сфере. Например, в научной литературе и правовых актах широко используется два термина: «государственный язык» и «официальный язык», которые до сих пор не имеют общепринятых определений, и, соответственно, четкого разграничения. В исследованиях даются следующие дефиниции:

(1) государственный язык – язык, выполняющий интеграционную функцию в рамках данного государства в политической, социальной и культурной сферах, выступающий в качестве символа данного государства;

(2) официальный язык – язык государственного управления, законодательства и делопроизводства [13].

Однако эти два определения воспринимаются как разъяснительно-рекомендательные и поэтому, как отмечает М.В. Дьячков, часто не принимаются во внимание в отдельных государствах в отношении отдельных языков [1]. Достаточно ярким примером последнего утверждения может служить ситуация с употреблением данных терминов в российской научной литературе. Так, Н.К. Фролов считает их синонимами, в его работах, посвященных регионалистике, термин «официальный язык» употребляется как своего рода эвфемизм

вместо термина «государственный язык» [11]. Ю.В. Трушкова особо обращает внимание на то, что «в конце 1980-х - начале 1990-х гг. термины «государственный» и «официальный» различались с трудом и были взаимозаменяемы» [10: 30].

С точки зрения функционирования содержание понятия «государственный язык» практически совпадает с содержанием понятия «официальный язык» и отражает одну из социальных функций языка: функционирование в сфере организованного общения, поэтому в некоторых контекстах эти выражения употребляются как полные синонимы [10]. Это отражено, например, в Кратком этнологическом словаре, где государственный язык определяется как «язык, использование которого законодательно предписано в официальных средствах общения», при этом далее говорится, что «официальный язык» является «политико-юридическим синонимом языка государственного» [4:54]. Юридический энциклопедический словарь дает определение официальному языку как «основному языку государства, используемому в законодательстве и официальном делопроизводстве, судопроизводстве, обучении и т.д.» [12: 303].

Кроме того, существует другая точка зрения, согласно которой официальный язык отличается от государственного тем, что если первый не предполагает обязательной законодательной закреплённости, то для второго необходимо его провозглашение таковым законодательной властью, соответствующее нормативное оформление [10]. Разделяя эту позицию, можно заметить, что русский язык в советский период являлся официальным языком СССР. Он, безусловно, выполнял все перечисленные функции на территории государства. Государство проявляло заботу о международном престиже русского языка, не удовлетворяясь констатацией того факта, что он является официальным языком ООН и многих других международных организаций. Распространению и престижу русского языка способствовало также обучение многочисленных иностранных студентов в вузах страны. Следовательно, несмотря на отсутствие юридического статуса, русский язык занимал самое высокое положение в иерархии языков народов СССР. Остальные языки не имели юридического статуса.

24 июля 1998 г. была принята новая редакция закона «О языках народов Российской Федерации». Следует отметить, что этот закон и законы о языках республик РФ существенно отличаются по приоритетам. Главной задачей республиканских законов является создание благоприятных условий для сохранения, развития (а иногда и возрождения) языка народа, давшего наименование конкретной республике, т.е. языка титульной нации. Понятно, что основным конкурентом титульных языков в республиках выступает русский язык, который является более мощным функционально и значительно более развитым структурно. Не случайно при принятии республиканских законов о языках почти повсеместно предпринимались попытки закрепить за русским языком в республиках иной статус, чем за титульным языком, объявленным государственным.

Эта проблема становится особо актуальной в условиях Тюменской области, поскольку ее этноязыковое пространство достаточно пестро в силу исторических и мощных современных миграционных процессов, как из республик РФ, так и стран СНГ и дальнего зарубежья. Необходимо отметить, что Сибирь выступает одним из четырех регионов России, на чьей территории сконцентрировано наибольшее количество «генетически и типологически разнообразных языков». Таким образом, она является «зоной наибольшего лингвообразия» [3].

Как перекресток культур Запада и Востока, Севера и Юга, западносибирское языковое пространство, в которое входит и Тюменская область, включает в себя языки коренного населения Сибири (славянской, тюркской, финно-угорской и самодийской языковых групп); языки крупных диаспор коренного населения РФ - волжской (чувашский, марийский и коми языки), кавказской (лезгинский, чеченский языки), а также языки диаспор выходцев из других стран и их потомков - украинской (украинский язык), немецкой (немецкий язык), казахской (казахский язык), молдавской (молдавский язык), кавказской (азербайджанский, армянский языки) и др. На сегодня на территории Сибири

официально зарегистрировано 26 языков, но реально функционируют более 40 языков разных семей и групп, 30 из которых являются коренными [цит. по 6].

Вместе с тем усиление миграционных потоков привело к необходимости создания различных адаптационных программ для мигрантов в Тюменской области. Кроме того, образованные национально-культурные автономии используют весь свой потенциал для укрепления и расширения сферы употребления родного языка. Например, азербайджанцы, ингуши, украинцы, татары выпускают периодические издания на своем родном языке. Кроме того, в Тюменском центре тюркских культур «Этнос» ведется дополнительное преподавание на родном языке (причем не только татарском). Однако спрос на такое образование невысок. Предоставление образования на вышеназванных языках в условиях Тюменской области выполняет статусную роль, обозначая место той или иной диаспоры в этноязыковом пространстве региона.

Относительно неплохо обстоят дела с обучением, сохранением и развитием родного языка у коренных народов: ханты, манси, ненцев, сибирских татар. Здесь присутствует планомерное обучение родному языку на уровне школы, средне-специального и высшего образования. Если обратиться к классификации, используемой в Европейской хартии региональных языков, или языков меньшинств/миноритарных языков, то можно констатировать, что большинство титульных языков являются региональными, т.е. существует противоречие между юридическим и фактическим статусами этих языков [2: 30].

Очевидно, логично было бы придать титульным языкам статус региональных, а русскому – статус государственного языка. Однако республики, из которых прибыли иммигранты в Тюменскую область, вряд ли согласятся понизить юридический статус своих титульных языков.

С распадом СССР распалась прежняя система взаимодействия языков не только во всей стране, но и на региональном уровне. Мы получили разрозненный набор разнокачественных компонентов прежней системы (набор национальных языков региона). Историческая неизбежность их дальнейшего совместного существования предопределяет 2 пути развития (самоорганизации системы):

-окончательная гибель (распад) общего регионального системно-семантического поля (РССП) как самостоятельной целостности с неизбежным расхождением языков, их обособлением, замыканием в себе (центробежная тенденция);

-самоорганизация на другом качественном уровне с обновлением и стабилизацией РССП (центростремительная тенденция).

РССП – это целостный организм, основанный на взаимодействии языков и культур народов, населяющих регион, продукт их совместной длительной социокультурной практики. Поэтому наиболее перспективным представляется дальнейшее развитие языков региона по пути равноценного диалога, взаимодействия и взаимообогащения.

По Т.Парсонсу, любая система может обладать динамической стабильностью или быть нестабильной, но, тем не менее, она всегда стремится к поиску динамической стабильности и порядка. Социолог подчеркивал, что именно взаимозависимость частей, их интеграция, адаптация, дифференциация способствуют спонтанному саморегулированию общества [7].

В западносибирском регионе именно русский язык, как наиболее значимый национально-специфический компонент языковой системы выступает ее основным стабилизирующим и интегрирующим фактором. Являясь ядром системы, взаимодействуя с другими национальными языками, он призван вызывать к жизни центростремительные тенденции.

Языковая система русского языка не замкнута и «питается» потоками информации и энергии, поступающими из внешнего мира. Хотя русский язык обладает надежностью и устойчивостью, однако, ослабление его роли, негативные явления современной действительности, нашедшие отражение в русском языке, вносят деструктивное начало,

способствуют разрушению языкового ядра региональной культуры. Опираясь на синергетическую парадигму, необходимо отметить, что случайные флуктуации (возмущения) выводят языковую систему из равновесия, и она теряет стабильность. Благодаря действию положительных обратных связей, флуктуации все больше усиливаются и могут привести к бифуркации - разрушению прежней структуры и переходу ее в новое качественное состояние. Каким будет это состояние, сказать трудно. Существует несколько аттракторных путей, по которым может пойти развитие РССП после произошедшей ценностной трансформации. Если русский язык перестанет выполнять созидательную и интегрирующую функцию, могут появиться центробежные тенденции, ведущие к языковому сепаратизму и лингвоцентризму.

Полноценное существование языков в едином системном семантическом поле региона возможно лишь на правах взаимопонимания, уважения и равноценного диалога между культурами. Для выявления статусных различий и современного состояния межъязыкового взаимодействия автором в 2006 г. в Тюменской области был проведен экспертный опрос. В качестве экспертов выступили специалисты-филологи, представители администрации г.Тюмени, национально-культурных автономий и средств массовой информации.

Экспертам был задан вопрос «Существует ли неравномерность в развитии национальных языков в регионе – ущемление одних языков и явное доминирование на их фоне других?». Больше половины респондентов (57%) ответили, что национальные языки в регионе развиваются неравномерно. Причинами неравномерного развития языков, по мнению экспертов, стали: существование большой полиэтнической палитры региона; отсутствие или недостаточное количество специалистов по некоторым языкам и языковым группам, в особенности по языкам крупных диаспор народов Кавказа; наследие советской этноязыковой политики.

Две трети экспертов - представителей национально-культурных общественных организаций и половина представителей научной общественности считают, что ущемления одних языков и явного доминирования на их фоне других в Тюменской области не происходит, а все представители СМИ и органов региональной власти убеждены, что неравномерность существует, но вызвана она низкой активностью самих национальных меньшинств.

В законодательном плане, по мнению экспертов, все народности, населяющие Тюменский регион обладают одинаковыми правами в сфере развития и использования своих национальных языков, но заинтересованность национальных диаспор в сохранении, изучении, возрождении родного языка не у всех одинакова. Всё зависит от того, насколько целенаправлен интерес национальной интеллигенции в сохранении языка и поддержан ли он всей массой диаспоры. Констатировав наличие неравномерности в развитии региональных языков, эксперты указали, в чем это выражается:

- сокращение уроков родного языка в национальных школах, полное отсутствие национальных школ, дефицит преподавательских кадров;
- отсутствие мотивации у родителей обучать детей родному языку;
- отсутствие региональной языковой политики по сохранению уникальных диалектов коренного населения Сибири;
- неприятное отношение со стороны других национальностей к представителям этнических групп, общающихся на родном языке в быту;
- подавление одних диалектов другими;
- отсутствие социальных институтов, занимающихся языками диаспор Тюменской области.

Относительно роли русского языка в системе регионального языкового сообщества мнение экспертов было следующим. Русский язык с древних времен играл в лингвокультурном сообществе региона интегрирующую, системообразующую роль. Сейчас русский язык является основополагающим элементом в региональной языковой

системе. Его доминирование в регионе объясняется принадлежностью к наибольшему в количественном отношении этносу, а также обусловлено тем, что он является исторически сложившимся, основным языком межнационального и государственного общения. От состояния русского языка зависит и состояние других языков в регионе.

Значительная часть экспертов полагает, что русский язык оказывает положительное влияние на другие национальные языки. 40% опрошенных считают, что русский язык выступает важнейшим фактором устойчивости региональной культуры, а 35% отмечают, что он выступает консолидирующим, системообразующим фактором в развитии других языков. Данная часть экспертов убеждена, что русский язык обогащает языки региона и способствует их дальнейшему развитию. Он расширяет круг общения, выступает средством достижения общественного благополучия и самореализации, является языком образования и играет большую роль в изучении других языков. Но, тем не менее, некоторые эксперты отметили, что русский язык скорее не обогащает, а подавляет, сдерживает их развитие. Это проявляется в следующем:

- отправление религиозного культа только на русском/татарском языке; отсутствие встреч с представителями других конфессий;

- «замалчивание» всех языков, кроме русского и частично татарского;

- отсутствие образования, средств массовой информации на языках национальных меньшинств.

С языковой политикой правительства Тюменской области на региональном уровне знакомы более 67% экспертов. Относительно ее оценки их мнения разделились. Одна треть считает региональную языковую политику эффективной, в полной мере отвечающей требованиям проживающих в регионе этнических сообществ. Другая треть экспертов считает, что языковая политика является частью общероссийской политики в области языка, но не соответствует положительным мировым образцам в сфере языкового регулирования (14%) и не в полной мере соответствует ожиданиям этносов, проживающих в регионе. (14%). Некоторые эксперты полагают, что она сдерживает развитие региональных языковых сообществ. Конечно, как отмечают эксперты, нельзя не учитывать и существующее в некотором роде «социальное изживенчество», когда «наша инертность не дает возможности быстро двигаться к результату», несмотря на вроде бы эффективные управленческие решения. В целом эксперты положительно оценивают то, что делается в регионе на уровне власти в отношении национальных языков.

Среди мер, требующих незамедлительного применения, эксперты назвали проведение органами региональной власти языковой политики, создающей равные условия для развития доминирующих и недоминирующих языков, а также пропаганду толерантного отношения к языковому и культурному наследию региональных сообществ. Важным условием является совместная активная деятельность органов региональной власти и представителей национально-культурных объединений, особый компетентный диалог, в который будут включены ученые и средства массовой информации. Таким образом, станет возможным не только законодательное регулирование языкового функционирования, но и его соответствие потребностям носителей языка, их национальным интересам и ожиданиям.

### Литература

1. Дьячков М.В. Миноритарные языки в образовании: типология языковой политики // Образование в мире. - М., 1995. Вып.5. – С. 12-21.

2. Карасик В.И. Выражение статусных отношений средствами русского языка //Русский язык в современном обществе:(Функциональные и статусные характеристики): Сб. обзоров/РАН ИНИОН. Центр гуманитарнонауч.-информ.исслед. Отд.языкознания; Отв.ред.: Опарина Е.О., Казак Е.А. – М.:ИНИОН, 2005. – С.30-49.

3. Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность / Ю.Н.Караулов - М.: Едиториал УРСС, 2006.- 264 с.

4. Краткий этнологический словарь. - М.: Наука, 1994.–303 с.

5. Крючкова Т.Б. Статус и функции русского языка в Российской Федерации /Т.Б. Крючкова// Русский язык в современном обществе: (Функциональные и статусные характеристики): Сб. обзоров /РАН ИНИОН. Центр гуманитарнонауч.-информационных исслед. Отд.языкознания; Отв.ред.: Опарина Е.О., Казак Е.А. – М.:ИНИОН, 2005. – С.9-29.

6. Новосад Е. Языки в зоне риска/ Е. Новосад //Литературная газета. – 2003. - 1 окт.

7. Проблема социального порядка в социологии Талкотта Парсонса. [Электронный ресурс] / Абельс Х. – Русский Гуманитарный Интернет-Университет, 2002. – Режим доступа: [www.i-u.ru](http://www.i-u.ru), свободный.

8. Прохоров Ю.Е. Лингвострановедение. Культуроведение. Страноведение. Теория и практика обучения русскому языку как иностранному. Методическое пособие для студентов-русистов и преподавателей русского языка как иностранного / Ю.Е.Прохоров. - М.: Просвещение, 1998. - 108 с.

9. Солнцев В.М. Национально-языковые отношения в России на современном этапе/ В.М.Солнцев, В.Ю.Михальченко //Языковая ситуация в Российской Федерации. – М.: Лингва, 1992. - С.8-15

10. Трушкова Ю.В. Проблемы описания современной социолингвистической терминологии: (Термин «государственный язык») /Ю.В. Трушкова// Проблемы языковой жизни Российской Федерации и зарубежных стран. М.: Наука, 1994. – С.113-120.

11. Фролов Н.К. Введение в тюменскую региональную этнолингвистику. -Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 2006. – 220 с.

12. Юридический энциклопедический словарь. – М.: Просвещение, 1987. – 527 с.

13. Phillipson R. Linguistic Imperialism. Oxford, 1992. – 220 p.

**УДК: 316.3:800(571.1)**

**А.С.Сарсамбекова**  
**(г.Кокшетау, Республика Казахстан)**

## **ЯЗЫКОВЫЕ ПРОЦЕССЫ У КАЗАХОВ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ И СЕВЕРНОГО КАЗАХСТАНА**

Данная работа основывается на этносоциологическом опросе казахского населения Западной Сибири и Северного Казахстана, проведенного в 2003-2006 гг. Цель работы – сравнительный анализ языковых процессов в среде казахского населения приграничных территорий. Мы согласны с исследователем А. Х. Кукубаевой в том, что язык является одним из факторов проявления национального самосознания народа, как хранитель традиций, обеднение которого свидетельствует о снижении национального самосознания. В языке отражается окружающая действительность, реальность жизни. Поэтому, анализируя особенности языка, можно выделить национально – своеобразные черты народа. Благодаря языку мы обладаем способностью общаться друг с другом и окружающими, приобщаться к национальной и общечеловеческой культуре. Во многом через него мы имеем, возможность ощутить свою причастность к определенному этносу, единство со своим народом. Родной язык – это язык семьи и родины. Он может определяться как национальностью, когда устанавливается связь человека с национальной средой, так и заменяться другим (при нарушении этой связи)<sup>1</sup>.

Согласно проведенному нами этносоциологическому опросу, основным отличием российских и казахстанских казахов респонденты назвали менталитет. При сравнении процентного показателя выявленных отличий наблюдается его рост на территории Западной Сибири. Казахи Западной Сибири считают, что российские казахи отличаются от казахстанских казахов, но назвать эти различия они затруднились. Казахи Северного Казахстана, напротив, считают, что российские казахи от казахов, проживающих на территории Казахстана, не отличаются. Мы считаем это следствием языковой ассимиляции. При переходе мышления индивида на язык другого этноса, происходит и заимствование темпа речи, тембра речи, поведения, элементов национального характера

доминантной группы.

Наряду с этим, большая роль принадлежит и существующей на сегодняшний день стандартизированной материальной культуре. Исследователь О. Б. Наумова считает, что развитие материальной культуры напрямую связано с сохранением казахского языка. Она отмечает, что казахи северных многонациональных районов, утрачивая многие черты традиционно – бытовой культуры, утрачивали и казахский язык; они интенсивно усваивали урбанизированную «русскую» культуру и вместе с ней – русский язык<sup>2</sup>. На наш взгляд, данное предположение не бесспорно, поскольку материальная культура стандартизирована не только в масштабах СССР, а и в целом по планете, однако это не привело к языковой смене. Мы считаем, что благодаря существующей стандартизированной материальной культуре происходит нивелирование внешних национальных различий, и на уровне бытового сознания возникает ощущение схожести этносов, но не замена языка. В качестве подтверждения обратимся к данным этносоциологического опроса. Респонденты испытывали затруднения при ответах на вопросы: «Назовите особенности русских, казахов, татар, немцев»; «Люди какой национальности наиболее близки и наиболее далеки от казахов». В частных беседах информаторы отмечали, что в настоящее время все национальности схожи и различий между ними нет. Таким образом языковая ассимиляция – это не просто языковая смена, а угасание национальной самоидентификации, что в конечном итоге ведет к этнической ассимиляции субдоминантной группы доминантной. Примером этому могут служить имеющие место ассимиляционные процессы казахов Тюменской и Новосибирской областей, Алтайского края.

Существующая на сегодняшний день система школьного образования на территории Западной Сибири играет немаловажную роль в языковой ассимиляции. Общение в казахских аулах происходит на казахском языке, обучение в школах – на русском языке. На территории Западной Сибири существует одна национальная школа, остальные – школы с национальным компонентом, в которых обучение ведется на русском языке, один раз в неделю преподают казахский язык и казахскую литературу на казахском языке. В итоге ребенок не знает толком ни казахский язык, ни русский язык. Но даже такие школы на сегодняшний день находятся на грани закрытия, поскольку работы на селе нет, и жители переезжают либо в Омск, либо в Казахстан. Об отсутствии интереса к казахскому языку в г. Омске было отмечено Ш. К. Ахметовой<sup>3</sup>. В настоящее время интерес к казахскому языку в г. Омске проявляют те горожане, которые в будущем планируют переехать в Казахстан.

Согласно данным этносоциологического опроса, 23,6 % респондентов – казахов Западной Сибири планируют переехать в Казахстан, 72,9 % респондентов не собираются никуда уезжать. Мы считаем, что наиболее активная и мобильная часть казахского населения Западной Сибири, для которой характерен высокий уровень этнического самосознания, переедет в Казахстан. Оставшееся население либо будет ассимилировано, либо на территории Западной Сибири образуется субэтнос в составе казахов, сохраняющий духовную культуру своего этноса, но в языковом плане и менталитет будут приобретенными у доминантной группы. В связи с этим, на сегодняшний день необходимо провести ряд мер. Например, существующие школы с национальным компонентом должны получить статус национальных школ. Согласно данным проведенного нами этносоциологического опроса, выпускники таких школ владеют как казахским, так и русским языками. При получении образования на казахском языке не происходит вытеснения русского языка. Также необходимо наладить трансляцию казахстанского канала. Например, Казахстан транслирует 1 ОРТ, канал республики Польша. В. Н. Хлюпин, В. И. Пузанов, отмечают, что в Казахстане выпускается украинская национальная газета «Украински новынь», Алма-Ата с 1990 г. транслирует вещание «Всемирного радио Украины», телекомпания «Хабар» регулярно выпускает в эфир телепередачу «Украински новынь»<sup>4</sup>. Открывать телеканал на казахском языке на территории Западной Сибири не имеет смысла, так как уровень знания литературного языка в данном случае очень низкий. В настоящее время

не наблюдается интереса к чтению литературы, но телевизор смотрят все. Казахи, проживающие на территории Западной Сибири, как граждане Российской Федерации имеют право получать информацию на своем родном языке. Они должны слышать литературный казахский язык, тогда наметившийся разрыв в языковом плане между казахстанскими и российскими казаками не будет увеличиваться. Например, многие информаторы в частных беседах отмечали, что, бывая в Казахстане, при просмотре телепередач они не все понимают, так как не владеют литературным казахским языком. Такого явления не наблюдалось в период существования СССР, поскольку казахский язык в обеих союзных республиках применялся в основном на бытовом уровне, тогда как сейчас, с развитием и становлением литературного казахского языка разрыв в языковом плане увеличивается с каждым годом.

Относительно языковой ситуации на территории республики Казахстан необходимо отметить следующее. На сегодняшний день в языковом отношении казахстанцев можно подразделить на две категории: казахоязычные и русскоязычные. Данное определение не предполагает этнической принадлежности носителя языка. Вопрос о знании государственного языка в Казахстане остается актуальным. С момента развала союза прошло пятнадцать лет – это сравнительно небольшой срок для функционирования казахского языка в качестве государственного языка. А. Н. Алексеенко отмечает, что в 20 веке этническая дифференциация расселения в Казахстане была следующей: русскоязычные концентрировались в городах, казахи в сельской местности. Тенденция эта, наметившаяся в 19 веке, окончательно сформировалась в середине двадцатого. К началу 90-х гг. основная масса казахов по-прежнему оставалась сельской. По данным всесоюзной переписи населения 1989г., лишь 38,3% были горожанами (русские-77,4%). Городская среда всегда была русифицирована. Казахстанский город мало, чем отличался от города, например, российского. В таких городах русскоязычное население ощущало себя свободно, независимо от республиканской принадлежности. В определенной мере можно говорить о сосуществовании двух параллельных миров-стандартизированно-европеизированный город и село, в значительной мере сохраняющее еще культуру автохтонного этноса. Плавающая эволюция урбанизации и одновременно русификации казахов. Значительная часть казахов не воспринимала подобное положение дел. В селах, в аулах люди подсознательно оберегали себя от русификации, потери национальной самобытности. Пока существовала возможность более или менее сносно существовать в селе, казахи, в массе своей, в города не уезжали. Кризис 90-х вытолкнул население из привычной среды помимо воли<sup>5</sup>. В Казахской ССР казахский язык был вытеснен в семейно – бытовую сферу, в остальных сферах использовался русский язык. Например, в североказахстанских городах лица, разговаривающие на казахском языке, могли получить замечание, от них требовали разговаривать на русском языке; если один из нескольких собеседников был не титульной национальности, то казахи разговаривали на русском языке, чтобы не обидеть его. Делопроизводство велось полностью на русском языке. Такое положение казахского и русского языков в Казахской ССР привело к тому, что литературный казахский язык не развивался, коренное население республики к моменту развала союза слабо владело родным языком. Исследователь О. Б. Наумова отмечает, что государственная политика, начиная с 1930-х гг., игнорировала национальные, в том числе и языковые проблемы, и, на протяжении последующих 40-50 лет, вольно или невольно вела к вытеснению казахского языка из многих сфер жизни. В настоящее время 40 % казахов не владеют казахским языком. Стремясь повлиять на сложившуюся ситуацию, Верховный Совет Казахской ССР принял «Закон о языках в Казахской ССР», объявляющий казахский язык государственным языком республики и направленный на восстановление его роли в Казахстане<sup>6</sup>. В период существования Казахской ССР, как замечает М. Сарыбай, казахский язык выполнял десять социальных функций из пятидесяти возможных, тогда как русский язык обладал максимальным количеством функций – пятидесятью. Сложившаяся языковая ситуация современного Казахстана имеет свои уникальные черты: функционирование большого

количества генетически и типологически разнообразных языков, софункционирование двух больших языков – партнеров (казахского и русского), повсеместное освоение русского языка казахами, значительный процент русскоязычных казахов – монолингвов <sup>7</sup>.

Активная поддержка государственного языка не могла не вызвать чувства обеспокоенности со стороны русскоязычного населения республики. В. Н. Хлюпин, В. И. Пузанов отмечают, что понижение статусности русского языка и создание иллюзорной атмосферы, когда конституционное (декларируемое) равенство языков соседствует на практике с «приоритетом» государственного, привело иноязычное население Казахстана в перманентное состояние неуверенности в завтрашнем дне<sup>8</sup>. В. Д. Курганская, В. Ю. Дунаев, М. С. Сабитов считают, что существует настоятельная необходимость прекращения имеющих место действий по форсированному внедрению государственного языка в информационно – коммуникативные инфраструктуры. В нынешних условиях необходимо сохранение фактического статуса русского языка как второго государственного... лишь такое компромиссное решение сможет снизить напряженность межэтнического противостояния, вызванного языковой проблемой <sup>9</sup>. В. А. Моисеев считает, что казахский язык объявлен в РК единственным государственным языком, хотя на момент принятия закона «О языках Казахской ССР» в 1989 году казахи составляли меньшинство в стране – 49%. Языковая политика стала важнейшим средством изгнания русских, русскоязычных и даже части казахов из структур управления, престижных сфер деятельности, превращение не владеющих казахским языком людей в граждан второго и даже третьего сорта и выдавливание их за пределы республики. Идущий ныне в ряде областей Казахстана процесс перевода делопроизводства на казахский язык поднимет новую миграционную волну <sup>10</sup>. На наш взгляд, исследователи эмоциональны и искажают действительную языковую ситуацию в Казахстане. Попытки перевода делопроизводства полностью на казахский язык предпринимались неоднократно. Планировалось перейти на казахский язык в 1995 г., в 2007 г. Однако, на сегодняшний день, нельзя с уверенностью говорить о том, что делопроизводство в Казахстане моноязычное. По–прежнему делопроизводство осуществляется на русском языке, а переводится на казахский язык. В организациях информация для посетителей представлена на двух языках: казахском и русском, общение с посетителями происходит на двух языках: казахском и русском. Письменные ответы на запросы посетителей предоставляются на одном из трех языков: казахском, русском или английском (по желанию посетителей). То есть русский язык де –юре не имеет статуса государственного языка, де-факто он является государственным языком, поскольку делопроизводство ведется на русском языке, а на казахский переводится.

В настоящее время имеют место и определенные казусы в развитии казахского языка. Например, перевод с русского языка на казахский язык производится методом кальки, в результате чего на казахском языке фраза или словосочетание приобретает совершенно иной смысл. Лингвисты отмечают, что это «детская болезнь» языка. Этот период переживает любой язык в процессе своего развития и казахский язык в этом не исключение. Со временем такие ляпы сами собой отпадут, поскольку просто не приживутся. В. А. Моисеев отмечает, что в казахоязычной прессе много нареканий в адрес «нетитульных», не желающих изучать государственный язык. Эти нападки и критика лицемерны, ибо профессионально освоить язык взрослому человеку трудно, даже порой невозможно. К тому же системы бесплатного обучения казахскому языку взрослого населения в Республике, несмотря на все разговоры и выделение средств из бюджета, создано не было<sup>11</sup>. Действительно, обвинения в адрес русскоязычного населения Казахстана эмоциональны и не объективны, но делопроизводство на казахском языке освоить можно, так как набор слов один и тот же. Адаптационный период составляет неделю, затем в ходе работы русскоязычное население республики не испытывает затруднений при использовании государственного языка в делопроизводстве. Помимо этого, в организациях существуют еженедельные курсы казахского языка, обязательные для посещения русскоязычным населением. Следует отметить, что со стороны казахоязычного населения республики

есть отдельные проявления бытового национализма, которым мы были свидетелями. Приведем примеры. Продавец, видя, что покупатель не казах, демонстративно разговаривала с ним на казахском языке, следующим в очереди был покупатель казах, попросивший перейти на русский язык, поскольку он не владеет казахским языком. Вышеуказанный продавец перешла на русский язык. Покупатель не казах обращается к продавцу на казахском языке, та демонстративно отвечает на русском языке. Существует и психологический языковой барьер перехода на казахский язык. Информаторы отмечали, что при произношении казахских слов они думают о том, как правильно произнести слово, так как сталкиваются с тем, что над ними смеются, когда они ошибаются. Это вызывает психологический дискомфорт, и люди стесняются употреблять в речи даже те казахские слова, которые знают, предпочитая разговаривать на русском языке.

Казахский язык изучается в детских садах, школах, колледжах и ВУЗах. Несмотря на это, межличностное общение происходит на русском языке. На наш взгляд, причины не знания русскоязычным населением Казахстана казахского языка заключаются в следующем: нет методики, развивающей разговорные навыки. В существующих на сегодняшний день методиках большое внимание уделяется грамматике казахского языка, но не разговорной практике. Получается следующее: обучаемый не может применить полученные им навыки казахского языка в общении. Русскоязычное население отмечает, что в процессе изучения казахского языка они сталкиваются с одними и теми же заданиями, текстами для переводов. Аудио и видео пособия, обучающие казахскому языку, не разработаны и не представлены на рынке для покупателя, а потребность в них есть. Существуют специализированные казахско – русские словари. Однако цена на них достаточно высокая, и они не пользуются спросом у покупателей. Мы неоднократно являлись свидетелями того, что преподаватели, работающие в группах с казахским языком обучения и студенты таких групп, занимаются переводом литературы самостоятельно, не используя в работе специализированные словари, поскольку они дорогие. В Казахстане до сих пор существует проблема с обеспечением групп с казахским языком обучения литературой и учебными пособиями. На русском языке есть, на казахском языке нет. Поэтому в ходе работы преподаватели студенты казахского отделения занимаются переводом литературы. Многие студенты в частных беседах отмечали, что им легче перевести литературу с русского языка на казахский язык, так как информация, подаваемая на русском языке им понятна. Литература и учебные пособия, предлагаемые на казахском языке, достаточно сложные, и студенты просто не понимают литературного текста, так как употребляемые авторами термины им не знакомы. Второй причиной не перехода населения республики на государственный язык является отсутствие мотивации со стороны русскоязычного населения республики. Мы согласны с утверждением А. Х. Кукубаевой, если большинство населения успешно обходится другим языком на работе и в быту, то изучать государственный язык крайне сложно. Прогресс в овладении казахским языком происходит там, где есть казахскоязычная среда, и имеется базовый уровень знаний. Поэтому первоочередной задачей следует считать, по нашему мнению, сохранение и культивирование государственного казахского языка, прежде всего самими казахами и лишь потом – распространение казахского языка на другую языковую общность<sup>12</sup>.

### Литература

<sup>1</sup> Кукубаева А. Х. Национальное самосознание казахского народа. / А. Х. Кукубаева. – Кокшетау: Издательский центр Кокшетауского университета, 2006. - С. 129.

<sup>2</sup> Наумова О. Б. Современные этнокультурные процессы у казахов в многонациональных районах Казахстана: Автореф. дис. к-та ист. наук /О.Б.Наумова. - М., 1991. - 24 с.

<sup>3</sup> Ахметова Ш.К. Казахи Западной Сибири и их этнокультурные связи в городской среде. / Ш. К. Ахметова. – Новосибирск: Издательство института археологии и этнографии СО РАН, 2002. – С. 31.

<sup>4</sup> Геноцид. Русские в Казахстане: трагическая судьба. – Москва, 2001. - С. 111.

<sup>5</sup> А.Н.Алексеев. Особенности урбанизации и перспективы эмиграции в Казахстане / А. Н. Алексеев //Миграция и опыт взаимодействия регионов по усилению этнополитической стабильности в Евразии: Тез. докл. - Новосибирск, 2002. - С.58 - 62.

<sup>6</sup> Наумова О. Б. Современные этнокультурные процессы у казахов в многонациональных районах Казахстана: Автореф. дис. к-та ист. наук /О.Б.Наумова. - М., 1991. - 24 с.

<sup>7</sup> Сарыбай М. Свидетель времени - язык / М. Сарыбай //Мысль. - 2006. – N8. - С.50-55.

<sup>8</sup> Геноцид. Русские в Казахстане: трагическая судьба.- Москва, 2001. - С. 36.

<sup>9</sup> Геноцид. Русские в Казахстане: трагическая судьба. – Москва, 2001. - С. 4

<sup>10</sup> В.А.Моисеев. О соотношении факторов, влияющих на миграцию русского и русскоязычного населения из Казахстана / В. А. Моисеев // Миграция и опыт взаимодействия регионов по усилению этнополитической стабильности в Евразии: Тез. докл. – Новосибирск, 2002. - С. 68 -74.

<sup>11</sup> Там же – С. 68 -74.

<sup>12</sup> Кукубаева А. Х. Национальное самосознание казахского народа. / А. Х. Кукубаева. – Кокшетау: Издательский центр Кокшетауского университета, 2006. - С. 166.

**УДК: 003.03**

**А.К. Садуақасов**  
(Астана қ., Қазақстан Республикасы)

## **ӨЗБЕКСТАН РЕСПУБЛИКАСЫНЫҢ ӘЛІПБИ РЕФОРМАСЫ** (саяси-лингвистикалық талдау)

Өзбекстан Республикасының әліпби реформасына тоқталмас бұрын, осы мемлекет туралы аз-кем анықтама бере кетелік. Географиялық орналасуы тұрғысынан алғанда Өзбекстан - Орта Азияның орталық тұсында орналасқан мемлекет. Ол батысында Қазақстанмен, оңтүстігінде – Түрікменстан және Ауғанстанмен, шығысында – Тәжікстан және Қырғызстанмен шектеседі. Ресми деректер бойынша қазіргі таңда Өзбекстанда барлығы 26 миллион 485 мың адам тұратын болса, оның 80 пайызға жуығын өзбектер құрайды.

1989 жылғы статистикалық деректерге сүйенсек, Кеңестер Одағы кезінде барлығы 16 миллион 698 мың өзбек болған. Өзбектер тарихи отаны Өзбекстаннан бөлек, Тәжікстанда, Қазақстанда, Қырғызстанда, Түрікменстанда және ТМД-ның бірқатар мемлекеттерінде тұрады. Сонымен қатар, өзбектердің 1 миллион 200 мыңға жуығы – Ауғанстанда, 15 мыңға жуығы Қытай Халық Республикасының Шыңжаң-Ұйғыр автономды ауданында өмір сүреді.

Ескіше шағатай, сарт деп аталған өзбек тілі түркі тілдерінің қарлұқ тобына жатады. Көпғасырлық жазба дәстүрі бар өзбек тілі тарихи даму эволюциясында иран, араб, тәжік, орыс тілдерімен тығыз байланыста болды. Сондықтан да болар, өзбек тілінде аталған тілдерден енген кірме сөздер аз емес. Өзбектердің қазіргі әдеби тілі тарихи тұрғыдан алғанда өзіне қыпшақ және оғұз элементтерін көптеп сіңірген.

Өзбек тілі - Өзбекстанның мемлекеттік тілі. Елде өзбек-орыс, өзбек-тәжік қостілділігі орын алып келеді. Тәжік тілі, негізінен, Өзбекстанның Бұхара және Самарқанд облыстарында кеңінен тараған. Ал, орыс тілі елдің ірі қалаларында ұлтаралық қатынас тілі ретінде қолданылады. Соңғы кездері елде өзбек-тәжік-орыс үштілділігі өріс алып келеді. Бұған, біріншіден, Өзбекстанның жетпіс жыл бойы Ресейдің отарында болуы ықпал етсе, екіншіден, өзбектердің тәжіктермен тығыз байланыста болуы негіз болып табылады.

Бірқатар түркітілдес мемлекеттер тәрізді Өзбекстан да тарихта әліпбиін бірнеше мәрте өзгертуге мәжбүр болды. Бұған лингвистикалық фактормен қатар, кеңестік тоталитарлық жүйенің саяси факторлары да әсер етті. Бұл, өз кезегінде, өзбектердің жазба мәдениетін құлдыратуға, орфографиялық емле ережелерінің бұзылуына алып келді.

Тарихи деректерге жүгінсек, ХХ ғасырдың 20-жылдары Өзбекстанда өзбек тілінің орфографиясы мемлекеттік деңгейдегі мәселе ретінде күн тәртібінен орын алады. Ол тұста

Өзбекстанда басқа да түркітілдес халықтар тәрізді араб жазуына негізделген әліпби қолданыста болатын. Өзбектер туысқан түрік, татар, қазақ, түрікмен, әзербайжан, тәжік, т.б. түркітілдес халықтардың әдебиетін еш кедергісіз оқып, түсіне алатын еді. 1920 жылдары өзбектердің баспасөз бетінде Ғази Алим Юнусов, Қаюм Рамазан, Евгений Поливанов, Бату, Фитрат және тағы басқа белгілі ғалымдардың әліпби және орфография мәселелеріне арналған мақалалары қызу талқыланды. Бұл кезең Өзбекстандағы әліпби реформасының басталған тұсы болатын. Ғалымдардың бір тобы араб жазуында қалуды жөн санама, келесі бір тарап латын графикасына көшудің артықшылықтарын алға тартты.

Социоллингвистиканың негізін салып, оны болашақ қоғам құрудың негізі деп санағаны үшін 1938 жылы Сталиндік репрессияның құрбанына айналған Евгений Дмитриевич Поливанов сол тұста Өзбекстанда ұстаздық қызмет атқаратын. Ресейдің Смоленск қаласының тумасы атақты түрколог-лингвист Е.Д. Поливанов 1923 жылы «Проблема латинского шрифта в турецких письменностях» деп аталатын брошюрасын жарыққа шығарды. Онда түрік халықтарының графика мәселесімен шұғылданатын ағартушы-ғалымдардың құрылтайын шақыру қажеттілігі айтылды. Осыдан соң араға бір жыл салып, 1924 жылы Мәскеуде Түркі жазбаларына арналған латын қаріптері қауымдастығы құрылып, бұл бағытта бірқатар жұмыстар атқарады. Осы ұйымның тікелей араласуының нәтижесінде 1929 жылы Өзбекстан латын графикасына көшеді. 1940 жылы бұл графика да жарамсыз деп табылып, оның орнына кириллица енгізіледі. Бұл - кеңестік отарлау саясатының жемісі еді. Кирилл әліпбиі негізінде қайта жасалған өзбек әліпбиі елді орфографиялық қиындыққа ұшыратты. Орыс тілінің фонетикалық заңдылықтары өзбек тілінің табиғатына келмейтіні айқын көрініс берді. Өзбекстанда 1944 жылы жүргізілген орфография реформасы да сәтсіз аяқталды. Өзбекстандағы орфография мәселелері жайындағы мақаласында өзбек лингвисті Абдуразик Рафиев өз еліндегі ғалымдардың шалағайлығын былайша мойындайды: «Справедливо была утверждение немецкого тюрколога Аннемарии фон Габена в 1945 году и книге «Ozbekische grammatik»: «Если иметь в виду – что течение 20 лет орфография пять раз было изменена и после этого также не отвечала требованиям, то это показывает, что у них отсутствует должного знания» [1].

1956 жылы тағы да орфография реформасы қолға алынып, осы жылдың 4 сәуірінде «Өзбек тілінің орфографиялық ережесі» бекітілді. Мұндай реформалар 1969 және 1982 жылдары да жүргізілді. Дегенмен, бұл реформаларда қабылданған шешімдердің өзбек тілінің дамуынан гөрі, оның лингвистикалық табиғатын бұзғаны көп болды.

1991 жылы тәуелсіздікке ие болған Өзбекстан тіл саясатында, әсіресе, әліпби реформасын қайта қолға алуда Кеңес Одағы құрамында болған өзге түркітілдес мемлекеттерге қарағанда белсендірек қимылдай бастайды. Мұны 1993 жылдың 2 қыркүйегінде Өзбекстан Республикасы Жоғарғы Мәжілісінің XIII сессиясында «Латын графикасына негізделген өзбек әліпбиіне көшу туралы» Заң қабылдауынан байқауға болады. Ел үкіметі осыған орай мемлекеттік бағдарлама қабылдап, латын әліпбиіне көшу үшін 2 жыл мерзім белгілейді. Латын графикасына негізделген өзбек әліпбиінің алғашқы нұсқасында 31 әріп пен бір апостроф болды. Дегенмен, бұл мерзім ішінде Өзбекстанда жаңа әліпбиге көшу жүзеге аспады. Әліпби ауыстыруда асығыстыққа жол бергенін түсінген Өзбекстан Республикасы Жоғарғы Мәжілісі 1995 жылдың 6 маусымында «Латын графикасына негізделген өзбек әліпбиіне көшу туралы заңға өзгерістер енгізу туралы» қаулы қабылдайды. Осы қаулыға сәйкес, Өзбекстанда латын графикасына көшу мерзімі тағы бес жылға ұзартылып, әліпбиге түбегейлі өзгерістер енгізіледі. Бұл әліпбиде 31 әріп емес, 29 әріп және бір апостроф көрініс береді. 29 әріптің үшеуі – біріккен әріптерден тұрады. Олар: Sh-ш, Ch-ч, Ng-нг әріптері.

Осы тұста Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігінің ұйымдастыруымен «Өзбекстан және Қазақстан: латын әліпбиіне көшудің тілдік тәжірибесі» атты ғылыми жоба бойынша 2007 жылы Өзбекстанда болып, осы елдегі латын графикасына көшу реформасымен танысын қайтқан әл-Фараби атындағы ҚазҰУ оқытушысы, филология

ғылымдарының докторы Ләззат Дүйсембекованың «Ана тілі» газетінде жарық көрген мақаласынан үзінді келтіре кетсек: «...өзбек ағайындарымыз **ц** әрпін әліпбидің екінші нұсқасын қабылдаған кезде алып тастап отырса, **ш**-ны мүлдем енгізбеген. Бірақ мұның да азабын тартып отырмыз дейді өздері. **Ш** өзбек тілінде кездеспегенімен, кірме сөздерде, фамилияларда кездеседі. Тілдік құрамда бар нәрсені таңбалау керек. Оның үстіне латын қарпі Өзбекстандағы ресми әліпбидің таңбасы ретінде қолданылатындықтан, азаматтардың жеке құжаттарындағы жазуды кирилл таңбасынан латынға өзгертіп жаңа құжат берген кезде олардың аты-жөнінде кездесетін **ш**-ны таңбалау қажеттігі туған көрінеді. Әліпбиге енгізбегенімен, **ш** кездескен жерде **shch** деп таңбалауға мәжбүр болып отыр. Мысалы, **Shcholokov** (Щолохов), **Xrushchew** (Хрущев), **Shcherbakov** (Щербаков), **Shchedrin** (Щедрин), **borshch** (борщ), **shchi** (щи), **pomeshchik** (помещик), **meshchan** (мещан) т.б. Бір әріптің орнына төрт әріп жазып отыр. Тілдік экономия принципі қайда қалды? Біздің латыншыларымыз жаңа әліпби жасасақ, орыс тілі арқылы енген әріптерден құтыламыз деп отыр. Егер латын әліпбиіне көшіп құжат ауыстыра қалсақ, біз қайтер екенбіз? Әлде латын қарпімен қазақтардың ғана құжатын өзгертіп беріп, қарап отырамыз ба?» [2] – деген пікіріне қарап, мәселенің лингвистикалық қырын өзбектердің ескермегеніне тағы да көз жеткіземіз. Алайда, Өзбекстандағы жағдайға қарап, алдын-ала даурығудың да қажеті жоқ секілді. Себебі, Өзбекстандағы латын графикасына көшу реформасы бізге не үшін керек? Әрине, солардың қатесін қайталамас үшін. Бұл орайда біздің елімізде қолға алынуы мүмкін латын графикасына көшу реформасына тек тілдік тұрғыдан ғана емес, саяси тұрғыдан да келудің маңыздылығы зор.

Л. Дүйсембекова мақалада сондай-ақ, Өзбекстандағы латын графикасына көшудің бірқатар қиындықтары мен қателіктеріне тоқталады. Оларға мыналар жатады:

- Өзбекстандағы латын әліпбиін өзбек мектептері ғана қолданып, орыс мектептерінің латын әліпбиіне көшпей, бұрынғыша кирилл әліпбиінде қалуы;

- Өзбекстандағы мектептер мен жоғары оқу орындарындағы латын графикасына маманданған маман-кадрлар тапшылығы;

- Осы елдегі латын графикасымен басылып шыққан оқулықтар мен баспа құралдарының (газет-журнал, т.б.) аздығы;

- Мамандардың латын графикасын меңгермеуіне байланысты іс-қағаздарының ішінара орыс тілінде жүргізілуі;

- Атаулар мен көрнекі ақпараттар тілінің әр түрлі графика бойынша жазылуы, т.б.

Өзбекстан Республикасы латын графикасына көшу процесін тиісті заңға қайта өзгерістер енгізу арқылы 2010 жылға дейінгі мерзімге ұзартып келеді.

Өзбекстандағы латын графикасына көшу реформасын тілдік және саяси тұрғыдан сараптай келе, мынадай этносаяси мәселелердің туындап отырғандығы байқалады:

1. Латын графикасына көшу кезінде мемлекет тарапынан лингвистикалық әзірлік деңгейінің төмендігі, атап айтқанда, латын графикасына негізделген әліпби жасаудағы төл және кірме сөздерді таңбалайтын барлық әріптердің қамтылмауы;

2. Орфографиялық емле ережелерінің нақтыланбауы;

3. Әліпби ауыстырудан туындайтын саяси-лингвистикалық мәселелердің ғылыми тұрғыда зерттелмеуі;

4. Латын графикасына көшкен тұста елдегі барлық білім беру мекемелеріне әліпбидің ресмилігін және ортақтығын міндеттейтін заң баптарының жоқтығы немесе тым әлсіздігі;

5. Оқулықтарды қайта басып шығару механизмінің жеткілікті қарастырылмауы, баспалардың жаңа әліпби бойынша баспа өнімдерін көптеп шығаруын қадағалаудың әлсіздігі;

6. Жаңа әліпбиге сай маман-кадрлардың жеткілікті даярланбауы;

7. Халықтың ұлттық құрамын ескере отырып, латын графикасына халықты үйретудің тиімді әдістемесінің жасалынбауы, т.б.

Енді мәселенің таза саяси аспектілеріне тоқталсақ. «Эксперт Казахстан» журналында жарық көрген Ольга Кубатина мен Рустам Курбановтың мақаласында мынадай пікір

берілген: «О том, что переход на латиницу был вызван сугубо политическими мотивами, в Узбекистане особенно и не скрывали. Закон «О введении узбекского алфавита на основе латинской графики» принимался в откровенно антироссийской и антирусской атмосфере, когда в республике повсеместно переименовывались населенные пункты и улицы с русскими названиями, сам русский язык демонстративно вычеркивался из общественной жизни, а руководство страны заявляло о предпочтительности «турецкого пути развития».

Хотя публично необходимость смены алфавита драпировалась благовидными предложениями – говорилось о том, что латинские буквы лучше приспособлены для передачи звуков узбекского языка, что переход на новую письменность поможет республике лучше интегрироваться в мировую экономику – подлинные причины перехода на новую графику носили отнюдь не лингвистический характер» [3]. Бұл пікірге қарап отырып, мақала авторларының жағдайды өз қолдарымен ушықтырып отырғандығы байқалады. Өзбекстан өзбек тілін орыс тілінің шырмауынан құтқаруды көздеуі ол орысқа немесе Ресейге деген қарсылық болмаса керек. Қандай мемлекет болмасын өздерінің мемлекеттік тілдерінің тәуелсіз болуын қалауы – ол антигуманистік құбылыс саналмайды. Бұл әр мемлекеттің ұлттық идеологиясымен ерекшеленетін жайт. Сондай-ақ, осы мақалада авторларлардың: «Инициатором алфавитной реформы выступила политизированная часть узбекской интеллигенции – группа поэтов, писателей, преподавателей вузов. Главные их требования сводились к скорейшему избавлению от наследия «колониального прошлого», и в том числе к отказу от русского языка и кириллицы как составных частей этого наследия. Вместо этого предлагалось вернуться к арабскому письму или, на худой конец, перейти на латиницу, чтобы как можно быстрее сблизиться с братской Турцией. Переход на латиницу символизировал, с одной стороны, демонстративный разрыв с Россией и невозможность сближения с ней в будущем, с другой – движение навстречу Турции и Западу вообще» [4] – деуі шындықтан алыс дей алмаймын. Дегенмен, латын графикасына көшу арқылы Өзбекстан Ресеймен қарым-қатынасын мәңгіге үзбегені баршаға аян. Қайта бұл елдердің саяси-экономикалық тұрғыдағы байланыстары артып келе жатқаны жасырын емес.

Әліпби ауыстырудың этносаяси тұрғыдан қиындықсыз болмайтыны заңдылық. Дегенмен, бұған қарап түркітілдес мемлекеттердің өздерінің ұлттық саясаты мен ұлттық мүдделерін, түптеп келгенде, ұлттық идеологияларын өздері шешуге құқылы екендігін ұмытпағанымыз абзал. Сондай-ақ, жетпіс жыл бойы отарлық саясат жүргізіп келген кешегі кеңестік Ресей мен бүгінгі дербес Ресейді шатастырмағанымыз абзал. Кеңес Одағы тұсындағы отарлық саясаттың зардабынан құтылуға тырысу – түркітілдес мемлекеттер алдында тұрған үлкен міндет. Бұл тіпті мемлекеттік деңгейдегі мәселе. Орыс тілінің әсерінен кирилл әліпбиін латынға ауыстыру арқылы арылуға болады. Осылайша ұлттық идентификация процесін жүргізу бүгінгі түркітілдес мемлекеттердің көпшілігінің, оның ішінде Өзбекстанның да алға қойған мақсаттарының бірі десек қателеспейміз. Бір анығы, әліпби ауыстыру тұсында осындай ұрымтал тұсты пайдаланып, отқа май құйып, ұлтаралық қатынастарды қолдан өршіткісі келетін жекелеген адамдар мен бұқаралық ақпарат құралдарының болатындығын ескерген абзал. Мұны Өзбекстандағы жағдайға байланысты Интернетте толассыз жарияланып жатқан материалдарға қарап білуге болады.

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі 2007 жылы «Қазақ әліпбиін латын графикасына көшірудің қажеттілігі жөніндегі Тұжырымдаманың» жобасын жасады. Министр Ж. Түймебаев Қазақстан Республикасы Үкіметінің жанындағы Мемлекеттік тіл саясатын одан әрі жетілдіру жөніндегі комиссияның 2007 жылғы қарашадағы отырысында Өзбекстандағы латын графикасына көшу реформасы жөніндегі зерттеудің қорытындыларын жариялады. Онда: «Өзбекстан латын графикалы жаңа әліпбиге басқаша көшті. Ресми көзқарас бойынша, бұл сәтті жүргізілген реформа деп саналғанымен, бейресми мәліметтер бұл реформаға қатысты теріс көзқарастардың да бар екенін көрсетеді. Зерттеу нәтижесінде Өзбекстанның жаңа әліпбиге көшудегі ерекшеліктеріне мыналар жатады:

- өзбек тілінің дыбыстық жүйесіне негізделген латын графикасындағы жазу кирилше әліпбиде қалыптасқан қосамжар орфографиядан арылудың жолына айналды;  
- жаңа әліпби өзбек жазба тілінің жүйеленуіне, оның мәдениетінің дамуына әсерін тигізді.

Кемшіліктері:

- тіл мамандарының жеткілікті, белсенді қатыстырылмауының салдарынан өзбек әліпбиі төрт рет өзгертілді. Сондықтан да болар алғашқы жоба бойынша латынға көшу 2005 жылдың аяғына дейін аяқталу тиіс еді, бірақ оны 2010 жылға дейін созды.

- Жаңа әліпби Интернет желісіне қолайлы болу керек деген принцип негізге алынып, бір дыбысты екі әріптің тіркесімен таңбалаған» - делінген.

Сондай-ақ, ҚР Білім және ғылым министрлігі Өзбекстанның латын графикасына көшу себептеріне мыналарды жатқызады:

- тоталитарлық жүйенің ықпалынан босауға ұмтылу;

- ел Парламентінде оппозициялық күштердің билікке латын әліпбиіне қайту туралы талаптармен қысым жасауы» [5].

Өзбекстанның латын графикасына көшудегі Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі көрсеткен себептерге қарап, Өзбекстанның әліпби ауыстыруының саяси-идеологиялық мақсаты алғашқы кезекте тұрғандығын нғару қиын емес.

Қорыта келе, Өзбекстандағы латын графикасына көшудің қаншалықты қиындықтарға толы болғанына қарамастан, бұл елдің ұлттық мүддесін, тіл тәуелсіздігін алуға тырысқандығын және оның ақталып келе жатқандығын ескеріп, өзбектердің әліпби реформасын ұлттық идеология жолындағы батыл қадамы деп бағалауға болады.

#### **Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:**

1. А. Рафиев. Развитие узбекской орфографии // Түркология, №3, 2005жыл. Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің баспасы. Түркістан. 109-бет.

2. Л. Дүйсембекова. Аты бар да, заты жоқ. Өзбектің латыншылдығы қазаққа сабақ болуы тиіс // Ана тілі, 04.01.2008 жыл. №4. 6-бет.

3. О. Кубатина, Р. Курбанов. Как это будет на latinitse? // Эксперт Казахстан. №4 (106) 29.01.2007жыл.

4. сонда.

5. Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрі Жансейіт Түймебаевтың Мемлекеттік тіл саясатын одан әрі жетілдіру жөніндегі комиссияда жасаған баяндамасы. 2007 жыл.

**УДК: 316.722**

**Н.В. Исмагилова**  
(г. Уфа, Республика Башкортостан)

## **ЯЗЫКОВЫЕ КОНТАКТЫ В МНОГОНАЦИОНАЛЬНОМ УРАЛЬСКОМ ГОРОДЕ (на примере г. Уфы)**

Уфа – столица Республики Башкортостан (субъект Российской Федерации), крупный многонациональный город, население которого согласно данным статистического сборника в 2005 г. составляло 1042942 человека. В Уфе проживают представители различных этносов: русские, башкиры, татары, украинцы, белорусы, чувашаи, марийцы, мордва, армяне, евреи, немцы и др. Языки данных этносов не могут не взаимодействовать друг с другом.

Взаимодействие языков понимается в отечественной лингвистике широко, как «все возможные разновидности и проявления взаимовлияния, взаимопроникновения двух и более языков и их диалектов, заимствования каким-нибудь языком различных фактов из

других, а также результатов взаимодействия языков в разные периоды» [Дешериев 1976. - С.103]. Взаимодействие представляет собой процесс, протяжённый во времени и пространстве, так как какой-либо иноязычный элемент не может быстро стать достоянием всего языка в целом. Он расширяет сферу своего употребления постепенно.

Языковое контактирование может быть разного типа. Например, различают маргинальное и внутрорегиональное контактирование. При маргинальном контактировании отсутствует широкое распространение говорящих на одном языке на территории функционирования другого языка. При внутрорегиональном контактировании происходит глубокое проникновение носителей одного языка в ареал другого языка. Разграничивают также прямые (непосредственная коммуникация носителей разных языков) и косвенные (взаимодействие происходит через язык-посредник) контакты (См. [Розенцвейг 1972]).

Некоторые исследователи выделяют казуальные (причинные) контакты, т.е. непостоянные, случайные, эпизодические отношения между народами, результатом которых являются отдельные заимствования, в основном термины, и перманентные (постоянные, непрерывные), при которых происходит активное, долговременное общение между народами. В г. Уфе происходят контакты всех типов.

В зависимости от типа контактов проникновение слов из языка-донора в язык-реципиент может происходить разными способами: 1) через речевое общение проживающих по соседству народов; 2) через дистантные политические, экономические, культурные контакты; 3) через книги и переводы и др.

При проживании в г.Уфе представителей разных национальностей двуязычие, трехязычие и многоязычие, а также ди-, три- и полигlossия неизбежны и объективно закономерны.

Под двуязычием мы понимаем более или менее свободное владение человеком устной, а также письменной формами двух языков, при котором достигается практически полное взаимопонимание с другими людьми на любом из двух языков.

Доминирующим в городе является национально-русский тип билингвизма: башкирско-русский, татарско-русский, чувашско-русский и др. Для речи горожан характерно также башкирско-татарско-русское, чувашско-татарско-русское, чувашско-башкирско-русское трехязычие и т.п. Довольно стабильно функционирующим в разных сферах и средах Уфы можно назвать башкирско-татарский и татарско-башкирский типы двуязычия, которые еще мало изучены. Л.Л.Аюпова считает, что это не просто владение башкирами татарским языком, а татарами – башкирским. По её мнению, «... здесь уместно предположить нечто третье, порожденное этими двумя типами билингвизма и характерное только для горожан Уфы... Возможно, мы стоим на пороге рождения народного разговорного языка тюркоязычных жителей Уфы, подобного жуалю Квебека (Канада), который появился в результате активного функционирования англо-французского и франко-английского двуязычия и бикультурализма...» [Аюпова 1999. – С. 58].

Национально-русский тип билингвизма в Уфе можно также охарактеризовать как массовый (практически все представители других национальностей владеют русским языком), активный (продуцирование речи (устной и письменной) на втором языке при полном автоматизме речевых навыков), контактный (способ усвоения второго языка происходит в условиях непосредственного общения народов), гетерогенный (в качестве средства общения используются генетически разные языки). Национально-русское двуязычие в Уфе может быть как комбинированным (координативным, чистым), так и соотнесённым (совмещённым, смешанным), как адекватным (при полном отсутствии расхождений или при минимальном расхождении между степенью владения тем или другим языком), так и неадекватным (при заметной, но не очень сильной разнице в степени владения) (о видах двуязычия см. [Аврорин 1975; Аюпова 1988; Аюпова 2000; Вайнрайх 1970; Вайнрайх 1972; Дешериев, Протченко 1972; Жлуктенко 1974; Ицкович, Шварцкопф 1972 и др.]).

Однако при функционировании национально-русского типа двуязычия в Уфе отмечается сдвиг в сторону русского языка как языка межнационального и международного общения с богатой письменной традицией, функционирующего в сфере быта, науки, культуры, политики, экономики, СМИ и др. Такая языковая ситуация характерна для многих крупных многонациональных городов России. Доминирование русского языка во всех сферах общения приводит к тому, что довольно значительное число коренных жителей г. Уфы нерусской национальности плохо владеет родными языками или совершенно их не знает. Данные социологических и социолингвистических опросов это подтверждают. Например, согласно данным социолингвистического эксперимента, проведенного группой лингвистов Башкирского государственного педагогического университета среди студентов ряда ведущих уфимских вузов, обучавшихся по специальности «Русский язык и литература», из которых 39% являлись представителями русской национальности, 61% - представителями других национальностей, причём в 42% случаев это были дети от смешанных браков, 69% опрошенных указали на русский язык в качестве родного, 16% - на башкирский, 15% - на татарский. Однако уточняющие вопросы анкеты типа: «На каких языках чаще Вы говорите дома, общаетесь со знакомыми, разговариваете по телефону, пишете письма и поёте песни» позволили внести коррективы в самооценку информантов. По результатам ответов на уточняющие вопросы степень владения национальными языками, которые объявлялись информантами родными, оказывалась разной: родной язык подчас попадал в графу «Слабое владение языком», а неродной – напротив, в «Хорошее владение языком», что «лишний раз подтверждало правомерность рабочей дефиниции родной речи как средства общения, на котором человек мыслит про себя» [Гарипов 2005 - С. 124].

Даже в том случае, если человек нерусской национальности, живущий в Уфе, свободно говорит на языке своего этноса, часто оказывается, что он владеет лишь какой-либо одной его разновидностью, как правило, разговорной, обнаруживая незнание или плохое знание литературной формы данного языка. И это не случайно, так как овладеть литературным языком своего народа человек может только в соответствующей национальной школе, а также в каком-либо высшем учебном заведении, где преподавание ряда учебных дисциплин ведётся на одном из национальных языков. Национальных школ в Уфе немного, поэтому число билингов, получивших образование в башкирской, или татарской, или других национальных школах и овладевших тем или иным литературным языком, тоже невелико.

О массовости активного русско-башкирского, русско-татарского, русско-чувашского и других типов двуязычия в Уфе говорить не приходится, хотя в городе есть представители русской национальности, свободно владеющие каким-либо тюркским или другим языками.

Таким образом, в Уфе в большей степени распространены индивидуальный и групповой типы русско-национального двуязычия. Однако, по-видимому, ситуация меняется в сторону роста числа носителей русского языка, в той или иной степени владеющих башкирским и другими национальными языками. Это связано с тем, что уже в течение нескольких лет в уфимских школах, средне-специальных и некоторых высших учебных заведениях преподаётся башкирский язык. К тому же языки народов РБ можно изучать на специальных курсах, организуемых различными национальными культурными центрами, функционирующими в Уфе.

Итак, двуязычие, функционирующее в Уфе, можно назвать односторонним, так как подавляющая часть представителей нерусской национальности в той или иной степени владеет двумя языками (русским и родным) и общение между народами осуществляется только на русском языке, тогда как большинство представителей русского городского населения каким-либо из языков других этносов не владеет.

Помимо двуязычия, ещё одним из результатов взаимодействия русского и тюркских языков в г.Уфе является возникновение и функционирование в устной русской речи тюркизмов. Немаловажную роль в переносе тюркской лексики в русскую речь играют

билингвы.

Исследуемый нами материал (картотека записей устной речи г. Уфы, собственные наблюдения над устной городской речью, материалы глоссария «Лексика народов Башкортостана в русской речи») позволяет говорить о широком и многоплановом включении тюркской лексики в живую русскую речь уфимцев. Таким образом, взаимовлияние трёх языков наиболее ярко проявляется на лексико-семантическом уровне. Вопрос о влиянии башкирского и татарского языков на все уровни и подсистемы русской разговорной речи и русского языка в целом довольно спорен, так как основным средством общения между представителями разных национальностей является русский язык и большинство представителей русской национальности не владеют тюркскими языками.

Научное изучение тюркизмов, функционирующих в русском языке, началось ещё в XVIII веке. Исследованию данной проблемы посвящены работы А.Н.Баскакова, В.А.Гордлевского, Н.К.Дмитриева, И.Г.Добродомова и др. Очевидно, что за такой сравнительно долгий период были достигнуты определённые успехи в выявлении состава тюркизмов в русском литературном языке, особенностей их функционирования и др. Так, например, выяснено, что в современном русском литературном языке употребляется более 2000 слов тюркского происхождения, например: *калач, арбуз, изюм, тирог, колбаса, деньги, базар, буран, табун, лошадь, газель, барсук, жасмин, камыш, курган* и многое другое.

Проблема влияния тюркских языков на устную неофициальную речь городских жителей является малоизученной. Она рассматривается лишь в небольшом количестве работ. Так, тюркизмы, функционирующие в языке города Ижевска, описаны в монографии Н.А.Прокуровской [Прокуровская, 1996], тюркизмы, употребляющиеся жителями городов Челябинской области, находящихся на границе с Республикой Башкортостан, – в статье А.Я.Каташевой [Каташева, 1988]. Заимствования из башкирского и татарского языков, функционирующие в устной речи жителей г. Уфы рассматривались в работах Л.Л.Аюповой, Е.А.Яковлевой и ряде коллективных статей по языку г. Уфы.

Те или иные тюркизмы обладают различной степенью распространённости в речи носителей русского языка, т.е. могут быть известны большему или меньшему кругу лиц. Поэтому тюркизмы по степени употребительности можно подразделить на: 1) активные (широкоупотребительные), 2) пассивные (малоупотребительные), 3) ситуативные.

Знание тюркизмов и их употребление в речи русскоязычных людей варьируется в зависимости от того: 1) входят ли в круг общения человека представители тюркских национальностей; 2) состоит ли человек в межнациональном браке; 3) владеет ли человек каким-либо тюркским языком; 4) знаком ли человек с литературой, культурой, историей тюркских народов и др.

Следует отметить, что число людей, знакомых с языком, культурой, историей родного края, постоянно растёт. По выражению Е.А.Яковлевой, тюркизмы «заполняют около половины речевого пространства города... Многие тюркизмы всегда на слуху, их подсказывает сама ситуация общения» [Яковлева 1999. - С.189].

По степени освоенности и распространённости тюркизмов можно выделить: 1) общеупотребительные, вошедшие в состав литературного языка; 2) региональные, т.е. характерные для отдельного региона; 3) локальные, т.е. употребляющиеся на территории отдельного города, посёлка, села, деревни, района, области, республики.

Тюркизмы, употребляющиеся в устной речи жителей г. Уфы, имеют разную природу. Мы исключаем из рассмотрения слова тюркского происхождения, которые уже давно вошли в лексический состав литературного русского языка и не воспринимаются как заимствования.

Некоторые из тюркизмов, употребляющихся в городе, представляют собой экзотизмы (этнографизмы), т.е. разновидность заимствований, использующихся для передачи местного колорита. Экзотизмы, как правило, относятся к безэквивалентной лексике. Такая лексика фиксируется в толковых словарях, энциклопедиях, справочниках, глоссариях. Главной причиной появления экзотизмов является необходимость обозначить предмет,

явление или понятие, свойственные только культуре или быту данного народа и отсутствующие в другом языке. Таким образом, основной функцией экзотизмов можно назвать обогащение словарного запаса путём номинации иностранных предметов, явлений, идей. Экзотизмы могут быть широкоупотребительными (коран, курай, кумыс, беляш и др.) и малоупотребительными (сэсэн, шежере, тамга, кумган, пери, аждаха и др.).

Часть экзотизмов тюркского происхождения относится к именам собственным, а именно: 1) топонимам: р. Агидель, р. Зилим, г. Стрелитамак, г. Баймак, с. Бижбуляк и др.; 2) антропонимам: Тансулпан (Танчулпан), Бикбай, Буранбай, Заман, Дамира, Ильдус и многие другие; 3) названиям предприятий, учреждений и др. (эргонимы, эмпоронимы): «Айташ», «Аккыш», «Бакса», «Табыш», «Алга», «Карлугас» и мн. др. Другая часть экзотизмов, представляя собой имена нарицательные, обозначает реалии, связанные с бытом, культурой, историей тюркских народов.

Вторую группу составляют тюркизмы, занимающие промежуточное положение между заимствованиями и вклиниваниями на тюркских языках в речь на русском языке, или кальками. Эти тюркизмы, с нашей точки зрения, нельзя относить к полноценным заимствованиям, так как, по всей видимости, большинство из них никогда не войдёт в лексический состав русского литературного языка вследствие того, что они имеют эквиваленты в русском языке. К тому же данные тюркизмы не могут быть известны абсолютно всем русским, проживающим в городе. Однако они, как и заимствования, обладают определенной устойчивостью и регулярной воспроизводимостью в речи некоторых уфимцев, причём в устной речи они часто употребляются в значениях, отличных от их значений в языке-оригинале. Поэтому их можно назвать регионализмами, или заимствованиями на уровне речи. Обратимся к примерам: *Ты меня здесь подождёшь, якши?* («ладно, хорошо?»); *У тебя стички бар?* (тат., башк. «есть, имеется»); *У тебя нет десяти рублей?* – Юк (тюрк. «нет, не имеется»); *Я правильно делаю?* – Шулай, шулай (тюрк. мест. «так». 2. нар. «так, правильно»); *Ну как моё платье?* – Матур, матур (тюрк. «красивый; красиво») и др.

Эти тюркизмы являются частично или полностью ассимилированными. При освоении, как правило, изменяется произношение и грамматическая форма слова, оно приобретает все грамматические признаки русской лексемы. Существительные и глаголы получают соответствующие флексии. Неосвоенных элементов оказывается не так много, например **рахмат** (спасибо), **хазыр** (сейчас в перен. знач.), **тулаем** (тат. «оптом, все сразу»): *Ну, как? Мой совет помог?* – Помог, помог, рахмат; *Ты мне дашь списать?* – Хазыр, размечтался; *Нардо это тулаем взять?* – А там всё тулаем продают.

Некоторые тюркизмы такого рода входят в устную речь, изменяя свою частеречную принадлежность и, соответственно, семантику. Например, тюркская глагольная лексема **аптраган** (букв. в ф. 3 л. ед. «он растерялся, смутился; был озадачен; измучился и др.» от тат. глагола *аптырарга* – «быть в недоумении, растеряться») в уфимском молодёжном жаргоне переходит в разряд существительных и означает «недоумение, растерянность, озадаченность». Данная лексема также функционирует в форме **аптрак**. Тюркская лексема **кильдым** (букв. «я пришёл») в речи русскоязычных обладает значениями – 1. «Большое скопление народа где-либо». 2. «Шумная компания» (Ср. в Ижевске употребляется для обозначения любого жилища). 3. «Хаос, беспорядок». Глагольная лексема **толтоган** (букв. тат. *тантаган* – «он натоптал») употребляется в значении «дискотека». Тюркское наречие **шулай** может употребляться и в значении русского местоимения «то». Наречие **тулаем** может употребляться в значении словоформы «толпой» в сочетании с местоимением **всем**. Приведём примеры словоупотребления: *Я вообще не знаю, что делать – полный аптраган;* *У Аньки такой кильдым собрался;* *А они всем кильдымом к Сашке припёрлись;* *Завтра будет большой толтоган;* *Тебе нравится мое платье? – Самый шулай* (в значении «самое то», «как раз»); *Они пошли на рынок всем тулаем* (всей толпой).

По словам Е.А.Яковлевой, данные тюркизмы в конкретном речевом акте «превращаются во вторичные наименования, прагматонимы, т.е. слова, обладающие

особой действенной силой, эффективностью и используемые исключительно в прагматических целях» [Яковлева, 1999. - с. 191]. Эти тюркизмы также могут быть широкоупотребительными (*малай, кызымка, бабай, антраган, топтоган*) или малоупотребительными (*аулак, армай* и др.), а иногда могут носить ситуативный характер.

И к последней группе тюркизмов относятся вклинивания на тюркских языках в речь на русском языке, или «языковые кальки». Их употребление носит только ситуативный характер.

Таким образом, анализ лексики русской разговорной речи обнаруживает то сильное влияние, которое оказывают на русскую речь башкирский и татарский языки г. Уфы вследствие устойчивых контактов этих трёх наиболее распространённых в городе языков. Можно утверждать, что билингвы вносят определённый вклад в формирование своего рода норм устной городской речи. В условиях дву-, трёх- и многоязычия складываются нормативные региональные явления, которые охватывают все функциональные разновидности русского языка.

### Литература

1. Аврорин В.А. Проблемы изучения функциональной стороны языка. - Л.: Наука, 1975.- 275с.
2. Аюпова Л.Л. Вопросы социолингвистики: типы двуязычия в Башкирии. - Свердловск: Уральск. гос. ун.-т, 1988. - 70 с.
3. Аюпова Л.Л. Язык города как социолингвистическая проблема// Аюпова Л.Л. Социолингвистика: актуальные проблемы. – Уфа: Восточный университет, 1999. - С. 56-64.
4. Аюпова Л.Л. Русско-башкирское языковое взаимодействие//РР. – 1976. - № 1. – С. 89 – 92.
5. Аюпова Л.Л. Языковая ситуация: социолингвистический аспект. – Уфа: Восточный университет, 2000. – 156 с.
6. Вайнрайх У. Языковые контакты. Состояние и проблемы исследования.- Киев: Вища школа, 1970.- 264 с.
7. Вайнрайх У. Одноязычие и многоязычие//Новое в лингвистике. Языковые контакты.- М.: Прогресс, 1972.- Вып. 6. – С. 25-60.
8. Гарипов Т.М. Относительно языковой модели Башкортостана//Мат-лы межрегиональной научно-практической конференции «Межнациональные отношения в полиэтничном регионе: проблемы и пути оптимизации». – Уфа, 2005. – С. 123-125.
9. Дешериев Ю.Д. Закономерности развития литературных языков народов СССР в советскую эпоху. - М., 1976.
10. Дешериев Ю.Д., Протченко И.Ф. Основные аспекты исследования двуязычия и многоязычия//Проблемы двуязычия и многоязычия.- М.: Наука, 1972.- С. 26-42.
11. Жлуктенко Ю.А. Лингвистические аспекты двуязычия.- Киев: Вища школа, 1974. - 176 с.
12. Ицкович В.А., Шварцкопф Б.С. Пассивное двуязычие и культура речи// Проблемы двуязычия и многоязычия.- М.: Наука, 1972. - С. 127-129.
13. Каташева А.Я. Тюркизмы в языке города: (на материале речи русского населения горнозаводской зоны Челябинской обл.)//Живая речь уральского города. - Свердловск, 1988. - С. 104 – 110.
14. Прокуровская Н.А. Город в зеркале своего языка: На языковом материале г.Ижевска. – Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1996. – 228 с.
15. Розенцвейг В.Б. Языковые контакты.- Л.: Наука, 1972.- 80 с.
16. Яковлева Е.А. Особенности русского речевого поведения горожанина в полиэтничной среде// Проблемы коммуникации и номинации в концепции общегуманитарного знания. – Челябинск: Изд-во Челябинского гос. ун-та, 1999. - С.188-196.

## ЯЗЫКОВАЯ СИТУАЦИЯ В РЕСПУБЛИКЕ ТУВА

На сегодняшний день общественная жизнь в Туве характеризуется возрождением национальной тувинской культуры. В условиях ретнизации на передний план вышли те виды традиционной культуры, которые вызывают интерес за пределами Тувы: бурный прогресс таких самобытных видов тувинской культуры как горловое пение, национальные танцы, шаманизм и ремесла. Главным фактором доминирования тувинского национального в сфере культуры стал, прежде всего, процесс национального возрождения традиций, обычаев. Этому в некоторой степени способствует численное преобладание тувинского этноса (68%). Одним из основных факторов, способствующих этому, является устойчивое положение тувинского языка, его государственный статус в республике, расширение сферы его функциональности [2, с.111].

С целью определения этнической идентичности тувинцев в 2001 году был проведен этносоциологический опрос тувинского населения Республики Тува. Исследование проводилось по специально разработанной анкете, которая включала в себя блок вопросов, ответы на которые позволяли охарактеризовать современную языковую ситуацию в республике. Объем основной выборки составил 240 респондентов тувинской национальности разных возрастных групп, уровня образования и социально-профессиональной принадлежности. Опрос проводился в г. Кызыле и сельских районах республики.

Языковая ситуация в Республике Тува определяется высоким уровнем территориальной концентрации этноса в ее границах (более 96% всех тувинцев в Российской Федерации и 68% всего населения Тувы). Однако за последние десятилетия наблюдается высокий уровень урбанизации населения Тувы (доля городского населения - 51,5% в 2002 году), в связи с чем отмечается изменение языковой ситуации, проявляющееся во все большей функциональной развитости тувинского языка и высоком уровне владения им (родным считают тувинский язык около 99% тувинского населения Тувы).

К 2001 году языковая ситуация определялась как достаточно сложная из-за недостаточной сбалансированности статусов тувинского и русского языков на законодательном уровне. Как выше указывалось, по Конституции Республики Тыва, принятой в 1993 г., тувинский язык был подтвержден как государственный язык, а русский язык был конституирован как общефедеральный государственный язык, что вызывало некоторое дополнительное напряжение в межнациональных отношениях. В 2001 г. в результате принятия мер по приведению Конституции республики в соответствии с Основным законом Российской Федерации, тувинский и русский языки были признаны как государственные языки Республики Тува. Также в новой Конституции республики снят такой негативно воспринимаемый русскоязычным населением Тувы факт, как изменение названия республики Конституцией 1993 года на «Тыва», вопреки сложившейся многолетней практике. Дело в том, что имя собственное «Тыва» не может служить основой для образования других синтаксических форм, то есть предопределяется применение таких непривычных для русского языка словосочетаний, как, например, «тыва язык» вместо «тувинский язык», «тыва» вместо «тувинец» и т.д. [1, с.96]. По новой Конституции Республики Тыва наименования Тыва и Тува узаконены как равноправные [6, с.5].

На базе того, что язык наделяется личной ценностью и становится этноопределителем, помогающим идентифицировать себя с членами своей этнической группы, формируется ряд установок, которые выражают оценочное отношение человека к собственной группе, к другим аутгруппам, а также отношение к ряду ключевых для данной культуры сфер действительности, имеющих глубокие традиционные

этнокультурные корни и смысл [7, с.115]. Тувинский язык является самым главным этноконсолидирующим индикатором этнической идентификации участвовавшего в опросе тувинского населения. Для определения этноконсолидирующих признаков мы применили вопрос: «Как вы думаете, какие из следующих признаков сближают тувинцев больше всего?». Была предложена следующая серия вероятных многовариантных индикаторов: происхождение, язык, традиции и обычаи, общее историческое прошлое, общая территория, особенности поведения, внешность, религия и образ жизни. Наиболее сближающими факторами оказываются язык (85,0%), традиции и обычаи (76,2%), происхождение (56,6%), религия (51,2%).

Чтобы определить уровень тувинско-русского билингвизма мы применили вопрос: «Насколько вы свободно владеете тувинским и русским языками?» Распределение ответов выглядит следующим образом:

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос

«Насколько вы свободно владеете тувинским и русским языками?» (в %).

	тувинским	русским
Говорю свободно	97,5	82,5
Говорю слабо	2,5	16,5

Как видно из приведенных данных, языковая ситуация в Туве также определяется тувинско-русским билингвизмом. Категория, которая слабо говорит на русском языке (16,5%), проживает в сельской местности. Также следует отметить тенденцию к повышению языковой ассимиляции в городской среде. 2,5% слабоговорящих на тувинском языке проживают в городе.

Для исследования этнических процессов в Туве З.В. Анайбан выделяет три типа этнических сред, каждая из которых имеет свои особенности. Так, «тувинский» тип этнической среды, где население составляют в подавляющем большинстве тувинцы, расположен на юго-востоке и юго-западе Тувы. Г. Кызыл, Пий-Хемский и Тандинский районы относятся к «смешанному» типу, в котором почти равное соотношение тувинцев и русских. Каа-Хемский район представляет «русский» тип этнической среды, в котором преобладают русское население [1, с.64].

В ответах на вопрос «Кроме родного языка, какими еще языками владеете?» подтвердился высокий уровень владения русским языком: им владеют 96,2% респондентов, что вполне объяснимо, поскольку Тува является субъектом Российской Федерации. Ч.К. Даргын-оол, указывая на низкую конкурентоспособность национальных языков народов России, пишет, что «в мировое культурно-информационное пространство коренным народам России целесообразнее входить при помощи русского языка» [5, с.15]. Владение русским языком коррелирует с вышеуказанными особенностями типов этнической среды. В центральном и северо-восточном районах обнаружилась высокая степень владения русским языком. А в юго-западном и юго-восточном районах около 3% жителей не владеют русским языком. Также выяснилось, что монгольским владеют 11,2% участников опроса. Думается, что это жители приграничных с Монголией районов, где раньше был очень высокий уровень тувинско-монгольского билингвизма.

Тревожными являются данные о степени владения такими формами использования своего языка, как чтение и письмо. С затруднением на тувинском языке читают 23% тувинцев, из них 18,3% - жители «смешанного» и «русского» типов этнической среды. Письменная форма использования тувинского языка затруднительна для 6,7% респондентов, еще около 4 % совершенно не владеют ею.

По определению А.С. Герда, «билингвизм – это способность человека к

употреблению двух языков в зависимости от ситуации, обстановки. Например, в официальной обстановке, человек может пользоваться одним языком, а дома в семье, с друзьями говорить на другом. Для этнолингвистики важны именно не собственно внутриязыковые аспекты, а те условия, обстоятельства, в которых оно протекает» [4, с.35]. Для определения уровня функциональности языка мы применили вопрос: «На родном языке я предпочитаю общаться: в семье, на работе, в общественных местах». Результаты опроса выявили достаточно высокую степень функциональности тувинского языка: в семье разговаривают 81,2% опрошенных, на работе – 38,7%, в общественных местах – 71,2%. Характерно, что в сельской местности более 99% жителей везде используют только тувинский язык. 76% горожан пользуются тувинским языком везде, и 16% респондентов, проживающих в городе, пользуются русским. Сужение сферы функциональности языка было практически из основных поводов для критики советской национальной политики. Язык в условиях социальных и политических перемен часто играет роль политического символа. Это мы видим в условиях подъема национальных движений 90-ых годов XX в. Одной из причин расширения уровня функциональности тувинского языка является признание тувинского государственным языком республики Конституцией Республики Тува в 2001 году. Другим важным моментом в этом вопросе является возрождение традиционной культуры, также численное преобладание титульной нации в республике. Несмотря на некоторое повышение функциональности тувинского языка, наблюдается довольно низкая степень функциональности тувинского языка в трудовой сфере. Это объясняется тем, что тувинский язык недостаточно развит как официально-деловой язык, язык производства и науки.

Ценностное отношение к родному языку можно проследить по тому, на каком языке пользуются информационными источниками респонденты. С этой целью был предложен вопрос: «На каком языке вы получаете информацию из республиканских СМИ?». Результаты выглядят следующим образом:

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос

«На каком языке вы получаете информацию из республиканских СМИ?» (в%)

Варианты ответов	«тувинский» тип этнической среды	«смешанный» тип этнической среды	«русский» тип этнической среды
<b>Пресса</b>			
на тувинском языке	75,8%	35,4%	26,5%
на тувинском и русском языках	16,4%	22,0%	25,8%
на русском языке	5%	32,4%	40,8%
<b>Телевидение</b>			
на тувинском языке	40,6%	23,3%	15,3%
на тувинском и русском языках	46,7%	56,7%	36,1%
на русском языке	11,0%	15,9%	47,2%
<b>Радио</b>			
на тувинском языке	16,7%	8,5%	5,6%
на тувинском и русском языках	20,0%	15,9%	21,6%
на русском языке	13,6%	33,3%	47,4 %

При анализе ответов на данный вопрос следует учитывать распространение средств массовой информации на тувинском языке в республике. Пресса на тувинском языке до сих пор востребована тувинским населением в силу численного преобладания тувинцев. Вещание телевидения и радио на тувинском языке по каналу «Россия» в настоящее время занимает всего 20% времени, местного канала телевидения на тувинском языке не существует. Поэтому естественно было ожидать, что в районах, где проживает тувинское население («тувинская» этническая среда), печать на тувинском языке имеет большую популярность (75,8%), чем в других районах. По потреблению телевидения и радио доминирующим является критерий на тувинском и русском языках. По такому средству массовой информации, как радио, важно учитывать его отсутствие во многих сельских населенных пунктах. Нынешняя рыночная основа экономических отношений усугубляет положение с потреблением, окупаемостью СМИ на тувинском языке и, следовательно, создает новые, финансовые, материальные проблемы на пути развития функциональной сферы тувинского языка в средствах массовой информации.

Одна из важнейших сфер, призванных аккумулировать и передавать ценности национального менталитета и национальной культуры в целом, – тувинская художественная литература. Особую динамику тувинская литература получила в советский период. Имена таких известных тувинских писателей и поэтов, как С.Сарыг-оол, С. Пюрбю, Л. Чадамба, Б.Ховенмей и другие, были очень популярны в народе. В настоящее время наблюдается спад интереса к тувинской литературе. Среди членов Союза писателей Тувы преобладают люди старшего поколения, естественный уход которых может привести к пресечению тувинской литературной традиции. Произошел отток творческой молодежи из литературной среды, усугубившийся в 90-ые годы XX века – годы системной переориентации российского общества на рыночные экономические отношения.

Так, результаты социологического исследования тувинского населения республики показывают, что в плане потребления ситуация критическая. Значительная часть опрошенных (65,5%) предпочитает чтение книг на русском языке, всего 12,4% - на обоих языках, и 10% остановили свой выбор на тувинской литературе. Можно констатировать, что процесс сужения функционального поля тувинского языка в сфере художественной литературы идет неуклонно в аспекте его использования.

Следующий вопрос «Раздражает ли Вас, когда тувинцы разговаривают: на русском, на тувинском, на смеси русского и тувинского языков?» (с номинальной шкалой «да», «нет») должен был определить уровень языковой толерантности тувинцев.

Таблица 3

Распределение ответов на вопрос «Раздражает ли вас, когда тувинцы говорят» (в %).

	да	нет
На русском	25,5%	70%
На тувинском		96,2
На смеси русского и тувинского	73,7%	22,3%

Несмотря на достаточно высокий уровень негативного отношения к разговору на смеси тувинского и русского языков, тем не менее, в действительности дело обстоит иначе. Мы предположили, что носители языка интуитивно, неосознанно ощущают родной язык как своего рода почву «обитания» этничности и поэтому сопротивляются иноязычной экспансии. Для проверки этой гипотезы в инструментарий был включен список, состоящий из 28 слов, расположенных парами (14 пар), где каждому русскому слову, входящему в тувинский язык, соответствовал его тувинский аналог. Мы употребили слова из бытовой лексики, в которой тувинцы часто используют русский аналог. Респондентам предлагалось отметить то слово, которое они предпочли бы употребить в разговоре на тувинском языке.

Распределение ответов на вопрос «На каком языке Вы предпочитаете употреблять в разговоре на тувинском языке перечисленные ниже слова?» (в %).

	По-русски	По-тувински
Магазин-садыг	56,2	43,7
Ложка-омааш	76,2	18,7
Очки – карак-шил	71,2	28,7
Кошелек – ашка-хавы	76,2	23,7
Тетрадь-кыдырааш	46,2	53,7
Линейка-шугум	40,0	60,0
Сосед-кожа	67,5	31,2
Министерство-яамы	65,0	35,0
Район-кожуун	23,7	76,2
Министр-сайыт	58,7	39,5
Штора-кожеге	42,5	57,2
Покрывало-шывыг	55,0	42,0
Сумка-барба	83,7	21,2
Шарф-моюнораар	56,2	31,2

Как видно из результатов анкеты, опрошенные в большей степени употребляют русский аналог тувинского слова, за исключением всего нескольких примеров. Полученные данные оказались более чем тревожными, влияние русского языка даже на бытовую лексику значительно, не говоря уже о политической, официально-деловой и научной лексике тувинского языка. Эта ситуация вызвана, на наш взгляд, инертностью мышления, не позволяющей более активно сопротивляться языковой интерференции со стороны доминирующего языка.

Таким образом, анализ социологического материала свидетельствует, что изменение языковой ситуации – процесс достаточно длительный. По сравнению с советским периодом коммуникативные функции тувинского языка расширились, наметилась некоторая тенденция в сторону большего использования языка титульного этноса. В общественном транспорте, в учреждениях, в сфере обслуживания можно заметить, что люди, не стесняясь, как иногда раньше в 70-80-е годы, свободно говорят на родном языке. Но реальных изменений в языковой практике в сторону усиления позиций тувинского языка не произошло. Тувинский язык остается в основном языком семейного общения. Несмотря на инерционность массового сознания, в настоящее время заметна и обратная тенденция – противодействие усилению доминирующего языка. Язык титульного этноса пытается, разумеется, благодаря его носителю оказывать заметное сопротивление, отстаивая право на существование и развитие. Символьные изменения есть, но в реальном использовании языка они очень небольшие, и есть сигналы к торможению. Например, в городах республики притормаживается приток в национальные классы, поскольку русские классы дают лучшую подготовку для поступления в ВУЗы и не только в республике, но и за ее пределами.

#### Литература

1. Анайбан З.В. Межнациональные отношения в Туве в 90-е годы (по материалам этносоциального исследования). М., 1999.
2. Анайбан З.В. Республика Тува: модель этнологического мониторинга. М., 1996.
3. Вахтин Н.Б., Головкин Е.В. Социодиагностика и социология языка. СПб., 2004.

4. Герд А.С. Введение в этнолингвистику. СПб., 2005.
5. Даргын-оол Ч.К. Культурно-антропологические факторы регионального развития Тувы. Автореф. дисс. канд. философских наук. М., 2002.
6. Конституция Республики Тыва. Кызыл, 2001.
7. Лебедева Н.М. Эмпирическое исследование психологической адаптации группы иной природной среде // Духовная культура и этническое самосознание наций. Вып.1 М., 1990.

УДК: 316.3

Ш.Б. Сейітова  
(Семей қ., Қазақстан Республикасы)

## ШЫҒЫС ҚАЗАҚСТАН АЙМАҒЫНДАҒЫ ТАҢБАҒА ҚАТЫСТЫ РУ-ТАЙПА АТАУЛАРЫНАН ҚАЛЫПТАСҚАН ТҰРАҚТЫ ТІРКЕСТЕРДІҢ ЭТНОЛИНГВИСТИКАЛЫҚ СИПАТТАМАСЫ

Махмұт Қашқарида таңба сөзін *тамға, таңба* – хақан не басқалардың таңбасы деп берген. Сонымен қатар әрбір тайпаның айырым белгілерімен малға басатын таңбалары бар. Руларды, бір-бірлерінің малын сол таңбаларға қарап таниды [1,85б.] Тамға – печать; ас тамға, йағ тамға, суң тамға – названия шаманских божеств; [2,111б.] Таңба (kir. Koib. Alt. schor. leb.)- 1. тавро, знак собственности рода; таңбалы – снабженный тавромъ; [3,81б б.] Аталмыш сөздіктерде берілген мағынаға қарасақ, таңба белгілі бір руға қарасты мал-мүліктің кімге қарасты екенін айқындаушы, кілттенген мағынасы бар белгі. Ал ҚСЭ-да таңба, тамға ерекше белгі, мөр, түркі, монғол халықтарында мал иелігін, хан жарлығын білдіретін белгі таңба деп көрсетілген. Таңба түркі тайпаларында ежелгі заманнан-ақ қолданылған. *Күлтегін тас жазуында* түркі хандарының таңбасы басылса, Орхондағы, одан да ертеректегі ескерткіштерде де таңбалар бейнеленген, Түрік-Орхон жазба алфавитінің 38 белгісінің 29 белгісі түркі руларының таңбасына ұқсас, бірақ бұлар әр қырынан көрсетіледі. Н. А. Аристовтың зерттеулеріне қарағанда, Солтүстік Американың батыс жағында жартастарда, Калифорния мен Оңтүстік Америкада да бұған ұқсас таңбалар өте көп ұшырасады. Соған қарағанда таңба адамзаттың ежелден қолданып келе жатқан белгісі екені анық. *Рашид ад-Дин* жазбасында таңба Өгізханның баласы Күнхан тұсында руларға бөлініп берілген белгі деген тұжырым жасалады. Таңба, көбінесе, жылқыға, түйеге басылған, сонымен қатар ру басылары герб және мөр ретінде де қолданған. Жылнамаларға қарағанда Шыңғысханның билік жүргізген кезеңінде таңба өте кең өріс алып, монғолдар жаулап алған барлық елдерге кең тараған. Орта Азияда, Кавказда, Таяу және Орта Шығыс елдерінде саудадан, қолөнерден, әр түрлі кәсіптен жиналатын ақша салығы таңба аталған. Бұл жағдай 16 ғасырдың 70 жылдарына дейін сақталған. Түркі халықтарында салықтан гөрі мал таңбасы, ру басылардың мөрі ретінде көбірек қолданылған. Шыңғысхан әрбір бекке арнайы таңба, құс, ағаш, ұран үлестірген. Ол Қоңырат би ұлы Сенкелеге: «Әй, Сенкеле, сенің ағашың - алма ағаш, құсың — сұңқар, ұраның — қоңырат, таңбаң — ай болсын!» депті. Сол сияқты үйсін Майқы биге де: «Таңбаң сырық болсын»,— депті. [4,548 б.] Бұл жөнінде Г.И.Андреевте: «В старинной татарской истории нашел я, что Чингис-хан прогнан был по ненависти своих братьев Будунчара, Каинчара и Салчута, который взяв с собою трех человек, ушел в Черную гору к казакам (Казаки Черной горы суть нынешние дикие киргизы), наказав своей матери, ежели будут его искать, чтоб его там искали; по принятии же его казаками или, лучше, киргисцами, сделали они его ханом. Но как он был от матери своей возвращаем, то при отбытии своем разделил их по волостям и назначил им тамги, которые они употреблять должны, для знания их волостей и различения, так же вместо подписи и печати. Впрочем, как бы сие баснословно кому ни показалось, однакож напоследок усмотрено быть может, что из числа сего Чингис-хана разделения, как то

ачамай, кундрат, кипчак, киреет, матай и салчут, в киргизских ордах волости и поднес названия свои имеют; токмо разность в одних по волостям знаках или тамгах; ибо оные ныне употребляют совсем другие, но не действительно; и то чрез толикие лета и такой малости иметь перемену ни малейшего сомнения не наводит». [5,26 б.] Шыңғыс ханның таңба үлестіруінде қият, Құдрат би, Майқы би, Урдач би, Тамиян би, Кыпшак, Чурматли би, Киреит би, Мунтак би, Мерчак би, Матай, Халдар би, Салчут би деп 13 аталым берілген. Таңба таңбалауды көрсетілген еңбектердегідей Шыңғыс ханнан бастау, біздің ойымызша, дұрыс емес, ол жөнінде Андреев И.Г. де оқыған еңбегіндегі таңбалар мен қазіргі қонырат, қыпшак, керей, матай, т.б. тайпаларының таңбалары көрсетілген таңбаға сай емес екенін атап айтады. Таңбалық белгілер туралы Н. Аристов былай деген: «... сын мифического Огуз-хана Кун-хан дал тюркским племенам тамги для того, чтобы ими обозначались... табуны и стада, во избежание от какой бы то ни было ссоры или сопротивления у одного с другим. Легенда о том, что будто Чингис-хан дал тамги и ураны тюркским племенам или родам — сочинение позднейших авторов, которое явно неправдоподобно, ибо тамги у тюркских племен имелись еще до нашествия монголов» [6,13ст.] Махмұт Қашқаридің жоғарыда көрсетілген «Түрік сөздігінде»: «...оғыздар 22 ұрық: әрбірінің айырым белгілері мен малға басатын таңбалары бар. Руларды, бір-бірлерінің малын сол таңбаларға қарап таниды», - деп жазылады. Сонымен таңба мәселелері Шыңғыс хан заманынан ерте шыққан.

Этнограф ғалымдардың тұжырымдауынша да таңба біреудің үлестіруінен емес, әр рудың шыққан тегіне, туыстық, жақындық жағдайына қарай берілген.

Көшпелі тіршілік етіп, мал өсірумен айналысқан қырғыз, қара-қалпақ, түрікмен, өзбек т. б. түркі халықтарында таңба 20 ғасырдың бірінші ширегіне дейін қолданылып келді,- [7,548-549 б.] деген таңбаға қатысты мәлімет ҚСЭ-да келтіріледі. Үш жүздің тайпалары мен рулары бірдей емес, соған қарағанда қазақ тілінің қалыптасу үрдісіне де олардың қосар үлесі әр қилы. Олардың көбі тайпалар одағына да кірмей, тек белгілі мықты тайпаның табы, оның бөлігі ретінде ғана болды. Аристов өзінің «Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности» («Живая старина», вып. 111—IV, СПб, 1896 г.), деген еңбегінде негізгі және басты тайпаларды анықтау мақсатымен былай деп жазды: «По многочисленным наблюдениям, у восточно-финских племен, родовой быт которых давно уже начал рушиться, образование тамг для новых семей, отделяющихся от старой, совершается посредством добавления приставочных черт к тамге старой семьи. Это обстоятельство приводит к мысли, что таким же путем происходило образование тамг родовых отделений при первоначальных их ответвлениях. Если это верно, то существующие родовые тамги должны указывать, от каких родов нынешние родовые единицы происходят. Так, в Дулатовском отделе Большой орды основная тамга (у поколения дулат) есть круг О Круг же с одной приставной чертой служит тамгою поколения абдан и круг с двумя приставленными чертами оказывается у поколения суван

Из дулатовских подразделений у рода ботбай тамга состоит из круга с тремя приставками или а у рода сыйкым — из круга с четырьмя добавочными чертами Из имеющихся весьма неполных сведений о тамгах у киргиз-казахов можно заключить, что тамгами служат у племени аргын два круга ОО, у племени канглы одна прямая черта (палка) |, у племени кыпчак две прямые черты | |, у племени керей—две перекрещивающихся черты (крест) + или X, у племени конграт прямо-угольник без одной из сторон □, у племени найман острый угол из двух прямых черт V

Роды названных племен имеют тамги из основной племенной тамги с различными к ней приставками или накладывают общеплеменную тамгу на особой для каждого рода части тела животных, Так как вследствие исторических обстоятельств многовековой жизни тюркских кочевников чистокровных племен и родов нет и преобладают союзы разного происхождения, состоящие из частиц различных кровных родов, то в одном и том же роде, не только племени,— встречаются теперь деления с различными тамгами, причем часто имя подразделения обнаруживает, что оно действительно происходит из этого рода

или племени, которому принадлежит основная тамга. Вследствие этого родовые тамги, — особенно когда они будут собраны и изучены у возможно большего числа тюркских племен и народностей, сохраняющих кочевой образ жизни и родовой быт, — могут служить весьма важными указателями этнического состава племен и родов», - [6,13-14ст.] дей келе, С. Аманжолов Н.Аристовтың пікіріне қосыла отырып, жинақталған ру-тайпа таңбаларын салыстыра былай дейді: «Итак, из этого анализа следует, что союзов казахских племен было 9, а всего племен — 26, которые в свою очередь распадаются на роды и колена. Из 26 племен 9 относятся к группе Старшей орды, 14—к Средней и 3—к Младшей орде. Конечно, многие племена в составе племенных союзов, из-за неимения под руками тамговых знаков, все еще остались в тени. К ним относятся меркиты, уйсуны и т. п., без сомнения, представлявшие собой самостоятельные племена. Перечисление племен и родов, сопоставление их тамговых знаков достаточно для того, чтобы определить, из каких этнонимов, когда-то живших каждый своей самостоятельной жизнью, состоит казахский народ. Из вышеизложенного видно, что многие племена или роды находятся во всех 3-х ордах. Например: аргыны отнесены и к Средней, и к Малой ордам (жузам). Точно также род Тортуул значится и среди найманов, и среди аргынов. Род каракесек. есть среди и Младшей, и Средней орды. Многие роды и племена, таким образом, одинаково относятся ко всем трем жузам», - дей отырып, С.Аманжолов шежіре бойынша қоңырат Орта жүзге жатса, оның негізгі басым бөлігі қоқандықтардың қарамағында болып, Ұлы жүзбен бірге көшіп-қонғандықтан, өзінен-өзі Ұлы жүздің бір бөлігі болып саналғанын және жүзге бөлгенде туыстық қатысқа қарай емес, территорияға байланысты бөлінгенін айтады.

Түрік ұлты мен ұлыстарына тән тектік қасиетті белгісі - рулық таңбасы, сол арқылы оның этникалық орны мен қызметі айқындалады. Алайда бұл түріктік ерекшелік жатжұрттық сыртқы күштердің ықпалынан түбегейлі өзгеріске ұшырап, тарихи жадынан өшті. Рулық таңбалардың жаратылуы түрік ұлты мен ұлыстарына қатысты маңызды ақпаратты сақтайтын құпия ілім екендігін ғалымдар түсінгенімен, оның кілтін таба алмай келді. Бірсыпыра ғалымдар ру таңбасы дегенді «меншікті мүлкін ажырату үшін бір сызыққа екінші сызық жалғау» деп ұққан және солай түсінген. «Шындығында, ежелгі түрік руна жазуы таңбаларынан ортақ модель шығады, сол арқылы күллі ғаламның нысандарын белгілейтін таңбалар жаратылады», - [8,125б.] деп А.Мектептегі айтса, рунолог Тайжан Досанов: «Таңбалардағы белгілерді белгілі тәртіппен біріктірсе, базалық модель шығады, ал базалық модельдің сыртына шаршы салса, пішін қоры пайда болады. Белгілі бір ұстаным негізінде сызылған базалық модельден қазақтың және түріктердің барлық рулық таңбалары және бүгін әлем халықтарының ерте замандардан қолданып келген символдары шығады», - деп көрсетеді» [9,123б.]

Сонымен, таңбасыз, ұрансыз қазақты елестету мүмкін болмаса, біздің ру таңбаларымыз графика тілінде сақталған баға жетпес құнды ақпарат. Кодталған ақпараттың тілін тауып, сөйлету болашақ ізденістердің басы.

Орталық Азия, Қазақстан жеріндегі жазудың алғашқы түрлері — пиктографиялық жазу (сурет жазуы) және идеографиялық жазу (ұғымды білдіретін жазу). Идеографиялық жазу тегінде пиктографиялық жазудан пайда болды. Ертедегі сурет жазуларымен қабаттаса келетін ай мен күн алуандас таңба нұсқалары, рулық таңба белгілері және бұлардың соңын ала біраз кейінірек замандағы өрнекті пішінмен оюлай салынған бейнелі суреттерді де идеографиялық жазуға қосамыз. Әр қилы сурет, белгі, таңбамен келген идеографиялық жазудағы ой мен ұғымның жұмбағын шешу дәл бүгін таңда біз үшін оңай болмағанымен, оның сол кездегі қауымдық құрылыс пен бағы замандағы адамдардың өмір тіршілігінің дамуына лайық екенін көреміз. Сезіну, түсінік қабілеті мен түйсінулерінің сәйкес, ортақтас келуіне байланысты олар мұндағы кескіндерді өзара ұғынысып, мазмұнын ажырата білді. Бұл жазу түрінің Орталық Азия, Қазақстан жерінде ұзақ сақталып, оның символдық көрініс нұсқалары келе-келе көне түркі және қазақтың рулық ен-таңбаларына да айналып, тіпті кейіннен меншікті көрсетерлік белгі болып кеткендігін де байқай аламыз.

Қазақтың ру таңбалары мен ен-таңбаларын идеограмма (идеографиялық жазу нұсқасы) деп түсінсек — мұндағы заттық бейне мен ұғымның, таңба мен оның аталуында байланыс бар екендігін аңғару қиын емес. Өйткені бейнелік идеограммалардың тегінде заттық кескіннің өрнектелетіні белгілі». 10[118, 64-65 б.] Демек, арғынның «көз таңбасы-ОО», қоңыраттың «босаға таңбасы - », керей тайпасының таңбалары: жалпы таңбасы - , ашамайлы руының таң-басы - , абақ руының таңбасы - , уақтың таңбалары , , қыпшатың «қос әліп таңбасы»- , наймандардың жалпы таңбасы , бағаналы руының таңбалары- , , , , , балталы руының таңбалары - , , қаракерей руының таңбасы , матай руының таңбасы , ергенекті руының таңбалары , , , , садаыр руының таңбасы - , терістаңбалы руының таңбалары - ,  және т.б.

Найманның «V» сияқты айғақтық белгілер мен ертедегі ру таңбаларының қорын жасайтын мезгіл жетті. Өйткені оларды жинап, зерттеудің мәні сол ен-таңбалар мен белгілердің тиісті заманда атқарған қызметін айқындап, әлеуметтік орнын белгілеудің халқымыздың этногенезін шешуде ерекше орны бар. Әсіресе, оны этнограф және тіл мамандарының батыл кірісіп, қолға алуы көңілде жүрген көп ойларды айқындап, кейбір тарихи мәселелердің бетін ашуға мұрындық болар еді. Ежелгі заманнан бері адам баласы қоғамының куәсі болып келе жатқан ру таңбалары әлі де бір ғылыми жүйеге келтіріліп, толық зерттелмеген.

Сонымен таңба қазақ халқының зерделі өмірінде өзіндік рөлі, белгілі бір атқарар қызметі бар, сонымен қатар ру-тайпа аралық қатынасын да білдіретін бойында кілттенген маңызды мағына бар таңба - өз құдіретін, өз қасиетін болашақта жария етер дей отырып, ру-тайпа атауларынан қалыптасқан тұрақты тіркестерге тоқталайық. Мысалы, қыпшақты тарата келе, Бұлтың, Торы, Ұзын, Көлденең, Балық деп беске бөледі де – бұларды : берілген таңбасына және таңбаның басылуына орай «бес таңбалы қыпшақ» дейді. [11.76.] *Бес таңбалы Қытшақ*; таңбаны қолдан салатындықтан - *қол таңбалы ұзын қытшақ*; таңбаны жақтан басқандықтан - *әліп таңбалы бұлтың қытшақ*; таңбаны мойыннан басқандықтан - *мойын таңбалы торы қытшақ*, таңбаны қарыннан басқандықтан - *қарын таңбалы қара балық*; *көсеу таңбалы көлденең қытшақ және тоғыз таңбалы найман, босаға таңба, әліп таңба, ашамай таңба, көз таңба, балта таңба, бақан таңба, ергенек таңба, қайырмалы жебе (қаракерей таңбасы), бөрі таңба (садыр мен матайға ортақ таңба), теріс таңба, т.б. Теріс таңба* - бұл таңбаны қолданған ру «терістаңбалы» атанып кеткен. Аңыз қисса бойынша Найман баласының үлкені Келбұға інілеріне таңба үлестіргенде орын жетпей қалып, өз таңбасын жылқыларының қамшылар жақ (оң жақ) санынан басыпты. Сол себепті «Теріс таңбалы» атаныпты деседі. Қазақ әдетте ерттеуі атқа сол жағынан мінгендіктен, аттың оң жағын «теріс жақ» деп есептеген. Ерте заманда балалардың ең кенжесі туған соң барып енші бөлетін дәстүр болған. Оған дейін туған балалардың (ұлдардың) бас — басына таңба белгілейді екен. Бұған қарағанда Келбұға елі еншілері бөлінбеген інілерінің барлығының таңбасын жылқының сол жақ санына басып, өз таңбасын оң жақ санға басқанға ұқсайды. Барлығынан жасы үлкені және таңба белгілеушісі Келбұғаны сол себепті «Найманның Ноқта ағасы» атандырыпты. Сондықтан әр жоралғының басы сол кісінікі болыпты деседі. [12,96.] Ал *ашамай таңбаны* көбі крест таңба, ол бір кезде керейлердің «несториан» дініне бағынғандығының бір белгісі делінеді, бірақ бұл тұжырым негізсіз. С.Аманжолов: «Поскольку данная тамга кереев не сходна ни с одной тамгой казахских родов и племен, можно считать кереев самостоятельным племенем. У кереев, по другим вариантам, основная тамга — крест + ; полагают: это признак того, что они исповедывали христианскую религию. Тогда спрашивается, почему этого нет у найманов, которые в одно и то же время были христианами. По-моему, крест-тамга у кереев не основная, а дополнительная. Но этот же крест имеется у телеу, сргелы, ботбай, куралас, самбет, сары-уйсун (Большая орда) и у торткаринцев (Малая орда), о христианстве которых нет сведений».[6,20ст.] Ру-тайпалардың айырымдық белгілері –

таңбаның астарлы мағыналарын жалпы адамзатқа ортақ дүниетанымдық түсініктердің заңдылықтары арқылы салыстыра, байланыстыра қарау арқылы кодын ашу алдағы уақыттардың үрдісі. Ру-тайпа, олардың табына қатысты таңбалар белгілі бір логикалық ұғымдардың құпия түрде көрінетіндігінде және оның киелі болып келетіндігінде де.

**Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:**

- 1.Махмұт Қашқари. Түрік сөздігі.-Алматы:Хант.-1997.1-т.-376б.
- 2.Малов С.Е. Язык желтых уйгуров.(словарь и грамматика)-Алма-Ата:Издательство АН КазССР.-1957.-111ст.
- 3.Радлов В.В.Опыт словаря тюркских наречии.-С.Петербург.-1905.т.-1, часть-3.
- 4.Таңба. ҚСЭ.-Алматы:ҚСЭ бас редакциясы.-1977.10-т.-648б.
- 5.Андреев Г.И.Описание Средней орды киргиз-кайсаков.-Алматы:Ғылым.-1998.-280ст.
6. Аманжолов С. Вопросы диалектологии и истории казахского языка.-Алматы:Санат.-1997.-608ст.
- 7.Таңба.ҚСЭ.-Алматы:ҚСЭ бас редакциясы.-1997.10-т.-648б.
- 8.Мектептегі А.Рулық таңба – графика ішіндегі қазақтану ілімі //Таңшолпан.-2005.№2.
- 9.Досанов Т.Бағзықазақтық ұлттық жазу концепциясының пәлсапасы // Таңшолпан.№2.
- 10.Аманжолов А.Түркі филологиясы және жазу тарихы.-Алматы:Санат.-1996.-128б.
- 11.Мәшһүр Жүсіп.Қазақ фольклоры.-Павлодар:ЭКО.-2006.3-т.-400б.
- 12.Қажығұлов Қ.Жеті атаң-жарық жұлдызың.-Алматы:Информ-Арна.-2003.-208б.

## ПРАВОСЛАВИЕ И ИСЛАМ В РОССИИ/СССР: ИЗ ОПЫТА СОСУЩЕСТВОВАНИЯ

Россия является полиэтническим и поликонфессиональным государством, и потребность в диалоге между наиболее многочисленными религиями страны – православием и исламом - жизненно необходима.

Вопрос о взаимодействии христианской и исламской цивилизаций в России относится к разряду дискуссионных. Внимание к данной проблеме остается повышенным на протяжении длительного времени, учитывая многоконфессиональный характер российского/советского государства<sup>1</sup>. Рассматривая данную проблему, следует иметь в виду, что отношения православных и мусульман в России, по справедливому замечанию Уорхоллы Дж., носят асимметричный характер, поскольку «православные в России – это в основном русские; мусульмане же имеют весьма многообразную этническую самоидентификацию...»<sup>2</sup>.

Ланда Р.Г. Прозоров С.М. отмечают мирные и добрососедские отношения православных и мусульман: «Территории с мусульманским населением, входившие в состав Российской империи, а затем – в СССР, в течение длительного времени развивались в диалектической связи друг с другом, населявшие их народы имели много общего, как в плане материальных условий, так и в сфере духовной жизни. В рамках единого геополитического пространства шли интеграционные процессы в области общественного уклада, быта, культуры, духовных ценностей»<sup>3</sup>. В свою очередь, Малащенко А.В., соглашаясь с существованием контактов православных с мусульманами в России, признавая лояльность русских к исламским традициям, считает преувеличенным значение мусульманско-христианского взаимодействия и влияния русской культурной традиции на отечественных мусульман: «С XIV в. ислам и православие существуют в России как бы параллельно, не пересекаясь в плане культурного и идейного взаимовлияния. В целом российскому обществу была свойственна в отношении ислама индифферентность»<sup>4</sup>. Кудрявцев А. утверждает, что отношения славяно-православных и тюрко-мусульманских этносов носили сложный и неоднозначный характер, и диалог между ними был маловероятен: «Бессмысленно отрицать тот факт, что исторически православие (как и христианская религия в целом) не относилось - и не могло относиться - к исламу иначе, как к ереси»; ислам в России общественным мнением расценивался как религия неразвитых восточных обществ<sup>5</sup>. Верховский А.М. развивает данный тезис: «Руководство РПЦ, сколько бы ни произносилось слов о равноуважительных отношениях РПЦ и мусульманских организаций, могло чувствовать себя «старшим партнером», и не только из-за различия в количестве верующих или религиозных организаций. Дело еще и в различии статуса православных и мусульманских деятелей в глазах общественного мнения»<sup>6</sup>. Очень точно высказался по данному поводу Хакимов Р.С.: «Россия – светская страна, и большинство населения составляют православные. В то же время российские условия для мусульман не чуждые, не привнесенные и не вынужденные, они родились в этой стране и считают ее своей. Эта страна не хуже и не лучше, чем мусульманские государства, она просто другая. Миллионы мусульман выросли в России с убеждением, что живут и должны жить в светской стране, считаясь с той культурой, которая выработана за многие столетия»<sup>7</sup>. Причем, как объективно замечает Верховский А.М., что, хотя мусульманские деятели и проявляли некоторые инициативы, особенно в настоящее время, «в целом исламское

сообщество скорее реагирует на процессы и конкретные инициативы, порождаемые РПЦ и государством»<sup>8</sup>.

В советский период проблемы межконфессиональных отношений не существовало, поскольку в атеистическом государстве религия в принципе не имела права на существование, и происходило формирование «нового» советского человека, что органически было связано с преодолением религиозных пережитков. Более того, с середины 1950-х гг. активный характер приняла именно «русификация», а в некоторых регионах со смешанным населением – православных русских и мусульман-татар наблюдалась явная тенденция к снижению общей религиозности. Так, в селах Пензенской области со смешанным национальным составом татарское население хорошо владело русским языком, пользовалось книгами и газетами на русском языке; татарская молодежь активно посещала клубы, участвовала в художественной самодеятельности. В таких населенных пунктах практически не было случаев, чтобы женщины или девушки по своим религиозным убеждениям уклонялись от собраний, не ходили в кино и т.д. В этом плане типичным было с. Татарская Пенделка. Само оно - чисто татарское, но в 100-200 м. находилось с. Русская Пенделка с исключительно русским населением. Кроме того, вокруг Тат-Пенделки Кузнецкого района располагались русские села Кряжим, Махалино и т.д. Секретарь сельского совета Еникеев К.Х. отмечал, что практически все мужчины, не старики, и значительное большинство женщин религиозный пост не соблюдают, «а когда спросишь, почему тот или другой не соблюдает поста, ответит, что он работает, и поститься при работе трудно, вредно для здоровья»<sup>9</sup>. По мнению заведующего сельским клубом Еникеева К.Я., «молодежь относится к религии не только безразлично, но даже враждебно, особенно молодежь учащаяся»<sup>10</sup>. Сельчане, особенно молодого возраста, активно участвовали в созданных при сельском клубе кружке художественной самодеятельности, хоровом кружке. Секретарь сельсовета обращал внимание на то, что «среди нашей молодежи и даже родителей наблюдается стремление приобщиться к русской культуре. ...Несмотря на то, что в нашем селе имеется 7-летняя школа, родители отдают своих детей в русскую 7-летнюю школу, где дети обучаются на русском языке...»<sup>11</sup>. Безусловно, с хорошим знанием русского языка и знакомством с русской культурой проще было адаптироваться в советских условиях, сделать приличную карьеру и т.д.

Либерализация режима с конца 1980-х гг. обусловила ренессанс религии в стране. В настоящее время конфессии в постсоветской России существуют принципиально в иных условиях, нежели в Российской империи или СССР. С 1990 г. религиозные объединения РФ получили статус юридического лица. С этого времени в России был принят ряд нормативных актов в духе толерантности и веротерпимости, регламентирующих, в той или иной степени, деятельность религиозных организаций (Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях»; Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» и т.д.). В Конституции РФ гарантировались права на свободу совести и свободу вероисповедания, Российская Федерация провозглашалась светским государством. Данные положения были развиты затем в Законе РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях», особенностью которого являлось то, что в его разработке принимали участие собственно представители религиозных конфессий России.

В целом отношения между православными и мусульманами в постсоветской России характеризуются терпимостью, иногда индифферентностью. Но складывается впечатление, что этот консенсус – достаточно хрупкий. Некоторые исламские идеологи, в частности, Джемаль Г., считают, что преодоление общего кризиса России возможно только путем ее исламизации, поскольку христиане «причастны к Откровению, но должны признать превосходство мусульман, после чего могут попасть под защиту исламских законов»<sup>12</sup>.

Необходимо учитывать и тот момент, что в нынешней ситуации Русская Православная церковь явно претендует на особое место в государстве – быть «первой среди равных» религий. Заключение Русской Православной церковью договоров с государственными

организациями о взаимопомощи и сотрудничестве свидетельствует о возрождении иерархии конфессий, характерной для дореволюционного периода, и обретения РПЦ фактического статуса государственной церкви.

Мусульманское духовенство начинает выступать с критикой сложившейся практики. Так, председатель Совета муфтиев России Гайнутдин Р. подчеркнул, что ислам, как и остальные религии, имеет право на такую же «благосклонность» со стороны властей, как и православие<sup>13</sup>. Идеологи умеренного крыла татарского национального движения (Уразаев Ф., Сафин Р.) убеждены, что татары «не против дружбы с православием,.. но оно не готово к этому»<sup>14</sup>. Хакимов Р.С. утверждает, что православие является основным признаком этнической самоидентификации русских, Россия же в настоящее время – исключительно православное государство, тогда как татары – «островок исламской и тюркской цивилизации»<sup>15</sup>.

В необходимости диалога с РПЦ мусульмане не сомневаются, однако по поводу форм сотрудничества существуют различные мнения. Так, Гайнутдин Р., Аширов Н., глава ДУМ Азиатской части России, Идрисов О., муфтий Нижегородской области, и другие священники выступают за равноправные отношения ислама, православия и власти. Таджуддин Т., глава ЦДУМ, и его сторонники признают за православием роль главенствующей религии в России, но данная позиция не у всех мусульман пользуется поддержкой<sup>16</sup>.

Следует отметить, что православная церковь и мусульманское духовенство Российского государства на современном этапе в своих отношениях во многом ориентируются на интересы светской власти. Государство в своей политике учитывает разногласия внутри мусульманского духовенства и с Русской Православной церковью. Так, Малашенко А.В. считает, что власть «использует внутрисламские противоречия, поддерживая ту группировку священнослужителей, которая проявляет по отношению к власти больше лояльности и готова идти на уступки. Иногда создается впечатление, что государство сознательно подогревает напряженность внутри мусульманской духовной элиты, чтобы не допустить консолидацию российских мусульман»<sup>17</sup>.

Тем не менее, российские власти стремятся хотя бы к внешнему равновесию в конфессиональных отношениях. В ситуации начала 1990-х, с ее сильной дезинтеграцией и «парадом суверенитетов», региональным властям в национальных и конфессиональных вопросах необходимо было проявлять особую выдержку и такт. Все это и обусловило появление в начале 1990-х на местах в структурах областных Советов народных депутатов специальных комиссий, основной задачей которых стала выработка политической линии в сфере именно межнациональных отношений, координация, обобщение и пропаганда всего ценного в области национальной культуры. В настоящее время представители исламского культа задействованы на всех высоких правительственных уровнях страны. Так, члены мусульманских организаций входят в Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ, Комиссию по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ. При Правительстве РФ функционирует Совет, занимающийся организационным – правовым, дипломатическим, транспортным и т.д. – обеспечением паломничества мусульман в Мекку и Медину и т.п.

«Возрождение» религии в России, как любое общественное явление, затрагивающее интересы значительного количества людей, в свою очередь, порождает новые вопросы и в какой-то мере претензии, решать и отвечать на которые во многом предстоит властям. Так, по мнению Гайнутдина Р., к новым проблемам взаимоотношений светских властей и ислама относятся далеко не полное использование гуманистических ценностей мусульманства, распространение ваххабитских и фундаменталистских настроений и т.д.<sup>18</sup> Но постепенно приходит понимание и к самим священнослужителям, в частности, исламского культа, того момента, что оппозиционность – не самая выигрышная позиция для решения проблем, связанных с религией. Выступая на очередном съезде мусульман в 1998 г. президент Республики Татарстан Шаймиев М. заявил: «В последнее время можно

услышать суждения типа «Почему правительство вмешивается в наши религиозные дела?». Речь не идет о том, чтобы вмешиваться, заставить что-либо делать, мешать работе религиозных деятелей, органов правления мусульман, а о совместном служении народу. Хотя религия и отделена от государства, религия и религиозные организации не отделены от общества»<sup>19</sup> Тем не менее, в деятельности мусульманских организаций присутствуют настроения в плане несогласия с официальными установками государственного политического курса. В первую очередь, это касалось ситуации в Чечне, ущемления прав мусульман в России, неадекватного отношения к исламу со стороны властей, нарушений Кремлем принципа равноудаленности властей от главных религий страны – ислама и православия в пользу последнего и т.д.

Несмотря на наличие определенного рода разногласий, в целом отношения между верующими и духовенством православия и ислама в России характеризуются терпимостью и стремлением к сотрудничеству. В 1998 г. главы ДУМ Республики Татарстан и Казанского епархиального управления РПЦ выступили с совместным заявлением: «На исходе XX век, в котором останутся страшные войны (в том числе и религиозные) и преследования за веру, когда часто в одной камере томились и мулла, и православный священник. И мы должны извлечь урок из этого сложного столетия и войти в XXI век с ясным сознанием того, что мир на нашей земле важнее бессмысленного выяснения вопроса, чья вера лучше»<sup>20</sup>.

### Литература

<sup>1</sup> Журавский А.В. Христианство и ислам. М.: Наука, 1990; Исламо-христианское пограничье: Итоги и перспективы изучения. Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 1994; История России как многоконфессионального государства: Материалы 42 Всероссийской заочной конференции. Под ред. С.Н. Полторака. СПб.: Нестор, 2006; Лопаткин Р.А. Конфессиональный портрет России: К характеристике современной религиозной ситуации. Междунар. конф. «Свобода совести и обеспечение межрелигиозного взаимопонимания», Москва, 21-22 июня 2001 г. М., 2001; Медведко Л.И. Россия, Запад, Ислам: столкновение цивилизаций? М.: Кучково поле, 2003; Религиозность и конфессиональная принадлежность как фактор межэтнических напряжений. М.: ИЭА РАН, 1996; Христианство, иудаизм и ислам: Верность и открытость. М.: Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2004; Шевченко А. Ислам и христианство. Исторический опыт и перспективы сотрудничества. М.: Наука, 2004 и т.д.

<sup>2</sup> Цит. по Верховский А.М. Публичные отношения православных и мусульманских организаций на федеральном уровне // Ислам в России: Взгляд из регионов. М.: Аспект Пресс, 2007. С. 127.

<sup>3</sup> Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 1. С. 4.

<sup>4</sup> Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М.: Московский центр Карнеги, 1998. С. 23, 38.

<sup>5</sup> Кудрявцев А. Исламофобия в постсоветской России // Ислам в СНГ. М.: ИВ РАН, 1998. С. 162-163.

<sup>6</sup> Верховский А.М. Публичные отношения православных и мусульманских организаций на федеральном уровне // Ислам в России: Взгляд из регионов. М.: Аспект Пресс, 2007. С. 148.

<sup>7</sup> Хакимов Р.С. Ислам в Поволжье (История, исламская субцивилизация в Татарстане, Евроислам: ключевые понятия) // Авторский материал. 01.2003 // [www.kazanfed.ru/authors/khakimov](http://www.kazanfed.ru/authors/khakimov).

<sup>8</sup> Верховский А.М. Публичные отношения православных и мусульманских организаций на федеральном уровне // Ислам в России: Взгляд из регионов. М.: Аспект Пресс, 2007. С. 129.

<sup>9</sup> Государственный архив Пензенской области (ГАПО) Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 417.

<sup>10</sup> ГАПО Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 415.

<sup>11</sup> ГАПО Ф. 2392. Оп. 1. Д. 5. Л. 423.

<sup>12</sup> Джемаль Г. Политический ислам и Россия – взаимодействие идентичностей // Джемаль Г. Освобождение ислама. М., 2004. С. 196.

<sup>13</sup> Гайнутдин Р. Духовно-нравственный потенциал ислама // Ислам в России: Традиции и перспективы. М., 1998. С. 72.

<sup>14</sup> Татарская нация: Прошлое, настоящее, будущее. Казань, 1997. С. 59-99.

<sup>15</sup> Татары. М., 2001. С. 515, 538.

<sup>16</sup> Таджуддин Т. Хранить традиции взаимопонимания // Ислам в России: Традиции и перспективы. М., 1998. С. 80.

<sup>17</sup> Ислам в СНГ. М.: ИВ РАН, 1998. С. 20.

<sup>18</sup> Гайнутдин Р. Духовно-нравственный потенциал ислама // Ислам в России: Традиции и перспективы. М., 1998. С. 72.

<sup>19</sup> Ватаным Татарстан. 1998. 17 февраля. С. 4.

<sup>20</sup> Этноконфессиональный мир против ревности не по разуму // НГ-религии. 1998. 15.07.

**УДК: 316.347**

**Г.С.Солодова**  
(г. Новосибирск, Российская Федерация)

## **НЕКОТОРЫЕ ОБЩИЕ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ПРАВОСЛАВИЯ И ИСЛАМА**

Социокультурный анализ экономической жизни и экономического сознания различных обществ подразумевает обращение к социальным и культурно-религиозным аспектам хозяйствования и означает переход от чисто экономического анализа хозяйства к попытке его комплексного осмысления в единстве социального, культурного и религиозного контекстов, непосредственно интегрируемых и реализуемых в ментальных и деятельностных практиках. Классические парадигмы экономики склонны к минимизации социокультурных факторов. Вместе с тем, развитие современной экономики, процессы глобализации, миграции рабочей силы, создание международных корпораций вызывают необходимость учета социокультурных основ и особенностей ведения хозяйственной жизни.

Исследование культурных факторов экономического развития проводится исторической школой, придерживающейся историко-этического подхода к экономике и опирающейся на работы философов (Гегель), правоведов (Савиньи), социологов (Конт), экономистов (Шмоллер). Важное место в ней занимает осмысление роли человеческого фактора, являющегося продуктом конкретных социальных; политических, религиозных институтов, природных и географических условий. Одним из следствий такого комплексного подхода является видение отличий экономических культур и институтов, сформировавшихся в различных обществах.

Исходной посылкой работы служит положение о том, что причины сходства и различий экономического сознания и поведения следует искать в близости или отличиях факторов, носящих культурно-религиозную подоплеку. Это может быть схожесть обычаев, традиций, религиозных воззрений, духовного сознания. Как отмечает Фукуяма, формирование норм, приемлемых для больших групп людей - наций, этнолингвистических общностей или цивилизаций происходит неслучайно. Культуры с заглавной буквы, такие как исламская, индуистская, конфуцианская или христианская – не вызревают спонтанно. При этом, «религия по-прежнему остается важным источником культурных норм, причем даже в секулярных обществах»<sup>1</sup>. Религиозные положения дают определенные морально-этические ориентиры, необходимые не только для традиционного, но и для современного светского, секуляризованного общества. Духовно-нравственные ориентиры, содержащиеся в религиозных верованиях, обладают потенциалом влияния на экономическое сознание и поведение людей. Значимость религиозных идей как регуляторов хозяйственной жизни общества может быть довольно очевидной, декларируемой и однозначной, что присутствует в протестантизме, но может носить не выраженный, напрямую не проявляемый характер, что в большей мере характерно для православия<sup>2</sup>.

Для того чтобы четче понять взаимоотношение религии и экономической культуры, необходимо понимание связи между различиями и особенностями развития европейской и восточной цивилизаций и их религиозной спецификой, которая и сегодня играет весьма существенную роль. Значимость религиозного фактора проявляется в самих названиях типов цивилизаций – западно-христианский, исламский, индо-буддийский, дальневосточно-конфуцианский. На протяжении многих веков обоснованно говорить о зависимости, если не о детерминации и подчиненности социальных и экономических взглядов религиозным. И христианство, и ислам способствовали развитию духовной и материальной культур, заложили основы христианской и мусульманской культур. Вместе с тем, мировые религии не являются исторически изолированными – христианство своими корнями уходит в иудаизм, ислам – в христианство и иудаизм. Еврейские, христианские общины жили в соседстве с мусульманами. Логично предположить, что это создало основу для определенной ментальной общности и духовной близости, в том числе в сфере социально-экономических представлений.

В России религиозно-цивилизационную основу составила восточная ветвь христианства – православие, однако многонациональность и поликонфессиональность российского общества обуславливают обращение и к другим религиозным воззрениям. В данной статье основное внимание будет сосредоточено на сопоставлении православных и исламских суждений об основных принципах построения хозяйственной жизни. Этические законы, выработанные в исламе, касались разных сторон жизнедеятельности человека. Так, в мусульманском праве – шариате – большое внимание уделяется проблемам быденной жизни, этическому регулированию светских сторон повседневной деятельности. Продолжительное соединение духовной и светской власти в лице халифа только подчеркивает совмещение мирского и религиозного.

Обращение к рассмотрению религиозных взглядов связано с тем, что религиозная и социальная жизнь общества не изолированы и не противопоставлены, но находятся в тесной связи и единстве – религия выполняет роль духовной основы, нравственной направляющей и императива. Регулируя и накладывая ограничения на возможные стратегии и практики поведения, изначально она стараясь смягчить социальные противоречия. Стоит отметить, что становление и развитие многих социально-философских взглядов носило теософский характер, в особенности это характерно для арабоязычной философии средневековья, неразрывно связанной с исламом.

Экономическое сознание выстраивается с учетом особых природных, территориально-климатических условий жизни общества. В соответствии с этим разнообразием, хозяйственные представления могут существенно различаться. О влиянии **природно-климатических** условий на особенности российского хозяйственного восприятия много говорилось. Для формирования хозяйственной культуры мусульманского Востока, сформированной под влиянием ислама, природные условия также оказались значимыми. Распространению ислама способствовало то, что исповедовавшие его арабы были кочевым народом. Кочевой образ жизни не содействовал формированию привязанности к материальному.

Общность православного и мусульманского общественного устройства проявляется в длительном существовании общины. Для православия и ислама характерно подчеркивание **общинного**, коллективного общежития. В православии взаимная помощь и поддержка, жизнеспособность общинного уклада обусловлены необходимостью выживания и, как результат, кооперацией крестьянских домохозяйств при проведении полевых работ. Поддержку и распространение в хозяйственной культуре получает не индивидуализм, а общинность – принцип «каждый сам за себя» не обеспечивал выживаемости. Происходит определенное слияние с миром<sup>3</sup>. Неотделенность человека от мира становится условием его спасения. Община служила гарантом, своеобразным залогом материального благосостояния и экономической «непотопляемости» семьи. Человек помогал другим и сам мог рассчитывать на поддержку окружающих. Такая помощь

могла быть разовой, вызванной временным неблагополучием семьи, но могла иметь и более регулярный характер. Помогали вдовам, сиротам, тем, кто ставит новую избу, помогали жать, косить, молотить. Работали бесплатно, однако после завершения труда работников было принято кормить. Такая форма помощи сохранялась и в советское время и не только в деревнях.

В исламской экономической культуре, как и в православной, присутствует стремление к коллективизму, мусульманская община – умма, также была призвана облегчить материальные и хозяйственные проблемы человека.

И в православии, и в исламе прослеживается принятие частной собственности. Формирование и столь продолжительное существование института частной собственности с неизбежностью должно иметь под собой вполне объективные предпосылки. Собственность является основополагающей структурой социального устройства, многих странах. Общим для православных и исламских позиций является сдержанное, даже негативное отношение к собственности, нажитой не трудом, а, к примеру, отдаванием денег в рост, т.е. ростовщичеством. В исламе до сих пор существует запрет на получение процентов с ссуды.

Определяющим в отношении к собственности, богатству в православии является отношение к ней как к принадлежащей Богу. Христианская вера учит, что «все земные блага, по своему существу и природе, принадлежат своему Творцу», что «только Он является истинным и полным обладателем». Это положение является сквозным. Представление о Боге как едином и истинном Владыке принимается в качестве исходного и теми, кто говорит о совместимости веры и собственности, и теми, кто отрицает возможность такого совмещения. Это воззрение не подвергается сомнениям и является главенствующим и неоспоримым. Все, чем владеет человек, он получил от Бога. И это следует непосредственно из канонических текстов. По мнению св. Василия Великого, ничто внешнее не бывает собственностью человека. На близких позициях стоит и св. Григорий Богослов, который подчеркивает, «что человек является лишь временным собственником, владея при этом Господним достоянием» и «должен заботиться о том, чтобы явиться верным раздателем Божьих даров». Соответственно, на все, что у нас есть, надо смотреть лишь как на вверенное для раздачи нуждающимся. Истинный христианин рассуждает о собственном лишь «как приставник чужого имущества». Это положение распространяется не только на каждого отдельного человека, как мелкого собственника, но и на крупные предприятия разных сфер и форм собственности, вплоть до государства. Являясь временным, частичным и не безусловным собственником своих благ, человек — скорее пользователь, распорядитель, в некотором смысле менеджер вверенных ему материальных ценностей.

Взгляд на собственность, как принадлежащую Богу, доминирует и в исламе: «Ему принадлежит то, что в небесах, и что на земле, и что между ними, и что под землей» [Коран, 20:5]. «Аллаху принадлежит то, что в небесах и на земле!» [Коран, 2:284; 3:105, 124].

Общим является и осуждение накопительства – богатство не должно быть самоцелью. Стяжательство, чрезмерная любовь к наживе ведет к духовной дисгармонии, соперничеству, стремлению превзойти друг друга богатством. В православии излишнее тяготение к достатку, сребролюбие как напряженное, бесконечное стремление к приобретению материальных благ относятся к душевным страстям. «Ибо, где сокровище ваше, там и сердце ваше будет» [Лук. 12. 34]. В исламе в 102 Суре Корана «Охота к умножению» говорится: «Увлекла вас страсть к умножению, пока не навестили вы могилы. Так нет же, вы узнаете!... Вы непременно увидите огонь! Потом непременно вы увидите его оком достоверности! Потом вы будете спрошены в тот день о наслаждении!» [Коран, 102:1-3, 6-8].

Непременным элементом православного учения является подчеркивание необходимости постоянного стремления человека к духовному, нравственному

совершенствованию. Для православия, не ставившего своей целью обогащение и накопительство, пусть даже во имя Бога, как это присутствует в протестантизме, характерны традиционалистские представления — ориентация на довольствование необходимым, а не на богатство как таковое. Примечательно, что специфической характеристикой Преподобного Феодосия Печерского — основателя русского монашества, была любовь к худости риз — «одежа же его была худа и сплатана». Как о более типичном для православной экономической культуры принято говорить о тяготении к достатку или, говоря современным языком, о стремлении к высокому уровню и качеству жизни, нежели о склонности к богатству как проявлению очевидных излишеств и роскоши. Видимыми остаются тяготение к нестяжательству, непривязанности к деньгам и богатству. «Господи, не дай мне ни нищеты, ни богатства, даруй только необходимое для жизни», — так рекомендует молиться «Христианское чтение». Вместе с тем, это не означает отрицания важности хозяйственной деятельности. Не угодны «самодовлеимость», самооценность стремления к накоплению. Более характерно стремление к внутренней свободе от богатства, которое иногда трактуется как стремление к бедности. Однако это не равнозначные понятия.

Заметим, что «стремление к самоумалению, «безвидности», «сочувствие к человеческой немощи в любых ее проявлениях» присуще и шиитским традициям ислама. В Коране говорится: «А кто богат, пусть будет воздержан; а кто беден, пусть ест с достоинством» [Коран, 4:7]. Будучи великим религиозным и политическим деятелем и обладая огромной властью, Мухаммед одевался просто, не носил золота, имел всего лишь несколько плащей. Работа в его жизни занимала огромное место. Как говорила его жена Аиша в одном из хадисов: «Его работа была затычным дождем»<sup>5</sup>.

Несомненно, важным и в православии, и в исламе является способ обретения богатств. Критерием служит безобманность, честность в накоплении. «Не доставляют пользы сокровища несправедные» [19 Прит. 2.]. «Неодинаковые весы, неодинаковая мера, то и другое — мерзость пред Господом» [20 Прит. 10.]. Обман, несправедность накоплений наказуемы и ведут к гибели человека. Аналогичные высказывания присутствуют и в Коране: «Горе обвешивающим, которые, когда отмеривают себе у людей, берут полностью, а когда меряют им или вешают, сбавляют!» [Коран, 83:1-3]. «Полностью соблюдайте меру и вес. Не снижайте людям в их вещах и не портите землю после ее устройства. Это лучшее для вас, если вы верующие!» [Коран, 7:83]. «И будьте верны в мере, когда отмериваете, и взвешивайте правильными весами. Это — лучше и прекраснее по результатам» [Коран, 17:37].

Одним из проявлений разного уровня достатка является социальное неравенство. Неравенство не является атрибутом только общественного устройства. В христианстве присутствует довольно строгая иерархия отношений. Согласно популярному трактату Псевдо-Дионисия Ареопагита, переведенному на латинский язык в XI в., иерархия Серафимов, Херувимов, Престолов, Господств, Сил и Властей, Начал, Архангелов и Ангелов представляет собой прообраз земной иерархии духовенства, светских властей и их подчиненных. Православное учение легитимирует существующее социальное расслоение, социальную иерархию. Вражда и зависть к людям, более богатым, занимающим более высокий социальный статус, рассматривается как несогласие, осуждение «премудрых промыслов судьбы». Апостол Павел провозглашает: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога» [Рим. 13:1]. Вне зависимости от своего социального положения, звания каждый человек может спастись, поэтому каждый должен оставаться в том сословии, к которому принадлежит. «Каждый оставайся в том звании, в котором призван». «В каком звании кто призван, братия, в том каждый и оставайся перед Богом» [1 Коринф. 7, 20, 24.]. Вместе с тем, это не означает порицания или отрицания смены своего социального положения, иначе говоря, социальной мобильности. «Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучше воспользуйся» [1 Коринф. 7, 21.].

Сходных позиций придерживается и ислам. В исламской доктрине имущественное неравенство само по себе «не только необходимо в качестве стимула хозяйственной активности, но идеологически является продолжением принципа изначального равенства людей. Так, именно принцип равенства заставляет исламских теоретиков отказываться от насильственного перераспределения доходов и принимать материальное неравенство, а также и институт частной собственности как должное: человек подчиняется только Богу и никому больше, а Бог создал людей с неодинаковыми характерами и способностями, и было бы несправедливыми преступным лишать людей того, что ими честно заработано»<sup>6</sup>. В Коране написано: «Кто родился в бедности, пусть умрет в бедности».

Одним из способов сглаживания социального неравенства является подача милостыни, а само ее наличие фактически свидетельствует о признании деления общества на богатых и бедных. В православии помощь бедным и несчастным вводится в «непременную обязанность» человека. Оказание помощи ближним — это не пожелание, а скорее требование, оно носит не рекомендательный характер, а возведено в закон. Милостыня не отдана на произвол людей, она рассматривается не как акт великодушия богатого по отношению к бедному, но как обязанность по отношению к Богу. Христос дал ясную и точную заповедь, чтобы те, кого он наделил богатством, делились с теми, кому он не дал богатства, чтобы избыток богатых дополнял недостаток бедных. Оказывая милосердие нуждающемуся, человек тем самым только платит Богу долг строгой справедливости. Необходимость помощи ближним отчетливо прописана в Нагорной проповеди. «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» [5 Мф. 7.] и «Прозящему у тебя дай и от хотящего занять у тебя не отвращайся» [5 Мф. 42.]. «Не отказывай в благодеянии нуждающемуся, когда рука твоя в силе сделать его. Не говори другу твоему: “Пойди и приди опять, и завтра я дам”, когда ты имеешь при себе» [3 Прит. 27, 28.]. Все, чем человек владеет помимо необходимого, может и должно перераспределяться через милостыню и благотворительность.

Требование помощи ближним распространяется не только на преуспевающих и состоятельных, оно является обязательным и для малоимущих. Каждому человеку есть чем поделиться. Это не обязательно будет материальный вклад, возможна психологическая поддержка — помощь добрым словом; пожертвование своим временем — участие в решении, обустройстве каких-то дел, проблем нуждающегося человека. Введя необходимость подаяния в обязанность, православие не рассматривает как оправдание в отказе от милостыни ни большое число нуждающихся в помощи, ни отсутствие богатства. Отказ нуждающемуся в помощи Писание оценивает как грех. Это неблагоприятный и недальновидный поступок, влекущий за собою наказание.

Вместе с тем, хотя отцы церкви настаивают на долге милостыни, одновременно присутствует пожелание не давать милостыню всем без различия, но только тем, кто действительно нуждается. Иначе говоря, необходимо, чтобы поддержку получали действительно нуждающиеся люди, чтобы помощь была адресной, целевой. Надо соблюдать известную меру при применении таких наставлений, как, например, «Поддай всякому, просящему тебя». Уже в первые века христианства считалось предосудительным, если кто без надобности становился бременем для других; осуждались те, кто может обеспечить себя сам, но попрошайничает, живет милостыней без объективной на то нужды, необходимости. Предполагалось, что придет время, когда они должны будут дать точный отчет в каждом полученном ими милосердном деянии. И они не получают свободы, пока не возвратят все до последней копейки.

Обращение к исламу показывает, что оказание помощи малоимущим, обездоленным, престарелым, сиротам — одна из основ веры — «сироту ты не притесняй, а просящего не отгоняй, а о милости твоего Господа возвещай» [Коран, 93:9-11]. В Суре «Подаяние» говорится: «Видал ли того, кто ложью считает религию? Это ведь тот, кто отгоняет сироту и не побуждает накормить бедного. Горе же молящимся, которые о молитве своей небрегут, которые лицемерят и отказывают в подаянии!» [Коран, 107:1-7]

Для оказания помощи нуждающимся в исламе установлен закят - обязательное пожертвование богатых в пользу неимущих. Закят, наряду с пятикратной молитвой, постом (рамаданом) и паломничеством (хаджем), относится к пяти основным правилам для всех мусульман. Помимо закята, как религиозного императива, существовал и садак – разовая помощь, милостыня «по душевному порыву». В Суре «Добыча» наставляются: «И знайте, что если вы взяли что-либо в добычу, то Аллаху – пятая часть, и посланнику, и родственникам, и сиротам, и бедным, и путнику...» (Коран, 8:42). При этом, что совпадает с православными взглядами - помогать нуждающимся нужно не как слугам или более низшим созданиям, «но как братьям» - в исламе проповедуется: «Те, которые тратят свои имущества на пути Аллаха и потом то, что истратили, не сопровождают попреками и обидой, им – их награда от Господа их, и нет страха над ними, и не будут они печальны» [Коран, 2:263-264]. «Не делайте тщетными ваши милостыни попреком и обидой» [Коран, 2:266].

Общим является и не поощрение расточительности как таковой, так и при подаче милостыни. Известна история об арабе, продавшем себя в рабство, для того, чтобы накормить гостей, однако такой тип поведения в исламе не находит поддержки, напротив, осуждается. Важным представляется соблюдение меры. «И давайте родственнику должное ему, и бедняку, и путнику и не расточай безрассудно, - ведь расточители – братья сатан, а сатана своему Господу не благодарен» [Коран, 17:28-29].

В заключении отметим, что тема социокультурной детерминированности экономического сознания и поведения, имея культурологические и религиоведческие корни, сегодня приобретает социально-экономический ракурс. В то же время она остается не достаточной изученной, что придает ее актуальности более очевидный характер и стимулирует дальнейшие исследования.

### Литература

<sup>1</sup> Фрэнсис Фукуяма. Социальный капитал /Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. Под ред. Л. Харрисона и С. Хантингтона. М.: Московская школа политических исследований, 2002. С. 145-146

<sup>2</sup> Солодова Г.С. Собственность, богатство, социальное неравенство в России: социокультурная детерминированность представлений. Новосибирск: «Параллель», 2006. 328 с.

<sup>3</sup> Крестьянской общиной

Каграманов Ю. Ислам, Россия и Запад. Новый мир, N 7, 2001

Нысанбаев А.Н., Курмангалиева Г.К., Коянбаева Г.Р., Кенисарин А.М., Сейтахметова Н.Л. Аль-Фараби и развитие восточной философии. – Астана: Елора, 2005. С. 98

<sup>6</sup> Nienhaus V. Islam und moderne Wirtschaft. Positionen, Probleme und Perspektiven. Grz, Wien, Köln, 1982.С. 146. Цит. по Н.Н.Зарубина. Без протестантской этики: проблема социокультурной легитимации предпринимательства в модернизирующихся обществах. Вопросы философии. № 10, 2001

## КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ СЕМИПАЛАТИНСКОЙ ОБЛАСТИ НА РУБЕЖЕ XIX – XX ВЕКОВ

Казахстан, утверждая позиции как одного из центров межкультурного и межконфессионального согласия в развитии «диалога цивилизаций», проводит последовательную политику, направленную на обеспечение толерантности и взаимопонимания представителей всех национальностей, проживающих в нашей стране и придерживающихся разных религий и верований. Истоки формирования поликонфессионального состава населения Семипалатинской области имеют многолетнюю историю.

По статистическим данным «Обзоров Семипалатинской области» – ежегодных приложениях к губернаторским отчетам – и материалов Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. к основным религиям, получившим распространение среди населения области, относились ислам и христианство. Сторонниками мусульманской веры являлись казахи, татары, узбеки и незначительная часть русскоязычного населения. По переписи 1897 года среди русских и украинцев проповедовали ислам 102 человека. К прихожанам православной церкви относили себя русские, украинцы, белорусы, мордва. Численность крещеных казахов в 1897 году составила 286 человек, татар – 18 человек. Миссионерским селом считалось село Преображенское. Среди мусульман основную часть (85%) составляли казахи, среди православных – русские (80%). Численность населения, исповедующего другие религии, была незначительная [1].

Данные о распределении населения по национальному признаку и по вероисповеданию в целом совпадают. Так, в 1906 году мусульмане составляли 87,4% в общем составе населения, казахи – 85,8%. Доля православных равнялась 12,3% русских – 12,3% (таблица 1).

Таблица 1 Распределение населения по вероисповеданию (1883 – 1906 годы) [2].

Вероисповедание	1883		1897		1906	
	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%
Мусульмане	505 181	92,4	614 773	89,8	675 446	87,4
Православные	41 007	7,5	67 620	9,9	95 256	12,3
Старообрядцы	-		1 495	0,2	1 822	0,2
Римско-католики	62	0,1	244	0,1	893	0,1
Протестанты	18		92		318	
Иудеи	172		311			
Прочие	99		55		70	

В распределении населения по религиозной принадлежности в конце XIX – начале XX веков наблюдались общие тенденции в демографическом развитии области. При увеличении абсолютной численности мусульманского населения с 1883 года по 1906 год на 170287 человек удельный вес сторонников ислама в общей численности верующего населения сократился на 5%. Рост численности православного населения за тот же период на 54249 человек сопровождался увеличением доли прихожан христианской церкви на 4,8%. Число сторонников других религиозных направлений в рассматриваемый период составляла не более 0,1%.

В размещении верующих жителей проявились закономерности, характерные для проживания основных групп населения. Основная часть мусульман проживала в сельской

местности. С 1883 года по 1897 год произошли незначительные изменения в расселении сторонников ислама. Доля мусульманского населения среди сельчан сократилась до 93,7% при увеличении абсолютной численности на 99051 человек. Это связано с расселением в сельской местности крестьян-переселенцев, исповедующих христианство. Рост относительной численности православного населения с 4,5% в 1883 году до 6,1% в 1897 году проходил на фоне увеличения абсолютной численности прихожан. Прирост составил 15600 человек и был связан с крестьянской миграцией.

Таблица 2 Размещение населения по вероисповеданию (1883 – 1897 годы) [3].

1883								
Вероисповедание	В городах				В уездах (без городов)			
	Муж.	Жен.	Всего	%	Муж.	Жен.	Всего	%
Мусульмане	7 220	6 604	13 824	43,1	268390	222967	491357	95,4
Православные	10 591	7 288	17 879	55,8	11 719	11 409	23 128	4,5
Старообрядцы	-	-	-	1,1	56	20	76	0,1
Римско-католики	49	11	60		2	-	2	
Протестанты	9	9	18		-	-	-	
Иудеи	87	85	172		-	-	-	
Прочие	59	29	298		1	-	1	
1897								
Вероисповедание	В городах				В уездах (без городов)			
	Муж.	Жен.	Всего	%	Муж.	Жен.	Всего	%
Мусульмане	13 835	10 530	24 365	44,7	315461	274947	590408	93,7
Православные	15 067	13 825	28 892	53,0	19 374	19 354	38 728	6,1
Старообрядцы	385	259	644	2,3	444	407	851	0,2
Римско-католики	140	83	123		18	3	21	
Протестанты	34	23	57		27	7	34	
Иудеи	155	142	297		10	4	14	
Прочие	15	10	25		15	15	30	

Среди городского населения абсолютную часть верующих (99,9% в 1883 г., 98,7% в 1897 г.) составляли сторонники двух основных конфессий: ислама и православной церкви. Мусульманское население, численно увеличившись на 10541 человек, стало составлять в 1897 году 44,7%. Среди горожан сторонников православной веры за рассматриваемый период стало больше на 11013 человек, а удельный вес сократился на 2,8% (с 55,8% до 53,0%) (таблица 2).

Значительная часть православного населения проживала в Семипалатинске (38,6% от общей численности прихожан православной церкви в области), в Усть-Каменогорске (25,5%) и Павлодаре (18,1%). Меньше всего православных насчитывалось в составе города Каркаралинска (4,1%). Удельный вес мусульман колебался от 4,5% в г. Усть-Каменогорске до 13,5% - в г. Каркаралинске. Исключением был город Семипалатинск, в котором доля мусульманского населения достигала 60%.

Таблица 3.

Состав городского населения по вероисповеданию по переписи 1897 года [4].

Города	Православные		Старообрядцы		Католики		Протестанты		Иудеи		Мусульмане	
	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%
Семипалатинск	11 194	38,6	62	9,6	104	47,0	34	60,7	182	61,4	14 660	60,1
Зайсан	2 229	7,6	31	4,8	13	5,8	4	7,1	12	4,0	2 112	8,6
Жокпекты	1 695	5,8	-	-	1	0,4	-	-	-	-	1 233	5,0
Каркаралинск	1 207	4,1	-	-	10	4,5	1	1,7	-	-	3 313	13,6
Павлодар	5 260	18,1	435	67,5	34	15,3	13	23,2	54	18,2	1 940	7,9
Усть-Каменогорск	7 387	25,5	116	18,0	59	26,7	4	7,1	48	16,2	1 107	4,5
Всего	28 972	100	644	100	221	100	56	100	296	100	24 365	100

По данным переписи населения 1897 года 1152 человека (2,3% состава горожан) являлись сторонниками других вероисповеданий. К самой многочисленной группе относилось старообрядческое население.

Формирование движения старообрядников – сложного противоречивого явления, отразившего различные идейные воззрения и социальные интересы, связано с проведением в 1654 году по инициативе патриарха Никона церковной реформы в России, направленной на централизацию церковной жизни и унификацию религиозных обрядов.

Священным Собором в 1666 году сторонники «чистой веры» были отлучены от церкви, начались жестокие гонения. Тысячи людей, сохранившие преданность старине, погибли в ссылке или заживо сожжены. Старообрядцы рассматривали реформу как покушение на веру их отцов и предков. Массы старообрядцев уходили в глухие места, а при попытках покушения на их свободу устраивали «запопцевание» (голодная смерть) и «гари» (массовые самосожжения). Только за 20 лет (1675 – 1695 гг.) в 37 «гарях» сгорело до 20 тысяч человек.

Широту старообрядческому движению придавал и социальный мотив: протест против крепостничества, централизации власти, подчинения государству духовного мира и стремление возвращения к самобытной старине. Этим объясняется «пестрый» социальный состав старообрядцев, в который входили представители всех слоев населения. Постепенно в обществе сформировался феномен «раскольничества» - фанатичного следования идее и непримиримо – враждебного отношения к власти и ко всем, кто не разделял взгляды старообрядцев.

Первые поселения старообрядцев появились в Восточном Казахстане в конце XVII века. Раскольники или «кержаки» (по названию села Кержаки, из которого произошла большая «выгонка» сторонников чистой веры) селились в неприступных районах

По свидетельству Блонквиста Е.Э. и Гринковой Н.П., «кержаки», проповедуя «беспоповскую веру», искали в XVII – начале XVIII веков спасение от религиозных преследований в неприступных горах, «камнях». Их потомки основали ряд старообрядческих сел, самыми крупными из которых являлись Коробиха, Печи, Белая, Фыкалка, Верхний Уйман, Берель, Арчаты. Предками «поляков» были старообрядцы, высланные из Гомельского уезда Польши в Сибирь и на Алтай. Ими были образованы деревни Шемонаиха, Секисовка, Черемшанка, Тарханка, Бутаковка. В целом, для старообрядческого населения, которое состояло из бухтарминских «каменщиков», живущих по реке Бухтарма, и «поляков», расселенных вдоль рек Ульбы, Убы и правых притоков реки Иртыш, характерно проживание в сельской местности (851 человек). В городах, по данным Первой всеобщей переписи населения 1897г., насчитывалось 644 старообрядца. Большая часть из них (435 человек) локально размещалась в Павлодаре, Усть-Каменогорске и Семипалатинске [5].

В соотношении численности полов верующих проявляется общая тенденция в демографическом развитии: численное превосходство мужского населения над женским. Среди городских мусульман на 100 мужчин приходилось 91 женщина, среди сельских мусульман – 83 женщин. Неравенство в численности полов объяснялось, в первую очередь, оттоком в город для трудоустройства сельского мужского населения. Среди православного населения большее число женщин (на 100 мужчин – 97 женщин) наблюдалось в селах и станицах, меньшее (на 100 мужчин – 63 женщин) – в городах. Значительная разница в соотношении полов среди прихожан православной церкви связана с дислокацией в городской черте казачьих и воинских частей, а также занятостью в фабрично-заводской и кустарной промышленности части мужского населения.

Среди старообрядцев соотношение полов было примерно равным (на 100 мужчин – 97 женщин) в сельской местности, в городах численность женщин была значительно меньшей, чем мужчин. Вероятно, это связано с домостроевскими ограничениями в быту кержаков: женщине не надлежало покидать родные места.

Старообрядцы испытывали притеснения со стороны государства. В государственном архиве Омской области сохранился документ министерства внутренних дел по секретной части от 9 апреля 1844 г.: «О воспрещении именовать раскольников - старообрядцами, скитскими общежителами, а их молитвенные здания – церквями». Официально религиозное преследование старообрядцев прекратилось в 1905 году, когда обнародован царский Манифест «О свободе совести», гарантировавший свободу вероисповедания всех конфессий.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Подсчитано по: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т.84. Семипалатинская область.- Спб., 1905. –С.58.

Подсчитано по: Обзор Семипалатинской области за 1883 год. Семипалатинск, 1884.- С.19; Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т.84. Семипалатинская область.- Спб., 1905. –С.56-59; Обзор Семипалатинской области за 1906 год. - Семипалатинск, 1907.- С.19;

Обзор Семипалатинской области за 1883 год. - Семипалатинск, 1884.- С.12-19; Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т.84. Семипалатинская область.- Спб., 1905. – С.56-59;

Подсчитано по: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т.84. Семипалатинская область.- Спб., 1905. –С.54-55.

Бломквист Е.Э. Гринкова Н.П. Бухтарминские старообрядцы.- Ленинград, 1930.-С.16.

**УДК: 26(574.41)**

**Ю. А. Лысенко**  
(г.Барнаул, Российская Федерация)

### **Деятельность Туркестанского епархиального Комитета по устройству религиозного быта переселенцев (по материалам Семиреченской области)**

### **Миграции крестьян-переселенцев в Туркестанский край и проблема их религиозно-культурной адаптации**

Как известно, после отмены крепостного права и начала массовой миграции крестьянского населения в Азиатскую Россию, Туркестанский край стал одним из районов выхода переселенцев. Здесь правительство создавало особые условия для переселенцев, выдавая на одну душу мужского пола 30 дес. земли, освобождая от налогов на 15 лет и предоставляло ссуду на экономическое устройство. Подобная политика была направлена на достижение определенных целей, связанных с закреплением имперских позиции в

регионе, стабилизацией положения на границе с Китаем, решением проблемы обеспечения Семиреченского казачьего войска продовольствием, расширением межрегиональных торгово-экономических связей и т.д.

Накануне Столыпинской аграрной реформы и после начала её проведения массовые миграции крестьянского населения в Туркестанский край значительно усилились. Правила «О добровольном переселении на казенные земли в области Сырдарьинскую, Ферганскую и Самаркандскую» от 10 июня 1903 г. легализовали бывшее фактически незаконным до этого заселение этих районов. Туркестанский край предполагалось заселять лицами православного вероисповедания, с учетом их материально-хозяйственного положения, переселенцы освобождались от воинской повинности и обеспечивались налоговыми льготами в течение 8 лет.<sup>1</sup> За период с 70 гг. XIX в. по 1916 г. в Семиреченскую область переселилось 207200, в Сырдарьинскую – 79500 крестьян<sup>2</sup>.

В Туркестанском крае крестьяне-переселенцы, оказавшись в совершенно иных природно-климатических, социо-экономических и этнокультурных условиях, довольно сложно и болезненно переживали процесс адаптации. Здесь они пришли в соприкосновение с исламским населением, численно превосходившим их и имеющим иные традиции, быт и культуру. Между двумя этноконфессиональными группами складывались сложные, порой драматичные отношения. Свидетельством этого являлся численно большой поток обратных переселенцев, не сумевших приспособиться к новой ситуации и пожелавших вернуть на места прежнего жительства. Религиозные и светские власти отмечали также повсеместное падение нравов и устоев среди крестьян-переселенцев, оставшихся на месте нового жительства. Отмечалось, что происходило также падение авторитета православной церкви – население перестало посещать храмы, исполнять все требы, крестить младенцев, совершать обряд венчания и т.д. Вновь создаваемые крестьянами-переселенцами поселки были отделены на значительное расстояние от селений, в которых имелись церкви, поэтому новоселы не имели возможности вообще годами удовлетворять свои религиозные нужды.

Правительственные круги были вынуждены, в конечном итоге, обратить внимание на данную проблему. Помимо налоговых и других льгот, которые предоставлялись переселенцам на законодательном уровне и призваны были поддержать их экономически, большую роль в деле адаптации крестьян должны были сыграть меры по удовлетворению их религиозно-нравственных нужд.

В Туркестанском крае началось формирование первых православных приходов, которые объединяли православное население края и первоначально подчинялись Оренбургской и Томской епархиям. В 1869 г. по предложению генерал-губернатора Туркестана Г.А. Колпаковского было основано Семиреченское православное церковное братство, которое стало решать проблемы связанные с храмостроительством, духовным и культурным просвещением, попечительством и благотворительностью, с 1886 г. его деятельность была распространена на весь Туркестан. Наконец, в 1871 г. учреждена Туркестанская епархия, центром которой был г. Верный, а с 1911 г. – г. Туркестан<sup>3</sup>.

### **Создание Туркестанского епархиального Комитета по устройству религиозно-нравственного быта переселенцев.**

Несмотря на предпринятые меры, проблема культурно-религиозной адаптации переселенцев оставалась актуальной вплоть до начала Столыпинской реформы. Православное население 65 сельских приходов Туркестанской епархии, имеющих к началу XX в. в регионе, было сгруппировано вокруг уездных городов, в то время как многие вновь созданные переселенческие поселки располагались на значительном расстоянии от этих центров. Причты этих приходов были недостаточными по составу и по профессиональным качествам и в итоге не могли удовлетворить возникающие религиозные потребности постоянно растущего православного населения.

В этой связи в одном из Отчетов Начальник Закаспийской области генерал-майор

Калмаков писал: «Недостаточно хорошо поставлено дело удовлетворения религиозных нужд русского населения области. А это крайне важно на далекой окраине, среди чуждого и даже враждебного по вере мусульманского населения, и что может быть еще хуже, среди сектантов всех видов и наименований. Поэтому не приходится удивляться, что случаи отпадения от православия и перехода в сектанство не так редки»<sup>4</sup>.

Действительно, ситуация складывалась сложная. Переход православных крестьян Туркестана в сектанство и старообрядчество в начале XX в. стал неконтролируемым и значительным по масштабам.

В ЦГА РК нам удалось также выявить несколько дел по прошению жителей казачьих станиц и крестьянских селений с просьбой разрешить им перейти в мусульманство. Одним из них явилось, например, прошение казачки Марии Ивановой, которая в связи с желанием выйти замуж за казаха, решила перейти в мусульманство<sup>5</sup>. Показательно и дело крестьянина Василия Пнясова, который так же решил принять ислам, потому что «... в исламе ему понравилась обрядность во время творимых ими молитв. Главное, что, просватав своих детей за мусульман, он получит за них калым и тогда не будет иметь нужды в деньгах, которую он испытывает в данное время»<sup>6</sup>. Известны были также случаи продажи крестьянами-переселенцами своих детей в рабство мусульманскому населению<sup>7</sup>.

Случаи отпадения от православия были, по всей вероятности, единичными, однако проблема явно обозначилась. Епископ Туркестанский и Ташкентский военному губернатору Семиреческой области в 1909 г. по этому поводу писал: «...я прихожу к выводу, что причиной перехода в мусульманство во многих случаях является не сознательная склонность отступников к исламу, а несчастное стечение обстоятельств, отвратить печальные результаты которых могла бы подлежащая власть». «Несчастливым стечением обстоятельств», по мнению епископа, были проволоки, связанные с многочисленными попытками переселенцев получить землю для заселения, материальное неустройство и т. д.<sup>8</sup>.

На это письмо военный губернатор Семиреченской области ответил, что примет все необходимые для прекращения отпадений в ислам меры. Однако при этом в ответе приписал, что не возлагает «...полной надежды в деле борьбы с совращением и переходом в магометанство на административно-полицейские меры, т.к. экономические условия и материальный расчет ...не всегда имеют решающее значение. Существенную, а иногда и главную роль играет здесь низкая степень нравственных и религиозных понятий, благодаря которой наблюдается такая простота нравов и отношений ...и что влияет, конечно, и на отпадение от православия. Поэтому, - продолжал в своем письме военный губернатор, - наиболее действенным органом для борьбы с таким злом может быть воздействие на религиозно-нравственную сторону, которое могут оказать более ...духовные пастыри...»<sup>9</sup>.

Осознавая необходимость принятия более решительных мер по религиозной адаптации переселенцев в Туркестанской епархии в 1908 г. был создан специальный Комитет по устройству церковно-религиозного быта переселенцев, который призван был ускорить процесс создания новых приходов в епархии, строительства церквей, молитвенных домов и церковно-приходских школ в переселенческих поселках.

На первом из своих заседаний, которое состоялось 15 октября 1908 г., Комитет для более продуктивной работы принял решение об образовании в каждой из пяти областей Туркестанской епархии – Сыр-Дарьинской, Самаркандской, Ферганской, Семиреченской и Закаспийской и в уездах этих областей – местные Комитеты по устройству церковного быта переселенцев. На них возлагалась задача сбора необходимой информации, которая бы позволила быстро среагировать на проблему и разработать механизмы и способы её решения. В состав Семиреченского Комитета вошли представители религиозной и светской власти: вице-губернатор Семиреченской области П.П. Осташкин, зав. переселенческим отделом Семиреченской области С.Н. Велицкий, областной инженер, подполковник А.П. Зенков, священник М. Омелютный. Председателем комитета являлся епископ Туркестанский и Ташкентский Дмитрий<sup>10</sup>.

## Работа Комитета по формированию новых приходов

Анализ протоколов заседаний Семиреченского епархиального Комитета по устройству религиозно-нравственного быта переселенцев позволяет нам утверждать, что его работа осуществлялась в нескольких направлениях. Главным из них было формирование новых приходов на территории области, определение их границ, состава населенных пунктов. В этой связи Комитету приходилось плотно сотрудничать с Переселенческим управлением области. По данным последнего, в Семиреченской области в 1907 г. – было открыто к заселению 5 переселенческих участков Пишпекского района. В 1908 г. предполагалось открыть 9 таких участков: в Пржевальском уезде в п. Михайловский, Николаевском, п. Кугаевқа. Остальные шесть пунктов - Пешпекском уезде – в пп. Ново-Покровском, Архангельском, Байтыковском, Вознесенском, Успенском, в выселке на третьем Чуйском участке. К 1909 г. были открыты к приему переселенцев 35 новых участков<sup>11</sup>.

По данным Туркестанских епархиальных властей, из общего количества переселенческих участков, открытых за период с 1907 по 1909 гг. в Семиреченской области, 37 могли по «...числу населения образовать самостоятельные приходы. ...Все населенные переселенцами пункты, в которых необходимо открыть новые приходы, не имеют и церквей, ни молитвенных домов».

С 1910 г. в Семиреченской области расширилось число районов для выдворения переселенцев – к существующим Пржевальскому и Джаркентскому районам добавились Верненский, Копальский, Урджарский, Лепсинский, Нарынский, Джаркентский. В этой связи увеличивалось количество поселков, которые предполагалось открыть на территории области, а значит вместе с тем, и увеличивалась работа по созданию новых приходов. Так, на заседании Комитета 24 июня 1910 г. постановили ходатайствовать перед Синодом об открытии в Семиреченской области ещё 14 приходов: по два в Верненском, Лепсинском и Пржевальском уездах двух, в Пишпекском уезде – 6 и по одному в Копальском и Джаркентском уездах<sup>12</sup>.

В 1911 г. по указу Синода в Семиреченской области открывались новые приходы в п. Сергиевском, Самсоновском, Баскан (Покатиловский) и в с. Кривошеино, Петровское, Фольбаумовка, Чернореченское, Павловское, Новопокровское, Валерьяновское.

Формированию новых приходов в Семиреченской области предшествовала огромная подготовительная работа, которую проводил Комитет. Для этого собирались данные о численности населенных пунктов, расстояние между ними, изучались возможности увеличения количества населения в них, перспективы и экономический потенциал, обыгрывались варианты объединения поселков в рамках того или иного прихода. Затем составлялся общий проект открытия новых приходов в области, который отправлялся в Синод на утверждение.

Естественно, что процесс формирования новых приходов встречал определенные трудности. Открытие должно было осуществляться в рамках правил, утвержденных Синодом, согласно которым население прихода должно было выразить свое предварительное согласие на постройку храма в селе за свой счет, обязаться содержать причт церкви или построить причтовый дом, платить за исполняемые причтом требы. Но Туркестанские епархиальные власти сообщали, что «обессиленное нуждой на родине, истратившее последние гроши на переселение и обзаведение хозяйством на новом месте, крестьянство долго еще будет не в состоянии жертвовать что-либо из своих средств на удовлетворение своих церковных нужд, как бы они не были остры». Указывалось, что переселенцы не смогут взять на себя обязанности по содержанию причта, платить за требоисполнение<sup>13</sup>.

Главный управляющий комитета землеустройства и земледелия также заявил, что «...для удовлетворения крайней нужды в новых приходах, полезно было бы открывать приходы, не требуя от прихожан теперь же устройства причтовых помещений, а вместо

того, впредь до устройства таковых, выдавать причтам особое вознаграждение на наем помещений из сумм, ассигнованных на переселенческое дело, а равно об обеспечении содержанием из этих сумм разъездных причтов в переселенческих районах»<sup>14</sup>. Таким образом, постройка приходских церквей, содержание их штата во всех вновь открываемых приходах могло осуществляться только на казенные средства. Организациями, которые стали осуществлять это финансирование, стали Синод и Переселенческий комитет.

### **Деятельность Комитета по церковно-школьному строительству**

Благодаря этому обстоятельству, вторым важным направлением в работе Семиреченского Комитета по устройству религиозно-нравственного быта переселенцев стало церковно-школьное строительство во вновь открываемых приходах и в отдельных переселенческих поселках. Учитывая то обстоятельство, что объемы строительства должны были стать огромными, и то, что денег как всегда не хватало, было принято решение о строительстве в приходах помещений, функционально предназначавшихся сразу и для церковных мероприятий и для организации церковно-школьного образования так называемых церквей-школ. Предполагалось также, что со временем, когда переселенцы окрепнут экономически и смогут построить на свои средства новые, более просторные и дорогие церкви, а построенные церкви-школы в этих приходах станут использоваться только как школьные помещения. Поэтому, проектируя постройку церкви-школы, изначально исходили из того, что здание должно удовлетворять, прежде всего, учебные нужды.

В ходе предварительных исследований Комитетом было определено, что размер ассигнований на постройку церквей-школ не сможет быть одинаковым для всех районов Семиреченской области. Конечная сумма зависела от количества населения того или иного прихода, большей или меньшей доступности строительных материалов. Например, проект стоимостью 3000 руб. предполагался для церквей-школ в лесистой местности Пржевальского уезда на количество учащихся в 50-60 человек, в степных условиях Пишпекского уезда проект дорожал до 5000 руб., но и этой суммы, по мнению епархиальных властей, могло не хватить, поскольку для строительства должен был использовать кирпич.

На заседании 12 ноября 1908 г. Комитет заслушал доклад заведующего переселенческим делом Семиреченской области С.Н. Велецкого, который представил план церковно-школьного строительства по Семиреченскому переселенческому району. Общая сумма, которую запросил Комитет у Синода на строительство в 1909 г., составила по Семиреченской области Туркестанской епархии 158625 руб. С.Н. Велецким было также определено три типа построек. Первый тип церкви-школы предполагалось сооружать в поселках, население которых было незначительным и в будущем не предполагалось его увеличения. Это обстоятельство не предполагало открытия самостоятельных приходов в будущем, и здание, таким образом, предназначалось для постоянных школьных занятий, а церковная служба могла совершаться в них только в некоторые праздники и недели говения. Стоимость такого проекта определялась в 3-5 тыс. руб.,

2 тип предполагал строительство молитвенного дома-школы в поселках, где можно рассчитывать на более или менее скорую постройку средствами населения отдельных церковных зданий, а построенное здание, таким образом, должно было выполнять функции школьного помещения. Проект предполагал постройку из двух комнат вместимостью учащихся 120 человек с квартирой для учителей, которая могла выполнять одновременно функции молитвенного дома. Стоимость такого здания возрастала до 6-8 тыс. руб.

3 тип церкви со временным помещением школы в селениях, где можно рассчитывать на постройку отдельного школьного здания в более или менее близком будущем, и где церковь с самого построения будет иметь роль приходского причтового помещения – школа-молитвенный дом.

Комитет определил, что строительство церквей третьего типа в 1909 г. необходимо провести в переселенческих поселках наиболее заселенных и удаленных на значительное

расстояние от постоянных приходов. В частности, им было предложено в 1909 г. построить церквей со временным помещением школы стоимостью 12000 руб. в Пишпекском уезде – 8, в Пржевальском уезде – 2; молитвенных домов со школой, стоимостью 10875 руб. в Пишпекском уезде – три; и одну церковь-школу в Нарынском переселенческом подрайоне стоимостью 6000 руб.<sup>15</sup>. Молитвенные дома предлагалось сооружать в трех переселенческих поселках, заселенных сравнительно слабо.

В 1911 г. на церковно-школьное строительство Синодом было выделено для Туркестанской епархии – 62000 руб., на постройку церквей и молитвенных домов – 46000 руб., причтовых домов – 11000 руб., школ – 5000 руб.»<sup>16</sup>.

В 1913 г. Комитет нашел необходимым ассигновать на открытие приходов, строительство церквей и школ 178 650 руб.<sup>17</sup>, в 1914 г. запросил у Синода 285550 руб., на которые предполагалось открыть в Верненском уезде 8 новых приходов, в Копальском и Лепсинском уездах – 5, в Пишпекском, Пржевальском, Урджарском, Нарынском уездах – 6, в Джаркентском – 2 прихода и построить там церкви-школы<sup>18</sup>. Следует отметить, что в эти суммы входило годовое содержание причтов церквей-школ. В этом же году в связи с постоянно расширяющимся строительством церквей и школ в области встал вопрос об организации специального технического надзора с 1915 г. за строительством и финансирование дополнительных средств на содержания для этой цели специалиста.

### **Работа Комитета по организации деятельности разъездных причтов**

Работа Семиреченского комитета по устройству религиозно-нравственного быта переселенцев, несмотря на оперативность, отставала от темпов заселения православными крестьянами данного региона. Кроме того, открытие новых приходов и церковно-школьное строительство сопровождались возникновением проблемы комплектации их штатами церковнослужителей. Её попытались решить путем организации в Москве четырехмесячных пастырских курсов в 1910 г., выпустивших 106 кандидатов священства<sup>19</sup>. Однако в Туркестанскую епархию было направлено из их числа всего 4 выпускника, что, безусловно, не могло в полной мере решить кадровую проблему<sup>20</sup>.

В этой связи для обеспечения религиозно-нравственных нужд православного населения отдаленных поселков Комитетом было принято решение организовать деятельность разъездных причтов на территории области. Для успешного претворения в жизнь этой идеи Комитет так же как и в случае с организацией новых приходов, проводил подготовительную работу. Определял место расположения разъездного причта, маршруты его передвижения, т.е. те отдаленные поселки, в которых ему предстояло работать, вел переписку о заработной плате священникам таких причтов и пробивал средства на оплату их транспортных расходов.

12 декабря 1908 г. на заседании Комитета было объявлено о том, что Синод учредил для Семиреченской области еще два разъездных причта – один в Джаркентском уезде и второй в Пишпекском уезде с содержанием по 2000 руб. на причт из сумм Переселенческого управления<sup>21</sup>. А в 1911 г. была организована деятельность ещё трех самостоятельных разъездных причтов с содержанием священникам по 1000 руб., псаломщикам по 500 руб. в год<sup>22</sup>.

Но даже открытие разъездных причтов не всегда решало проблему. Например, священник разъездного причта Свято-Николаевской церкви 3-го округа Джаркентского уезда Туркестанской епархии в мае 1913 г. сообщал в Комитет по устройству религиозного быта переселенцев, что в районе разъездного причта находятся следующие селения: Восторговское, Лесное, Кутузово, Воздвиженское, Смирновское, Вишняковское, Петропавловское, Таврическое, Мещанское, Красноярское. К числу этих селений, по свидетельству священника в ближайшем будущем должны добавиться участки Сарджас, Бас-Чий, Джар-Кутук. Таким образом, объем работы священника был очень велик и зачастую он не успевал совершать все необходимые требы во всех селениях. Разъездной священник настаивал, что практически в каждом из этих селений необходимо срочное

строительство церквей и учреждение постоянных причтов. Главной причиной необходимости этого строительства указывалось соседство православных русских крестьян с киргизами-мусульманами, которые возвращают первых в ислам. «.Поэтому нельзя оставлять крестьян без духовного пастыря». Подобная же ситуация наблюдалась и в Пржевальском уезде<sup>23</sup>.

### **Другие виды деятельности Комитета.**

Деятельность Семиреченского Комитета по устройству религиозно-нравственного быта переселенцев не ограничивалась приходским и церковно-школьным строительством. Одной из проблем, которой он активно занимался, была проблема повышения религиозно-нравственного уровня переселенцев. Для её решения, например, Комитет предложил наряду с открытием новых приходов, создавать на территории Туркестанской епархии «религиозные пункты» - восстанавливать старые и создавать новые монастыри, которые должны были стать «цензорами религиозной, просветительской и хозяйственной культуры»<sup>24</sup>.

Эта инициатива была впервые выдвинута протоиереем Восторговым, который являлся членом Особого совещания при Синоде, призванного способствовать повышению авторитета Русской православной церкви в Азиатских епархиях и прибывшего в Туркестанский край для ознакомления с ситуацией на месте. Идея была предложена им на заседании, которое состоялось в мае 1911 г., тогда же для открытия монастырей в Туркестанской епархии были предложены шесть районов: в местности «святой ключ» Верненского уезда, на западном берегу оз. Ала-Куль Лепсинского уезда, в Нарынской долине (вблизи урочища Терек-Гаты) Пишпекского уезда, на оз. Занкуль, на р. Чу и по р. Или того же уезда. При этом губернатор дал свое согласие на утверждение отвода каждому монастырю земельных наделов в количестве от 800 до 1500 дес., а для «Илийского монастыря еще рыбной ловли на оз. Балхаш»<sup>25</sup>.

Процесс церковно-школьного строительства неминуемо расширял сферу деятельности Комитета по устройству церковного быта переселенцев. Ему приходилось решать проблемы комплектации школьных библиотек книгами для учебного процесса, заслушивать и утверждать отчеты разъездных и причтовых священников о состоянии приходов, о количестве совершенных ими богослужений и треб, утверждать план и смету на постройку церквей и школ, контролировать процесс строительства, организовывать поставку строительных материалов, заслушивать отчеты учителей, рассматривать заявления поселковых сходо́в о необходимости строительства у них церквей, вести огромную переписку с различными инстанциями и т.д.

Расширение компетенции Комитета приводило к его бюрократизации и увеличению численности его сотрудников. Так, если в 1908 г. в начале своего образования в Комитет вошло 5 человек, то к 1912 г. в нем числилось 14 сотрудников: вице-губернатор, епархиальный наблюдатель за церковно-школьным строительством, зав. переселенческим отделом Семиреченской области, его помощник, зав. водворением переселенцев в Верненском подрайоне, зав. водворением переселенцев в Пржевальском подрайоне, областной инженер, областной архитектор, инспектор народных училищ секретарь Туркестанской Духовной Консистории, два священника и секретарь<sup>26</sup>.

В целом, определяя итоги функционирования Семиреченского Комитета по устройству религиозно-нравственного быта переселенцев, следует отметить, его деятельность являлась многоплановой и разнообразной. Для выполнения возложенных на него цели и задач им были задействованы все резервы и возможности. Огромную поддержку в этой связи оказывало государство и Синод. Однако свою деятельность Комитет разворачивал на общем фоне падения религиозно-нравственного уровня населения станы в целом, увеличения влияния левых сил, поэтому определять насколько он способствовал повышению уровня религиозности населения весьма сложно и эта проблема требует специального исследования.

## ЗНАЧЕНИЕ СВЯЩЕННЫХ МЕСТ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ АЛТАЙЦЕВ

(выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект  
№ 08-01-61105 а/Т)

В традиционной культуре алтайцев Алтай всегда был синонимом самой жизни, более того, он воспринимается ими священным, одухотворенным, обожествленным, населенным духами гор, рек, огня, тайги, деревьев, животных и т.п. Он наделен эпитетами: «царственный», «величественный», «благословенный», «священный». Поколениями был определен порядок поведения на природе, выработаны определенные нормы морали: почитание духов земли, природы, местности, родовой территории, запреты по отношению к животным и растениям, к явлениям и процессам природы. У них сложилась строгая система запретов по отношению к родной земле. Бережное отношение к природным ресурсам коренных народов отразилось в их регламентированном поведении: земле нельзя было наносить раны, запрещалось рубить растущие деревья и срывать живые растения. В культуре жизнеобеспечения этих народов существовало понятие меры: нельзя было чрезмерно охотиться, убивать птиц и зверей, ловить рыбу, не следовало растрчивать запасы земли-магушки. Для мировоззрения алтайцев важно, прежде всего, одухотворенность Алтая, ощущение его животворящей энергии, а не только красота его природы. Находясь в органической взаимосвязи с окружающей природной средой, они получали все необходимое для своего жизнеобеспечения.

За советский период существенным образом изменилась естественная среда обитания алтайского населения, особенно в северных районах республики, местах проживания коренных малочисленных народов Республики Алтай – челканцев, кумандинов, тубаларов. В результате экстенсивного и нерационального хозяйствования – массовой заготовке древесины, чрезмерного увеличения поголовья скота – природе Алтая был нанесен непоправимый ущерб. Это беспощадно вырубленная черневая тайга, обмелевшие реки, вытопанные горные пастбища, а отсюда неизбежный упадок традиционных занятий и источников благополучия алтайского населения: скотоводства, охоты, кедрового промысла, рыболовства.

Наблюдаемый в настоящее время процесс глобализации, затронувший в той или иной мере и Алтай, ведет к унификации практически всех сторон жизни населяющих его народов, в том числе и их культуры. Под влиянием глобальных процессов стала расти открытость региона для внешнего мира и интенсивное взаимодействие с ним, что приводит к потере традиционных ценностей и образа жизни. Современное экономическое развитие, основанное на изъятии и использовании природных ресурсов, обостряет экологические и связанные с ними социально-экономические проблемы. На современном этапе в развитии региона отмечаются следующие негативные тенденции:

- потеря и фрагментация мест обитания (проекты развития энергетики, транспорта, массовые вырубki лесов и др.);
- антропогенная трансформация (ухудшение) мест обитания (истощение пастбищ, экологически неустойчивое лесное хозяйство и др.);
- хаотичное развитие туризма и бесконтрольное увеличение числа туристов;
- низкий уровень управления существующими охраняемыми территориями.

Влияние указанных тенденций особенно значимо для алтайцев, потому что

абсолютное большинство коренного населения находится вне процесса урбанизации, т.е. до сих пор живет в сельской местности и их существование находится в прямой зависимости от среды обитания.

По мнению коренного населения, «освоение» Алтая: утверждение статуса особой экономической зоны туристско-рекреационного типа, увеличение притока туристов, строительство газопровода «Алтай», строительство Алтайской ГЭС, горнолыжного курорта «Манжерок» и т.д. наносит непоправимый урон окружающей среде и эти проекты исходят из сиюминутной выгоды или узко понимаемых национальных интересов. Они считают, что удары, наносимые природе Алтая и его коренному населению, бессмысленны и дорогостоящи. В этих условиях проблема выживания человека и природы в условиях интенсивного наступления современных форм технического прогресса приобретает особое значение.

И наиболее остро встает вопрос обозначения священных земель – важнейших эзотерических материальных объектов культуры каждого из коренных народов Республики Алтай. Священные места олицетворяют собой духовный опыт многих поколений, они не являются ни исторической, ни культурной случайностью. Исторический опыт народов отводил под священные места определенные участки земли, имеющие особую экологическую, энергетическую, эстетическую ценность. В сознании людей эти места со временем обрели особое значение, стали овеянным воплощением духовных ценностей конкретного народа. Вот почему к ним следует относиться с максимальной осторожностью и бережностью. Священные места коренных народов часто расположены в областях, сохранение природы которых имеет большое значение: в зонах обильных охотничьих угодий и богатого биологического разнообразия, вдоль миграционных маршрутов или в зонах с уникальными по красоте ландшафтами. Охрана таких мест способствует охране окружающей среды в целом. В традиционной жизни алтайцев важное место занимает культ гор Алтая. Ореолом святости и почитания являются горы Абыган, Бабырган, Чаптыган и др. Среди них выделяется высочайшая вершина Алтая – гора Белуха (Юч Сюмер), которая по традиции представляется центром вселенной. Горы ассоциируются с могуществом сил природы и источником благословения, в особенности – воды (дождя), плодородия, общего благосостояния и благополучия.

Специфика священных земель такова, что традиционная культура воздерживалась от какого-либо публичного, открытого обозначения их. Сама сущность всех традиционных культур оберегала эти места даже от озвученного называния, тем более от массовых инокультурных посещений. Этим объясняется отсутствие цельной картины сакральных земель. В современных условиях хотя бы приблизительное очерчивание границ этих земель, объединение в единую охраняемую территорию стало необходимостью. Однако их роль и значение в охране биологического разнообразия, окружающей среды, снятии социальной напряженности населения, их роли в укладе коренных народов не всегда хорошо понимается. Не хватает информации, что они являются прообразом таких отношений природы и человека, которые могут обеспечить выживание населения в новых условиях. Коренным народам есть что предложить: уникальные трудовые навыки, местные обычаи охраны природы, технологии выживания в экстремальных условиях, экологизацию хозяйственного мышления, жизнестойкость, простоту и доверительность в межличностном отношении, воспитании и социальном управлении.

## СЕМИПАЛАТИНСКИЙ СВЯТО-ВОСКРЕСЕНСКИЙ СОБОР В РАЗВИТИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОСТИ

В 2010г. жителями нашего города будет отмечена знаменательная дата - 150 лет построения в Семипалатинске Воскресенской церкви, единственного уцелевшего православного культового здания в правобережной части нашего города. История Воскресенского собора полна событиями, которые привели этот небольшой храм в казачьем пригороде старого Семипалатинска в состояние признанного центра православной духовности нашего региона.

Воскресенский храм был построен между 1857-1860гг. специально для нужд казачьего населения Семипалатинска и прилегающих прииртышских поселков. Несмотря на то, что на протяжении всей второй половины XVIII и начала XIX вв. в Прииртышье постоянно увеличивалось количество казачьего населения, вопрос о духовных нуждах казаков отходил на второй план. Особенности быта казаков, частые отлучки из дома на военную службу, сама воинская повинность для всего мужского населения войска с ранней юности до тех пор, «доколе в силах» все это накладывало на духовно-нравственный облик казаков особый отпечаток, все это требовало особой духовной заботы о казачьем населении.

К началу XIX в. на всей Иртышской пограничной линии православные храмы имелись лишь в крупных крепостях<sup>1</sup>. Большая же часть станиц и поселков не имела постоянно действующих православных храмов, и священники бывали там лишь от случая к случаю. Исправить подобную ненормальную ситуацию можно было лишь одним путем – постройкой в казачьих станицах большего числа православных церквей. Действительно, Войсковое начальство Сибирского казачьего войска сильно беспокоил этот вопрос. В 40-60-х. годах XIX в. в казачьих поселениях всего Сибирского казачьего войска количество храмов значительно увеличивается – строятся храмы и часовни в Кокчетавской станице (в 1851г), Котуркульской станице (1858г), станицах Арыкбалыкской (1858г), Атбасарской (1854г), Аккан-бурлуксой (1854г.), Зерендинской (1856г.), Каркаралинской (1854г.), Павлодарской (1841г.), Баян-Аульской (1857-1868гг) и Кокпектинской (1854-1865гг.)<sup>2</sup>.

Инициатором построения храма в Семипалатинской станице стал отставной урядник Сибирского казачьего войска Митрофан Егорович Казаков, который в начале 50-х годов возбудил ходатайство о построении на свои средства каменного храма во имя Воскресения Христова в Казачьем форштадте Семипалатинска. Митрофан Казаков являлся потомственным сибирским казаком, служил на семипалатинской таможне, а по увольнении со службы занялся торговлей и сумел значительно обогатиться. Все это позволило ему взять обязательство не только построить храм, но и снабдить его достаточной утварью: священными сосудами, облачениями, иконами<sup>3</sup>. В Воскресенском соборе Семипалатинска доныне сохранилась икона Святителя Николая, на оборотной стороне которой есть надпись «Митрофану Казакову»<sup>4</sup>.

Представленный на рассмотрение план храма был разработан местным архитектором Александром Болботовым. 25 августа 1856г. Томская строительная комиссия одобрила проект и разрешила начать постройку церкви. Существует мнение, что А. Болботов взял за основу проекта идею знаменитого архитектора Константина Андреевича Тона, автора проекта храма Христа Спасителя в Москве.<sup>5</sup> Выбор названия храма неслучаен. Как известно, один из первых казачьих храмов на Дону тоже был освящен в честь Воскресения Христова, в память казаков, погибших во время осады Азова в XVIIIв. Один из пределов Воскресенской церкви был освящен в честь Архистратига Михаила –воеводы ангельских Сил, которого изображали на иконах в воинских доспехах и с оружием. Архангел Михаил

издревле почитался как особый покровитель казачества. Казаки, занимаясь охраной государственных границ, являясь *служилым сословием*, видели свое сходство с ангельским воинством - *служебными духами* (Евр.1:14). Образ жизни на границе, в условиях постоянной военной опасности от немирных соседей выработал в казаках особый дух, особые черты характера. Слова «застава» и «обет» одной природы, они из сферы запрета и нормы. Граница, таким образом, становится понятием почти религиозным и спасительным. Вне границ нет жизни, только огражденность правом, защитой дает свободу.<sup>6</sup> Границ не любят те, у кого нечистая совесть, поэтому охранение границы есть дело ответственное, почти святое, во всяком случае, по мнению казаков, - богоугодное. В этом отношении еще более казачество функционально сближалось с Силами Небесными, тем более что в Священном Писании прямо указывается, что ангельское воинство охраняет пределы Рая: «...и поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт.3, 24).

31 марта 1857г. настоятель Знаменского собора Семипалатинска протоиерей Павел Любомудров (1802-1878гг.) освятил место начала строительства новой церкви. Через три года 10 июля 1860г. состоялось освящение главного престола храма в честь Воскресения Христова. Первым настоятелем нового храма стал священник Знаменского собора Иаков Никитич Дерябин. Отец Иаков был сыном знаменитого семипалатинского священника, служившего в Знаменском соборе в 1799-1835гг. протоиерея Никиты Дерябина<sup>7</sup>. Родился о. Иаков в 1809г. Закончил Тобольскую духовную семинарию по второму разряду. В 1831г. он был рукоположен в священника в Убинскую станицу Семипалатинской области к храму Святителя Николая. В 1839г. иерей Иаков Дерябин был переведен в Семипалатинск и назначен присутствующим в Семипалатинское Духовное Правление.<sup>8</sup> Однако после назначения его настоятелем новопостроенного храма в силу каких-то причин о. Иаков Дерябин не стремился к большому оживлению приходской жизни. В официальных документах он характеризовался следующим образом: поведения «довольно хорошего. Богослужения отправляет в одном из приделов Семипалатинского собора тогда только, когда служит по чьей-то просьбе сорокоуст, в прочее время служит редко»<sup>9</sup>. Скончался о. Иаков Дерябин 13 августа 1865г.<sup>10</sup>

Еще до окончания строительства церкви в 1858г. был создан новый приход для нее: в приход Воскресенской церкви были отнесены все поселения казаков – 3 станицы (Семипалатинская, Долонская и Канонерская) и 7 выселков (Старо-Семипалатинский, Стеклянский, Мало-Владимирский, Больше-Владимирский, Глуховский, Белокаменский, Талицкий, Озерский). Всего количество прихожан Воскресенской церкви составляло 2539 человек, из них 1241 человек мужского пола и 1298 человек женского пола<sup>11</sup>.

Согласно клировой ведомости видно, что основу прихода составляло казачье население. Поэтому прочно зафиксировалось второе название Воскресенской церкви – Казачья. Примечательно, что и жалование священно- и церковнослужители храма получали от Сибирского казачьего войска, на войсковой земле располагался и сам храм.<sup>12</sup> В конце 90-гг. XIXв. священнослужители церкви получили во владение небольшие участки земли из войсковой собственности.<sup>13</sup> Однако в духовном отношении храм, как и все православные церкви Семипалатинской области, относился к Томской, а с 1895г, к Омской епархии и подчинялся соответствующим духовным консисториям. Сохранились статистические данные о количестве прихожан на 1872год<sup>14</sup>.

№	поселение	всего прихожан	из них казаков
1	казачья слобода в Семипалатинске	690	461
2	поселок Старо-Семипалатинский	443	433
3	поселок Стеклянский	208	200
4	поселок Глуховский	318	318
5	поселок Белокаменский	356	356
6	Долонская станица	339	334
7	Талицкий поселок	372	368
8	поселок Озерский	365	359
9	деревня Канонерка	983	-
10	деревня Большая Владимировка	594	-
11	деревня Малая Владимировка	269	-
	итого	4937	2829

Как видно из приведенной таблицы приход храма охватывал несколько населенных пунктов, которые располагались в значительном удалении друг от друга. Расстояние между крайними поселками по прямой достигало почти 90 верст(!). Все это, конечно, вызывало значительную сложность в деятельности священнослужителей, которым приходилось почти постоянно курсировать между поселками, совершая богослужения, исполняя требы прихожан. О характере этих поездок можно судить по данным, зафиксированным в метрических книгах Воскресенской церкви. Так, например, в начале марта 1872г. священник Воскресенского храма о. Петр Извеков совершал поездку по правому берегу Иртыша к северо-западу от Семипалатинска. График его поездки был очень плотным: 8 марта он прибывает в Долонь, где крестит двух младенцев, в тот же день переезжает в Мало-Владимировский поселок, где совершает еще 3 крестин; 9 марта в Больше-Владимировском селении он крестит трех младенцев, и в этот же день еще троих в Канонерском, а 10 марта, на обратном пути в Семипалатинск, он крестил еще одного ребенка в Старо-Семипалатинском поселке. Итого за 3 дня поездки он побывал в 5 населенных пунктах и крестил 12 человек (!)<sup>15</sup>. Кроме того, попутно он, конечно, совершал и другие священнодействия: исповедовал, соборовал, служил молебны, беседовал с людьми. Как видим, нагрузка не малая, учитывая, что единственным доступным видом транспорта были лошади. Это были «плановые поездки», в случаях же непредвиденных ситуаций как-то: болезнь человека или рождение слабого ребенка и т.д. - приходилось самим жителям поселков срочно ехать в Семипалатинск и на своих лошадях везти священника к себе, часто это происходило в непогоду, стужу или весеннее и осеннее бездорожье. Вот, например, что пишут современники об одном из священников Воскресенской церкви о. Евфимии Владимирове: «И в полночь, и в непогоду и на чем придется: и в телеге, и верхом на лошади, на возу, он шел или ехал, иногда за десятки верст, туда, куда его звали, и тотчас же с полной готовностью».<sup>16</sup>

Первоначально по штатному расписанию от 13 марта 1861г. при Воскресенской церкви числились священник, диакон и 2 псаломщика, но через некоторое время стало ясно, что одному священнику не под силу исполнять всю нагрузку по приходу. Поэтому 30 апреля 1877г. было утверждено новое расписание, согласно которому в притче храма числился настоятель (священник), помощник настоятеля (священник) и два псаломщика. Должность диакона было упразднена.<sup>17</sup>

С момента основания в Воскресенской церкви служили более или менее продолжительное время многие священнослужители. Но, пожалуй, самую большую память по себе оставил священник Евфимий Владимирович Владимиров, который прослужил тут с 1878 по 1897гг. Родился о. Евфимий в 1827г. в семье бедного диакона, служившего в Тамбовской губернии. Образование отец Евфимий не смог завершить - он был отчислен из высшего отделения 4 класса Липецкого духовного училища и направлен для служения

в чине дьячка (т.е. псаломщика) к Никольскому храму села Дёмшино. Вскоре отец Евфимий женился. Необходимость содержать большое семейство подтолкнула отца Е. Владимирову на перевод в отдаленную часть Российской Империи – Томскую епархию, в состав которой входил и г. Семипалатинск. С 1860 г. отец Евфимий служил в южной части Сибири: в станице Антоньевской, г. Усть-Каменогорске, селе Тарханском; сначала в качестве псаломщика, а затем диакона и священника. В 1878г. его пригласили служить вторым священником в Воскресенскую (Казачью) церковь г. Семипалатинска. Тут отец Евфимий прослужил до своей кончины в 1897г. Служение отца Евфимия, без всякого сомнения, было служением любви и утешения – он любил людей истинной пастырской любовью, и его прихожане отвечали ему тем же. Как отмечают современники, не было случая, чтобы батюшка Евфимий не помог бы нуждающемуся и делом и словом молитвы и утешения<sup>18</sup>. С именем о. Евфимия Владимирову связывают начало ежедневных богослужений в Воскресенской церкви, что привело её к более устойчивому экономическому состоянию. Вся деятельность этого священника была направлена на создание крепкого прихода, он старался привлекать людей добрым отношением, за что его очень почитали прихожане.

С течением времени происходят некоторые изменения в приходе Воскресенской церкви и в составе ее прихожан. Первоначально, приезжая в села и станицы, священники Воскресенской церкви совершали богослужения в домах прихожан, но со временем местные жители начинают строить на свои средства небольшие храмы и часовни. Эти небольшие молитвенные сооружения находились в ведении Воскресенского храма. В 1835г. появляется походная церковь в Долонской станице, в 1855г. в поселке Старо-Семипалатинском, в районе Святого ключа была выстроена деревянная, а в 1870 и каменная часовни, в 1887г. в поселке Талицком была построена каменная часовня.<sup>19</sup> Постепенно жители этих поселков начинают ходатайствовать об открытии на базе этих храмов самостоятельных приходов. Раньше всего этот процесс начался в крестьянских селах прихода. В 1874-1876гг. строится церковь в честь Святой Троицы в селе Больше-Владимировском, а в 1877г. Никольский храм - в деревне Канонерка<sup>20</sup>. В 1881г. долонскими казаками, на собственные средства удалось построить в станице небольшой деревянный храм на каменном фундаменте в честь святителя Николая Чудотворца<sup>21</sup>, но постоянного священника к храму выделено не было. 18 сентября 1890г. состоялся сход казаков станицы Долонской и поселка Белокаменский по случаю пребывания в станице преосвященного Макария (Невского), епископа Бийского. На сходе казаки отмечали, что их церковь, несмотря на неоднократные прошения, так и не имеет постоянного священника, вследствие этого казаки, «слыша о том, что для приведения в Христианскую веру киргиз-магометан должен быть назначен священник, просят перевести приход их селений из Воскресенского прихода в ведение Киргизской миссии». Казаки настаивали, чтобы миссионер имел бы свой стан в станице Долонской и отправлял бы богослужения и требы.

При этом подразумевалось, что жалование миссионер и его помощник будут получать из средств войскового правления Сибирского казачьего войска (священник 120 рублей, псаломщик 70 руб. в год). Сверх этого казаки обязывались от себя доплачивать священнику 30 рублей, а псаломщику 20 рублей в качестве добровольной жертвы; кроме того, они брались построить два дома для миссионера и его помощника. После долгой переписки консистории с клиром Воскресенской церкви было достигнуто положительное решение, и указом Томской Духовной консистории от 5 февраля 1891г. был открыт миссионерский стан в станице Долонской<sup>22</sup>. В новый приход, кроме Долони, вошел поселок Белокаменский, на священника были возложены обязанности миссионера. Указом от 9 октября 1890г. Миссионером в Долонь, был назначен выпускник Владимирской духовной семинарии священник Иоанн Никольский<sup>23</sup>.

Таким образом, постепенно приход Воскресенской церкви начинает сужаться, окрестные поселки на правом берегу Иртыша получают собственное приходское устройство. В ведении храма остается только часть Семипалатинска, т.н. Казачья слобода. Но и тут, в связи с быстрым ростом населения города, в составе населения происходят

некоторые изменения. Уже первая городская перепись зафиксировала среди жителей слободы различные сословные группы населения. В 1882г. в слободе проживало 903 человека, из них 829 были православными христианами и прихожанами Воскресенской церкви. Казаки составляли из этого числа всего 286 человек (34,5%). Много жило мещан – 198 ч.(23,8%), дворян и чиновников с семьями - 140ч. (16,8%), военнослужащих и членов их семей - 139ч. (16,7%), крестьян - 63 ч. (7,6%) и других<sup>24</sup> Как видим, казаки составляли лишь 1/3 населения городской части прихода (без учета поселков, где их было большинство). Данные за последующие годы рисуют следующую картину: в 1896г. зафиксировано в соборе 176 крестин, из них в 50 случаях (28,4%) это были крестины в казачьих семьях, остальные 126 таинств в семьях других сословий – мещан, чиновников, дворян, крестьян.<sup>25</sup>

Мы видим качественные изменения, произошедшие в сословном составе прихожан Воскресенского храма. В большей части казачьих поселков за чертой Семипалатинска появляются собственные небольшие храмы, которые выделяются в самостоятельные приходы. На территории Казачьей слободы в городе поселяются т.н. «иногородние» люди не казачьего сословия, которые составляют к началу XX в. очень значительную группу населения. Таким образом, Воскресенская церковь постепенно утрачивает статус исключительно казачьей церкви и превращается в обычный городской приходской храм. Таким было начало исторического, полуторавекового пути Воскресенской церкви г. Семипалатинска.

#### Литература

<sup>1</sup> священник Борис Герасимов. Старинные церкви Семипалатинской области // Б.Г. Герасимов. Избранные труды.- Усть-Каменогорск, 2000. – С. 177-181.

<sup>2</sup> Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. Область сибирских киргизов. Часть III/сост. подполковник Красовский. – СПб, 1868г. С. 227-244.

<sup>3</sup> В.Н. Кашляк. Храмы Семипалатинска: прошлое и настоящее. – Семипалатинск, 2004. – С. 178.

<sup>4</sup> Данные автора статьи.

<sup>5</sup> Иеромонах Иустин (М.М. Ларионов). Православное культовое зодчество Семипалатинского Прииртышья конца XVIII - начала XX веков // Иеромонах Иустин (М.М. Ларионов). Православие в архитектуре и истории Восточного Казахстана. Усть-Каменогорск, 2006.- С. 44.

<sup>6</sup> К. Раш. Рыцари пояса Богородицы // Русь Державная № 1 (139), 2006 год

<sup>7</sup> Летопись Семипалатинского Знаменского собора // Семипалатинский городской историко-краеведческий музей. Ф.1. Оп.1. Л. 6-7.

<sup>8</sup> Священник Борис Герасимов. Старинные церкви Семипалатинской области // Б.Г. Герасимов. Избранные труды.- Усть-Каменогорск, 2000. – С. 172.

<sup>9</sup> Государственный архив Томской области. (далее ГАТО). Ф 170.Оп.1 . Д.222.- Л.2.

<sup>10</sup> Клировая ведомость церкви Воскресенской в Семипалатинской станице за 1895г. // Семипалатинский городской историко-краеведческий музей. Фотокопия

<sup>11</sup> Летопись Семипалатинского Знаменского собора. - Л. 27 на об.

<sup>12</sup> Клировая ведомость церкви Воскресенской в Семипалатинской станице за 1895г. // Семипалатинский городской историко-краеведческий музей. Фотокопия.

<sup>13</sup> Протоиерей А. Соловьев. Священник о. Евфимий Владимиров. (По случаю 10-летия кончины) //

Омские епархиальные ведомости № 23 1907г. – С.43.

<sup>14</sup> ГАТО Ф. 170. Оп.1. Д.833.

<sup>15</sup> Центр документации новой истории Восточно-Казахстанской области (далее ЦДНИ ВКО). Ф. 755, оп 3. Д.3.- Л. 142об-148.

<sup>16</sup> Протоиерей А. Соловьев. Батюшка о. Евфимий Владимиров. По случаю 5-летия со дня его смерти// Омские епархиальные ведомости № 21, 1902г. – С.13

<sup>17</sup> Клировая ведомость церкви Воскресенской в Семипалатинской станице за 1895г. // Семипалатинский городской историко-краеведческий музей. Фотокопия.

<sup>18</sup> Священник А. Соловьев. Памяти иерея Евфимия. Биографические сведения. Надгробное слово. – Семипалатинск, 1897. – С. 3-15.

Клировая ведомость церкви Воскресенской в Семипалатинской станице за 1895г. // Семипалатинский городской историко-краеведческий музей. Фотокопия.

<sup>20</sup> священник Борис Герасимов. Ук. соч. – С. 177.

<sup>21</sup> ГАТО Ф. 184, опись 1, Д. № 17.- Л.14.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> ГАТО Ф. 184. Оп.1. Д. № 14.- Л.13 на об.

<sup>24</sup> Семипалатинские областные ведомости. № 40-42, 1886г. Часть неофициальная.

<sup>25</sup> ЦДНИ ВКО. Ф. 755, оп 3. Д. 18. Л. 1об-47об. Подсчет автора.

УДК: 21(575.2).

Б.К. Абытов  
(г. Ош, Кыргызская Республика)

## РЕЛИГИОЗНЫЕ КОНФЕССИИ СУВЕРЕННОГО КЫРГЫЗСТАНА

В последнее время многие стали писать и размышлять на тему религиозной ситуации, религиозных конфессий в нашей стране. Причем пишут часто однобоко, тенденциозно, иногда крайне не доброжелательно. Такое отношение можно понять, когда речь идет о конфессиях экстремистского, фундаменталистского и террористического толка. Но даже в этом случае находятся люди, пытающиеся не только защищать, но и оправдать их деятельность, показать их положительные стороны, апеллируя свободой слова и вероисповедания. Сегодня на первый план выходят конкретные вопросы: когда и как появились, какого состояния достигли религиозные конфессии в независимом Кыргызстане? Можно ли установить их количество и основные направления деятельности? Является ли Кыргызстан страной религиозных конфессий? Каковы их состояние и перспективы? Данная статья предполагает серьезно разобраться с настоящим положением дел в религиозной жизни Кыргызстана, проанализировать деятельность и состояние религиозных конфессий республики сегодня и их перспективы.

Кыргызстан, особенно южный регион, как раньше, так и ныне является одним из густонаселенных, мультиэтнических стран мира. Наиболее крупными этническими объединениями здесь были и остаются кыргызы, узбеки, русские, украинцы, татары, уйгуры, дунгане, казахи и др. Помимо них в республике представлены еще около 80 различных этнических групп и общностей. Большинство из них мусульманского вероисповедания. История этих народов испокон веков тесно взаимосвязана, что обусловлено территориально-региональной общностью, экономическими и культурными связями, схожим образом жизни. Более того, история свидетельствует, что часто несколько этнических общностей оказывалось под властью одного государства или, наоборот, одна этническая общность - в составе нескольких государств.

В общественную жизнь Кыргызстана, как и в другие регионы мусульманского мира, ислам вошел как своеобразный синтез религии, политических и правовых норм, нравственно-моральных, бытовых предписаний. Не секрет, что для многих истинных мусульман ислам – и вера и образ жизни. Более того, история свидетельствует, что многие государства на территории Кыргызстана, в прошлом ислам объявляли государственной религией.

Особое отношение не только к исламу, но другим религиозным конфессиям сложилось в годы советской власти. Ряд историко-политических фактов свидетельствует об ограниченности деятельности религиозных конфессий периода социализма. В годы советской власти деятельность религиозных конфессий была строго ограничена, фактически запрещена. Велась целенаправленная работа по отношению к ним:

- партия большевиков проводила последовательную политику **деисламизации** кыргызского общества, что делалось и в других республиках Средней Азии. Она прово-

дилась посредством запрета всех традиционных религиозно-культурных мероприятий, красного террора по отношению духовных лидеров, повсеместных закрытий, ликвидации многих мечетей, окончательных и бесповоротных ликвидаций духовных учебных заведений и многое другое;

- из года в год усиливался воинственный атеизм со всеми вытекающими отсюда последствиями;

- до 1990 г. население Кыргызстана веровало в основном двум религиозным конфессиям – суннитскому исламу и православному христианству. Кроме них были течения христианства - Свидетели Иеговы и католики, которые зарегистрированы властями в 1956 г. и 1969 г. соответственно;

- к моменту приобретения независимости в республике официально действовали всего 25 храмов и приходов Русской православной церкви (РПЦ) и 39 соборных мечетей ислама;

- не было ни одного религиозного учебного заведения. В зарубежных религиозных учебных заведениях обучались только единицы и то, под пристальным присмотром соответствующих органов;

- из-за отсутствия массового доступа к религиозному образованию многие верующие обучались в единичных религиозных учебных заведениях - в Бухарском медресе «Мир-и Араб», деятельность которого была возобновлена в 1948 г., Ташкентском исламском институте имени Имама аль-Бухари, который был образован в 1969 г. и функционирует с октября 1971 г., а также в нелегальных исламских школах – *худжрах* на территории соседнего Узбекистана и Таджикистана.

- на территории республики не было, и не издавались религиозные периодические издания и литература, а завоз из-за рубежа был строго запрещен;

- посещение иностранных подданных по вопросам религиозных конфессий фактически было невозможным, а точнее, запрещенным;

- государственные органы зорко следили и требовали неукоснительного выполнения устоев коммунистического атеизма и отхода от традиционных канонов ислама не только от государственных чиновников, интеллигенции, но и от рядовых тружеников. Почти все граждане в годы советской власти исполняли свой мусульманский долг тайно, нелегально.

В результате всех этих мероприятий влияние религии на общественно-политическую жизнь народов Кыргызстана свелась к нулю. Казалось, что политика деисламизации советского общества достигла цели. К середине и во второй половине XX века многим представлялось, что вопрос относительно ислама и других религиозных конфессий в эпоху Советов решен раз и навсегда. Отсюда и ограниченность в религиозных конфессиях. Да и мысли, чаяния людей тогда были заняты совершенно другими заботами.

И вот с наступлением парада суверенитетов и приобретением независимости республики, с возбуждением национального самосознания людей появились и свобода вероисповеданий в открытом виде. Во многом обеспечение новых реальных условий демократизации общества, создание прочной основы свободы совести, согласно нормам прав человека в первые годы независимости способствовали полноценному развитию религий и религиозных конфессий в республике. Практически только в 90-е годы XX века резко и существенно изменилась сама структура конфессионального пространства Кыргызстана. Как-то неожиданно, но прочно вошли в общественную жизнь кыргызстанцев неизвестные конфессии, во многом чуждые для местного населения.

В последние пятнадцать лет суверенитета республики, с возникновением ряда религиозных течений, возникла в некоторой степени угроза самому исламу. Страна становится многоконфессиональной. Дело в том, что наблюдается отход определенного количества мусульман от ислама, причем не только молодежи, но и вполне зрелых людей. В чем причина отхода от веры отцов и дедов? Почему люди, чьи предки веками веровали в ислам, вдруг стали уходить из ислама?

Это связано с тем, что кардинальные изменения в общественно-политической и культурной жизни республик бывшего СССР внесли весомый вклад и в конфессиональные структуры стран. Свобода вероисповедания граждан привела и к неограниченной свободе веры. В результате чего на территории Кыргызстана появилось очень много религиозных течений, учений, общин, и даже религиозные партии экстремистского и террористического толка. В течение короткого времени конца XX века, в некогда тихой духовной жизни народов Кыргызстана сразу появился ряд неведомых доселе религиозных течений, которые повели активную борьбу за духовную жизнь людей. Так, **за период независимости Кыргызская Республика стала многоконфессиональной страной.** На сегодняшний день на территории Кыргызстана насчитывается более 30 религиозных конфессий: Суннитский ислам; Православное христианство (РПЦ); Храм покровы Божьей матери (сторонники старого православия); Евангельская церковь христиан-баптистов; Христиане Адвентисты седьмого дня; Христиане-пятидесятники (представлены в двух ветвях «Союз церквей христиан Веры Евангельской и религиозное объединение «Кудай жамааты»); Евангелистско-лютеранская община; Евангело-христианские церкви; Евангельско-христианская пресвитерианская церковь; Религиозный центр Свидетелей Иеговы; Христианская церковь полного Евангелия («Сун Богом»); Христиане Новоапостольцы (община); Поместная церковь Иисуса Христа; Союз церквей христиан Веры Евангельской; Церковь Иисуса Христа Святых последних дней; Лютеране; Сайентологическая церковь; Лютеранская церковь «Конкордия»; Община бахаи; Общины католиков; Общины протестантов; Буддийская община; Иудейская община; Мессианская еврейская община «Бейт Ешуа»; Община русской православной церкви (не относящаяся к РПЦ); Община древнеправославных Христиан-поморцев (староверов-поморцев, не относящиеся к РПЦ); Неденоминированные религиозные организации протестантского направления (представлены 13 церквями); Универсальная церковь (деятельность которой на сегодняшний день приостановлена); Ахмадийское общество мусульман. (1)

Кроме вышеуказанных, на территории Кыргызстана нелегально действует и ряд религиозных организаций и отдельных ячеек религиозно-экстремистских партий. Следует отметить, что экстремизм и незаконность их действия определяли Верховный суд Кыргызской Республики, Духовное управление мусульман Кыргызстана и Узбекистана и силовые структуры двух республик. В их числе: Хизб ут-Тахрир аль Ислами («Исламская партия освобождения» в Кыргызстане появилась в середине 90-х годов XX в.); Группа «Акромия» (откололась от партии Хизб ут-Тахрир в 1997 г.); Группа «Хизб ан Нусра» («Партия победы» откололась от партии Хизб ут-Тахрир в 1999 г.); Вахабиты (ортодоксальные мусульмане); Фалунгунь; Церковь объединения Сен Мен Муна; Белое братство; Синий лотос; Сатанизм; Учения культа Шри Чинмоя; Международное общество сознания Кришны; Школа менеджмента Махариши. (2)

Только на юге Кыргызстана, на территории Ошской области, действуют и ведут свою агитационно-пропагандистскую работу среди местного населения, в т.ч. и молодежи, верующих в ислам, одновременно около 20 конфессиональных течений. (3). Это только те религиозные течения, которые прошли регистрацию в Ошском областном комитете Государственной комиссии по делам религии при правительстве Кыргызской Республики. На территории вышеуказанной области в 4-5 конфессиях богослужения ведутся на кыргызском языке.

Для традиционного общества Кыргызстана такие явления не типичны. Реальное обеспечение государством прав человека, включая право на вероисповедание и религиозное убеждение, создало условия для развития многоконфессиональности в обществе и возникновению ряда новых, нетрадиционных и чуждых для населения Кыргызстана религий и религиозных течений разных мастей. Тем не менее необходимо отметить, что многоконфессиональное пространство Кыргызской Республики за столь короткий срок сформировалось за счет следующих факторов: **первый**, новые возможности независимого Кыргызстана - демократизация общества и обеспечение реальных прав и свобод людей,

обеспечение всех норм прав человека, в том числе и на вероисповедание. **Второй**, легализация ряда религиозных конфессий, ранее не получивших официального признания, более того, преследуемых органами государственной власти. **Третий**, это результат интеграционных процессов, благодаря которым на территорию Кыргызстана проникли ряд новых, ранее нам неизвестных религиозных конфессий. **Четвертый**, представленные свободы в области религии дали толчок и во многом способствовали формированию и развитию многоконфессионального пространства Кыргызстана. Все это создало благоприятную почву для возникновения, создания и развития в республике многочисленных конфессий. Вышеприведенные аргументы дают нам право утверждать, что **Кыргызстан сегодня – это многоконфессиональная страна**. Разумеется, большинство конфессий в своей деятельности придерживается принципа мирного сосуществования. Однако не все стремятся к этому. Есть и такие, которые в борьбе за умы людей, все чаще используют недопустимые, нелегальные методы и пути привлечения новых сторонников.

Отметим, что наиболее активной и влиятельной является исламская конфессия. Согласно данным Государственной комиссии по делам религии в Кыргызской Республике, насчитывается более 1600 мечетей, из них зарегистрировано 1295 мечетей, причем 1020 на юге страны. Однако по некоторым неофициальным источникам, только на юге Кыргызстана насчитывается более двух тысяч зарегистрированных и незарегистрированных мечетей. За период независимости в республике стали действовать 9 благотворительных фондов и обществ, 8 мусульманских высших учебных заведений, 41 медресе, 1 детский приют, 2 редакции газет. (4) Немало усилий в активизацию ислама в Кыргызстане внесли международные исламские фонды и центры. В настоящее время в стране функционируют 22 фонда и международных исламских организаций. Появились много миссионеров из Египта, Турции, Саудовской Аравии, Пакистана и других стран. Благодаря зарубежным миссионерам более 600 молодых кыргызстанцев обучаются и получили религиозное образование за рубежом. Причем большинство из них обучались и обучаются в Египетском университете «Аль Азхар», многие в Турции, Пакистане, Сирии. Надо отметить, что с 1991 по 2005 гг. около 20 тысяч граждан Кыргызстана совершили паломничество по святым местам мусульман – в Мекку и Медину. Если учесть, что до 1990 г. всего этого не было вообще, то вышеприведенные данные свидетельствуют об очень активной позиции исламской конфессии.

Не меньший интерес представляет состояние и количество других религиозных конфессий, их организации, объекты, молельные дома, филиалы, фонды, центры, учебные заведения. Проследить возможно в следующей таблице (6):

№ п/п	Названия религиозных конфессий Кыргызстана.	Общее количество, общин, конфессий до 1990 г./ до 2005 г.	Объекты: храмы, церкви, мечети, молельные дома, их филиалы до 1990 г./ до 2005 г.	Учебные заведения. до 1990 г./ до 2005 г.	Центры, фонды до 1990 г./ до 2005 г.
1.	Суннитский ислам	основная масса населения	39 / 1650	0/медресе - 41; 0/инст-ты - 7; 0/унив-ты - 1.	0/23
2.	Православное христианство (РПЦ)	0/15	0/храмы, приходы - 44; женский монастырь - 1.	0/воскресные школы - 44	-
3.	Католики	1/3	1/3	-	-
4.	Протестанты	0/11	0/216 религиозных объектов, в т.ч. 20 миссий зарубежных конфессий	0/11	0/7
5.	Баптисты	0/35	0/35	-	-
6.	Адвентисты седьмого дня	0/18	0/18 поместных церквей	-	-
7.	Пятидесятники	0/36	0/36	0/школы - 4, 0/колледжи - 2.	0/4
8.	Лютеране	0/19	0/молитвенных домов - 19, церковь - 1.	-	-
9.	Свидетели Иеговы	1/40	0/залы царства - 40	-	-
10.	Новоапостольцы	0/1	0/церковь - 1	-	-
11.	Неденоминированные религиозные организации протестантского направления	0/16	0/16	0/объединенная духовная семинария-1, 0/международный заочный библейский университет-1	0/2
12.	Пресвитерианство	0/16	0/16	0/библейский колледж - 1, 0/теологический институт «Эммануил»-1.	0/3

13.	Христианские организации хризматического направления	0/18	0 / поместных церквей – 18, издается 2 газеты		
14	Иудаизм	0/2	0/2	0/начальная школа - 1.	
15.	Буддизм	0/1	0/1	-	-
16.	Бахаи	0/12	0 / 12 духовных собраний	-	-
17.	Универсальная церковь	0/1	0/1	-	-
18.	Сайентологическая церковь	0/1	0/1	-	
19.	Лютеранская церковь «Конкордия»	0/1	0/1		-
20.	Мессианская еврейская община «Бейт Ешуа»	0/1	0/1		-
21.	Миссии зарубежных конфессий	0/20	0/20		0/7

Как видно из вышеприведенной таблицы, многие конфессии нетрадиционны для Кыргызстана, и, казалось бы, население не воспримет их. Однако именно новые религиозные течения с каждым годом набирают силу, находят своих сторонников, привлекая на свою сторону всеми возможными и доступными мерами и средствами.

Чуждые для нас конфессии вели и ведут целенаправленную пропаганду, делая ставку на местное население, особенно на молодежь, которая ранее веровала в ислам. Долгие годы нам казалось, что устои, каноны и основы ислама незыблемы. Сложилось такое впечатление, что мусульмане Центральной Азии, в т.ч. и Кыргызстана - это фанатично преданные верующие, которые никогда не предадут свою веру. Однако события последних лет подтвердили обратное. Несмотря на все ожидания, количество местного населения, принявшего другие религии, увеличивается, что называется, как на дрожжах. Многочисленные новоявленные конфессиональные течения открыто проводят пропаганду среди населения с целью привлечь на свою сторону приверженцев из числа верующих в ислам, при этом находят много способов привлечения их на свою сторону, не жалея ни денег и сил. Вполне возможен, и дальнейший рост таких.

Религиозные конфессии должны выполнять ряд функций. В частности, религиозно-мировоззренческие; иллюзорно-компенсаторные; коммуникативные; интегрирующие; регулятивные. Наряду с этим, они несут в себе и нерелигиозные функции: политические (например, Иран), социально-экономические (например, многие страны Аравийского полуострова); культурно-просветительские и воспитательные (во всех странах мира). Новоявленные конфессии к выполнению последней функции особо не стремятся. Отдельные пытаются повлиять на общественно-политическую жизнь страны.

В основном направления деятельности новоиспеченных конфессиональных религиозных течений сводится к следующему: привлечение и организация духовной жизни своих сторонников; сохранение незыблемости основ веры и правильности выбора своих верующих; стремление к постоянному количественному увеличению верующих своих приверженцев и строгий контроль за их поведением; разработка, совершенствование и внедрение все новых и новых средств воздействия на души, умы и сознание людей. В последнем случае используются все возможные средства и меры, какие только есть или придумываются новые, их разнообразие зависит от богатства фантазии и

предприимчивости организаторов конфессий. Обычно это организация бесплатных концертов, благотворительных вечеров, оказание гуманитарной помощи, раздача специальной литературы, аудио, видеоматериалов, организация бесплатного питания и пр. Главным образом все эти конфессии стремятся внедрить в сознание своих прихожан или верующих только свои религиозные учения, взгляды и представления, утвердить твердую дисциплину. Для этого широко применяют жесткие изощренные наказания против верующих, нарушивших религиозные предписания данной секты, конфессии, или же разочаровавшихся и отступивших от них. Поддержание хотя бы видимой связи с другими течениями или религиями не приветствуется. Их задача - глубоко внедриться в повседневный быт и жизнь людей, особенно в среду социально уязвимых, менее обеспеченных и защищенных.

Следует отметить, что новые религиозные течения обладают крупными финансовыми средствами, мощной материально-технической базой, огромным опытом миссионерской деятельности. Пришлые конфессии свободно закупают эфирное время на радио, коммерческих каналах телевидения, арендуют престижные залы, крупные и заметные здания для открытого проведения массовых миссионерских акций. Очень жаль, что местные власти допускают проведение таких мероприятий. Идет самая настоящая борьба между конфессиями за умы и духовную жизнь населения, которая вполне может привести к межконфессиональным конфликтам. Уже сейчас многие представители духовенства и народов Кыргызстана выражают обеспокоенность и выступают против открытого проведения различных акций богатыми западными религиозными сектами и течениями, чтобы не допустить дальнейшего обострения межрелигиозных отношений. В то же время не видно должной озабоченности со стороны местных властей, по попустительству которых религиозные конфессии действуют без каких-либо ограничений, тем самым оказывая негативное влияние на общую межконфессиональную стабильность в стране.

Сегодня нужна продуманная и последовательная политика государства, тактичные действия самих конфессий, распространение толерантных принципов, повышение общей духовной культуры, готовность к сотрудничеству и стремление к мирному сосуществованию в рамках закона. Необходимо вести целенаправленную разъяснительную работу и выработать четкую позицию классических конфессий, государственных органов по отношению к другим новым для Кыргызстана религиозным конфессиям. Отметим, что во главу угла должно быть поставлено конституционное положение о том, что в Кыргызской Республике не допускается создание политических партий на религиозной и этнической основе, религиозные организации не должны преследовать политические цели и задачи. Не допускается вмешательство религиозных организаций в деятельность государственных органов, а также деятельность иностранных политических партий, общественных и религиозных организаций, их представительств и филиалов, преследующих политические цели. Конституцией Кыргызской Республики также не допускается образование политических партий, общественных и религиозных организаций, наносящих ущерб конституционному строю, государственной и общенациональной безопасности. А действия, способные нарушить мирную совместную жизнь народов, пропаганда и разжигание религиозной розни, являются противоконституционными. Строгое соблюдение конституционных требований поможет избежать всевозможных межконфессиональных конфликтов внутри республики.

Из вышеизложенного следует, что Кыргызстан ныне является объектом борьбы разных конфессий за духовный жизнь людей. Идет процесс религиозно-идейного соперничества разных конфессий. Страна превратилась в своеобразную арену противодействия двух полюсов: с одной стороны, традиционные, классические религии – **ислам, христианство и буддизм**. С другой стороны – **новые, нетрадиционные**, которых насчитывается уже более тридцати.

Какова же перспектива религиозных конфессий Кыргызстана? Возможно ли появ-

ление новых? При существующем толерантном отношении как со стороны мировых религий, так и со стороны государственных органов появление новых конфессий в перспективе вполне возможно. Другой вопрос: как объяснить их количественный рост? Нам думается, что здесь очень важно вести широкую разъяснительную работу среди населения, а в учебных заведениях, доступно разъясняя цели и задачи религиозных конфессий. Такой подход, несомненно, способствовал бы формированию представлений о них, информирование о современной религиозной ситуации в республике и регионе; ознакомление с основными характеристиками, системой, функциями, происхождением и формами религиозных конфессий как духовного и культурного явления. Подобные шаги могли бы конкретизировать знания людей применительно к анализу религиозных конфессий.

Это есть реалии сегодняшнего дня многоконфессионального Кыргызстана.

### Литература

1. Список составлен в соответствии с материалами и научного доклада председателя Государственной комиссии при Правительстве Кыргызской Республики по делам религии //Мамаюсупов О. Вопросы (проблемы) религии на переходном периоде (Научный доклад председателя Государственной комиссии при правительстве Кыргызской Республики по делам религии). –Бишкек, 2003. –С. 202-222; Ислам в Кыргызстане: тенденция развития. Государственная комиссия при Правительстве Кыргызской Республики по делам религии. –Бишкек, 2004. –С.49-51; Слово Кыргызстана. 2006, 11 августа..

2. Ботобеков У. Внедрение идей партии «Хизб –ат Тахрираль Ислами» на юге Киргизии. // Ислам в постсоветском пространстве: взгляд изнутри. –М., 2001. –С.142. Бабаджанов Б. Религиозно-оппозиционные группы в Узбекистане // Религиозный экстремизм в Центральной Азии. Проблемы и перспективы. ОБСЕ. –Душанбе, 2002. –С.55-57; Мирсайитов И.Э. Особенности формирования политического ислама в Ферганской долине. –Бишкек, 2004. –С.34, 43-66; Слово Кыргызстана. 2006, 11 августа.

3. Материалы получены из областной Комиссии по делам религии при Ошской областной государственной администрации.

4. Кыргызстан: кризис в отношениях между государством и духовенством усугубляется. Бюро по правам человека и соблюдению законности // Центральная Азия и Кавказ. 1997. №7. –С.45; Справочник по религиозным фондам, учебным заведениям, прошедшим учетную регистрацию. Государственная комиссия при Правительстве Кыргызской Республики по делам религии- -Бишкек, 2001.

5. Таблица составлено автором исходя из данных «Справочника по религиозным фондам, учебным заведениям, прошедшим учетную регистрацию. Государственная комиссия при Правительстве Кыргызской Республики по делам религии. -Бишкек, 2001; Научного доклада председателя Государственной комиссии при правительстве Кыргызской Республики по делам религии за 2003 г., Государственной комиссии при Правительстве Кыргызской Республики по делам религии за 2004 г.; а также материалов областной Комиссии по делам религии при Ошской областной государственной администрации 2005 г.; Слово Кыргызстана.. 2006, 11 августа.

## ИСЛАМ В СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ПРОЦЕССАХ: ХАЛЯЛЬ - КАК АЛЬТЕРНАТИВНАЯ МОДЕЛЬ СОВРЕМЕННОСТИ

Вторая половина XX в. ознаменовалась наступлением эпохи глобализации. Один из авторитетных ее исследователей П.Бергер отмечает, что наряду с преобладающей тенденцией к глобальной культуре, американской по своему происхождению, в современном мире существует целый ряд ответных реакций на ее распространение. К их числу исследователь относит альтернативную глобализацию. Это явление демонстрирует, что к модернизации может вести не одна дорога, а несколько. Альтернативные глобализации означают возможность существования альтернативных моделей современности. «Исламские движения в Турции и во всем остальном мусульманском мире очевидным образом предполагают альтернативную модель современности, ... стремление строить современное общество, которое экономически и политически участвует в глобальной системе, но в тоже время вдохновляется обладающей собственным самосознанием исламской культурой.... Сегодня во всем мусульманском мире такое видение альтернативной исламской современности приобретает все больший вес.»<sup>1</sup>

В сфере экономики альтернативная исламская современность заявляет о себе в модели, спецификой которой является то, что соответствующее вероучение вмещает ей моральный кодекс как необходимый фактор системного баланса. При этом система достаточно стандартная, поскольку известные базовые законы действуют в исламской экономике точно так же, как и в любой другой.<sup>2</sup>

В прикладном плане исламская экономика означает широкий круг вопросов, связанных с регламентацией рыночных отношений, долговых обязательств, залога и т.д., предписанных шариатом. Эти культурные артефакты с точки зрения этносоциологии и этнологии представляют интерес с двух позиций. Первая направлена на изучение роли современных экономических отношений в актуализации культур и религий. Иначе говоря, каким образом рыночные отношения влияют на культуру? В оценке сущности культурной трансформации, привнесенной хозяйственными изменениями, теоретики-классики демонстрируют единение: новые хозяйственные отношения привели к индивидуализации, тенденции к абстрактному рациональному мышлению, уходу от примордиальных приверженностей и идентичностей, опасному непостоянству человеческих отношений и новым представлениям о свободе.

Сложнее обстоит дело в плане изучения того, как культура становится базой воспроизводства новых экономических отношений. Эта проблема может охватывать широкий круг вопросов. Современные зарубежные исследователи активно изучают проблемы культуры труда, классовых культур, культурные элементы в потреблении, вкусах и т.п. В исследовании этнической, религиозной экономики сложились отдельные направления. Российская научная школа в этом направлении пока только начинает делать первые шаги, но имеет ряд преимуществ в развитии знания об обществе. Это связано не только с многоэтничным, поликонфессиональным характером российского социума, но и с сохранностью традиционной культуры и серьезной базой этнографических, этнологических исследований. Все это позволяет понять исторически сформированные и устойчивые социально-ценностные структуры, задающие объективные границы экономической трансформации российского общества.

На постсоветском пространстве среди мусульман одним из самых заметных явлений повседневности стала халяль (разрешенный, законный): Этот атрибут является элементом

традиционной культуры мусульман. Энциклопедический словарь С.М.Прозорова раскрывает три смысла халяль. Приведем то, которое ближе к нашему исследованию. «ХалАль (свободное, дозволенное). Разрешение; допускаемое действие, входящее в категорию фард (обязательное), мандуп (рекомендуемое), мубах (дозволенное) в противопоставлении запретным действиям (харам)»<sup>3</sup>. В части диетического стандарта халяльный принцип питания предполагает употребление определенных продуктов: мяса животных – говядина, баранина, курятина, заколотых с упоминанием имени Аллаха; молоко – коровье, верблюжье, овечье; мед, рыба, растения, свежие и сушеные фрукты, орехи, злаковые и многое другое. В части технологии – это определенные принципы кормления скота, его забоя, приготовления изделий и блюд. Однако халяль среди мусульман была нарушена в условиях социалистических обществ. Мусульмане оказались втянутыми в процесс производства и частичного потребления пищи, запрещенной исламом – «харам» (запрещенных) продуктов: свинины и изделий, ее содержащих (колбас, сосисок и т.п.), мяса животных, забитых не по мусульманской традиции, спиртных напитков и т.д. В современных условиях во всем мире, включая постсоветское пространство, среди мусульман понятие «халяль» актуализировалось. Это, например, демонстрируют экономические показатели: рынок халяльной продукции, куда входят как продовольственные продукты, так и непродовольственные товары, оценивается специалистами примерно в 2,1 триллиона долларов США. Этот рынок обеспечивает 1,6 миллиардов мусульманского населения планеты<sup>4</sup>.

Сегодня халяль на постсоветском пространстве стала самостоятельным хозяйственным институтом. Вслед за В.А.Радаевым, мы под хозяйственным в данном случае понимаем не узкое значение, означающее осуществление устойчивого выбора в отношении использования ограниченных ресурсов, а более широкий контекст. Хозяйственное – это пространственно локализованная сфера, существующая наряду с другими сферами общества и включающая, наряду с экономическим действием, неэкономические<sup>5</sup> в данном случае социальные, религиозные (исламские) элементы. Объектом нашего исследования выступают татары – неотъемлемая часть мусульман постсоветского пространства. Наши наблюдения свидетельствуют о том, что совокупность компонентов халяль хозяйства среди татар заявляет о себе в трех эмпирически наблюдаемых сферах. Во-первых, это ежедневная халяль – потребление многими мусульманами в повседневной жизни мяса и мясных продуктов, технологической основой которых являются принципы ислама. Во-вторых, праздничная халяль: в дни празднования священного для мусульман праздника Курбан-байрам организуется продажа специально откормленного для забоя скота. Получает широкое распространение обряд жертвоприношения во время локальных («Кляу», «Курбанек»), семейно-родственных («Назэр-курбан») праздников. Халяль-индустрия: сегодня в магазинах при мечетях и на прилавках рынков, магазинов, супермаркетов представлена мясная продукция под маркой «Мусульманская» или «Халяль». Это мясо, птица, пельмени, колбасы и т.д. Три обозначенные сферы создают новое экономическое пространство, в котором обыденный продукт питания – мясо «перешло» в «новую» символическую систему координат с определенными участниками.

В пользу институционализации халяль можно привести следующие аргументы. Как известно, этот процесс включает в себя три момента: наличие социальных потребностей, внедренность социокультурных компонентов, организационное оформление.<sup>6</sup> Рассмотрим их присутствие в халяль хозяйстве.

Институты призваны организовывать совместную деятельность людей в целях удовлетворения тех или иных социальных потребностей. Материалы этносоциологических исследований показывают рост уровня религиозности населения, как России, так и Татарстана. Отвечая на вопрос: «Верующий ли Вы человек?» в 1989-1990гг. до двух третей опрошенных татар отнесли себя к более или менее религиозным. В 1994г. к верующим отнесли себя 66,6% татар среди опрошенных горожан. В селах этот показатель составил

86%. В 1997г. до 81% татар отнесли себя к верующим или скорее верующим, чем неверующим.<sup>7</sup> Эти данные свидетельствуют о том, что для становления и развития халяль в России есть реальная база – религия является важным компонентом идентичности населения.

Вторым элементом выступает интернационализация индивидами всех социокультурных элементов, формирования на их основе системы потребностей личности, ценностных ориентаций и ожиданий. Сегодня халяль стала ресурсом, при помощи которого люди конструируют свою идентичность и отношения с другими членами их символического поля. Как нам удалось заметить, потребление халяль продуктов является основой формирования идентичностей не только религиозных, но и этнических, внутриэтнических («настоящие татары - мусульмане» - «ненастоящие»), и даже социальных - сторонники здорового питания. Это свидетельствует о том, что в современных условиях люди выбирают из множества потенциальных благ те, которые позволяют им «наилучшим способом проявить себя» и выстроить отношения с желанными другими. Людей в халяль культуре привлекает то, что позволяет им проявлять свою идентичность, однако выбор остается относительно свободным от таких факторов, как классовая или профессиональная принадлежность.

Третьим элементом институционализации выступает организационное оформление института. В Малайзии ежегодно проходит Халяль-форум, в котором участвуют Казахстан, Татарстан, другие регионы. В России организованы специальные структуры, контролирующие производство халяль продуктов. Совет муфтиев России разработал «Положение о порядке организации производства, торговли, осуществления контроля над производством и торговлей продуктами, разрешенными к употреблению в пищу мусульманами». Создан орган по контролю над производством и торговлей продукцией «Халяль». В структуре Духовного управления мусульман Республики Татарстан с 2005г. функционирует Комитет стандарта «Халяль». В Татарстане также утверждены правила производства продукции по нормам исламского шариата.

Организационное оформление института халяль стало возможно благодаря элите, которая, рекрутируя традиционную культуру и используя ее как ресурс, конструирует религиозную экономику. *«Раньше мы сами искали партнеров, чтобы халяль ввести в производство. На сегодняшний день предприниматели сами понимают, что это выгодно, и теперь они сами к нам приходят.»*<sup>8</sup> Комитет стандарта «Халяль» при Духовном управлении мусульман Республики Татарстан выполняет широкий круг функций: налаживает связи Конгресса татар с татарскими диаспорами, выдают сертификаты «Халяль», отслеживают технологию, участвуют в сопровождении товаров, лоббируют интересы производителей на рынке. *«Сегодня – это не просто Халяль, мы затрагиваем еще и вопрос качества... Мы участвуем в дегустации, в разработке маркировки, этикетке, цветовой гаммы, общении с населением, доводим до населения».*

Наше исследование халяль хозяйства позволяет говорить о формировании исламской экономики (ИЭ) на постсоветском пространстве. Ее особенностями является следующее.

1. ИЭ базируется не только и не столько на внутриэтнических социальных сетях, сколько на использовании культуры как ресурса, обеспечивающего экономический и социальный успех, и связанный с сознательным выбором значительной части занятых.

2. Феномен ИЭ не предполагает обязательной монополизации какой-либо отрасли в руках представителей одного этноса. Сегодня в ИЭ задействованы представители разных народов, как на уровне производства, так и на уровне потребления. По данным интервью с продавцами халяль среди покупателей много русских и других народов, оценивших вкусовые и гигиенические преимущества продуктов.

3. Феномен ИЭ не означает, что все или даже большинство представителей одного этноса концентрируется в одной отрасли. Более того, ИЭ может функционировать в полиэтничной среде.

4. Взаимоотношения внутри групп, вовлеченных в ИЭ, обычно строятся на общности

культуры, то есть на одинаковом понимании прав и обязанностей друг перед другом, а также на доверии, подкрепляемой жесткой дисциплиной. *«Есть четкое понимание важности этого вопроса (вопрос качества – прим. авт.)» «У нас нет конкурентов, у нас есть коллеги.»*

6. Нередко доходы от такого бизнеса поступают не только в семьи самих предпринимателей, но и в фонды различных общенациональных, религиозных организаций, мечетей, ДУМ.

7. ИЭ объединяет не только население отдельных регионов, но и целые государства, в которых проживают мусульмане. Происходит обмен опытом, технологиями. *«...когда я говорю о Казахстане, то наши коллеги два года назад приезжали к нам, мы им передали свою документацию, весь свой опыт. И они с нуля на основании нашего опыта, на основании наших разработок, документов создали у себя технический комитет халяль при индустрии торговли. На сегодняшний день Президент Назарбаев отметил как приоритетное направление для развития экономики в целом Казахстана.» «Мы в Казахстане два месяца назад подписали меморандум по сотрудничеству.» «Наши сертификаты и нашими технологиями сегодня пользуются территории России, т.е. Самара, Ульяновск, Пенза, Нижний Новгород, Екатеринбург.»* Согласно меморандуму о взаимном сотрудничестве в области стандартизации и сертификации продукции и услуг «Халяль» между Татарстаном, Казахстаном, Кыргызстаном решено организовать единый «Институт Халяль», в котором будут разработана учебная программа для специалистов для халяль индустрии.<sup>9</sup>

8. В Татарстане ИЭ элитой, формирующей халяль индустрию, воспринимается синонимично этнической экономике. *«Одна из наших миссий – возвращение к нашим (татарским) истокам.» «Женщины, которые являются продавцами халяль мяса на рынках... вы заметите, что они одеты в национальный (татарский прим. авт.) костюм.»*

Наблюдаемый процесс институционализации исламской экономики в России ставит перед исследователями вопрос о межрелигиозных сопоставлениях. Почему в исламе так активно происходит институционализация экономики, а в других религиях этого не наблюдается? Для понимания этого явления мы вслед за П. Димаджкио, исходим из двух посылов. Культура влияет на экономическое поведение, оказывая воздействие на то, как акторы определяют свои интересы (конституирующее воздействие культуры), побуждая их ограничивать свои собственные действия (регулятивное воздействие), формируя способности группы мобилизоваться или задавая цели этой мобилизации. И, наконец, культура должна не просто отражать структурные позиции или материальные условия, она должна восприниматься акторами.<sup>10</sup> О последнем мы уже упомянули выше. Рассмотрим коротко некоторые догматические предписания ислама в сфере экономических отношений.

Ислам называют «религией действия». Согласно исламскому вероучению в основе получения материальных ресурсов (в том числе денег) лежит труд. Даже сам факт Закията содержит мобилизационную доминанту, поскольку подаяние «может выделить только богатый человек. Если бы все мусульмане оказались быть богатыми, то Аллах не поставил бы четвертым столпом ислама закят. Всего столпов ислама пять. Из них первый – это приход в Ислам, свидетельство. А вот остальные столпы – это уже действия. Представьте, чтобы соблюсти половину из этих столпов Ислама – выплату закята и паломничество в Мекку, нужно быть состоятельным человеком.»<sup>11</sup>

Труд в концепции Ислама – нераздельная часть религии. «Тот, кто честно зарабатывает себе на жизнь, достоин наивысшей похвалы. Результаты своего труда человек почувствует не только в этой, но и в будущей жизни, и ничто из его деяний не укроется от Аллаха. Работа – это право и обязанность одновременно. Ислам предоставляет человеку право выбирать тот вид деятельности, который ему по душе. Индивид, однако, должен учитывать потребности общины в той или иной специальности. Так, совершенно бесполезной окажется профессия ювелира в голодном и нищем обществе, нуждающемся

в производителях продуктов питания.»<sup>12</sup>

Мусульманская идеология на постсоветском пространстве стала восстанавливаться достаточно недавно. И пока сложно говорить об исламской экономике в классическом варианте. За исключением Казахстана, где работают несколько исламских банков, в России и в Татарстане халяль индустрия пока не подкрепляется банковским обеспечением. В условиях полиэтничного, поликонфессионального окружения, производителям сложно сохранить необходимые требования предписаний ислама. Есть мнение, что мусульмане еще «не созрели до того, чтобы зарабатывать деньги по Шариату»<sup>13</sup>. Но очевидно одно – халяль хозяйство демонстрирует динамику. Растет число предприятий, связанных с производством мясных изделий, включаются в процесс производители косметики, лекарств, стремящиеся к расширению рынка сбыта за счет халяль продукции. Развитию исламской экономики способствует и возрождение других норм халяль, проявляющихся, в частности в быту татар, в праздничной культуре, семейно-бытовой обрядности (рождение ребенка, вступление в брак, похоронно-поминальный обряд), коран-эше – званых обедах по различным поводам (заселение нового дома, приезд родственников). Халяль через обрядовый комплекс становится компонентом этнического самосознания. Это значит, что есть все основания утверждать, халяль – это альтернативная модель современности со своим сюжетом, логикой, актерами.

#### Литература

- Многоликая глобализация /Под ред. П.Бергера и С.Хантингтона. – М., 2004. С.21.
- <sup>2</sup> Журавлев А. Финансисты чтущие Коран //Отечественные записки. 2003. №4-5.
- <sup>3</sup> Ислам: Энциклопедический словарь /Под ред. С.М.Прозорова. – М.: Наука, 1991. С.267, 252, 258, 167.
- <sup>4</sup> Зеленые страницы Татарстана. Первый выпуск – 2007. – Казань, 2007. – С.9.
- <sup>5</sup> Западная экономическая социология: Хрестоматия современной классики /Сост. и науч. ред. В.В.Радаев. – М., 2004. С.7
- <sup>6</sup> Радугин А.А., Радугин К.А. Социология: курс лекций. М., 1997. С. 97 - 98.
- <sup>7</sup> Мусина Р.Н. Религиозность как фактор межэтнических отношений в Республике Татарстан /Социальная и культурная дистанции. Опыт многонациональной России /Институт этнологии и антропологии РАН. – М., 1998. С.234-235.
- <sup>8</sup> Здесь и далее курсивом выделены выдержки из интервью с экспертами.
- <sup>9</sup> Брайловская С. Халяль изучают в институте //Российская газета. 26 октября. 2007.
- <sup>10</sup> Димаджио П. Культура и хозяйство //Западная экономическая социология: Хрестоматия современной классики /Сост. и науч. ред. В.В.Радаев. – М., 2004. С.474.
- <sup>11</sup> Настоящий мусульманин – богатый мусульманин. Интервью с Рамилем-хазратом Юнусовым – имамом мечети Кул-Шариф //Умма. №6/декабрь. 2006. С.3
- <sup>12</sup> www.islam.ru
- <sup>13</sup> Настоящий...

УДК: 316.722

Р.К.Уразманова  
(г.Казань, Татарстан)

## «МУСУЛЬМАНСКИЕ»<sup>1</sup> ОБРЯДЫ В БЫТОВОЙ КУЛЬТУРЕ ТАТАР: ЭТНОГРАФИЯ ЭТНИЧЕСКОГО В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Вопрос о соотношении этнического и конфессионального факторов в бытовой культуре российских мусульман заслуживает самого серьезного внимания.

Дело в том, что, с одной стороны, признается: «было не правильно видеть в российских мусульманах некий монолит: они полиэтничны (ислам исповедуют 38 коренных народов России)» и мультикультурны. Татаро-башкирский ареал имеет мало общего с северокавказским, да и внутри каждого из них, особенно на Северном Кавказе, наблюдается большая пестрота конфессиональных и культурных традиций. Татары и

башкиры более модернизированы и секуляризированы, чем северокавказские этносы, у которых еще весьма сильны родовые, клановые, тейповые структуры и институты... Татары намного глубже интегрированы в российское общество, нежели кавказцы...»<sup>2</sup>.

С другой стороны, с категоричным отрицанием национальности в исламе выступают идеологи новообратившихся мусульман. Ярким примером этому служит Заявление о проекте «Русский ислам», подписанное председателем общины «Прямой путь» доктором философских наук Али Вячеславом Полосиным и сопредседателем этой общины переводчиком Корана, академиком РАЕН Иман Валерией Пороховой. Они утверждают: «Ислам не может быть ни русским, ни татарским, ни арабским, ни каким-либо еще по национальному признаку. Ислам – один, и он дан всему человечеству. Какие-либо разделения по национальному признаку не допустимы»<sup>3</sup>.

Безусловно, это так, когда речь идет об исламе как одной из мировых религий, определенной идеологии, философии. Вместе с тем формы его реального бытования, проявления в разных регионах у многочисленных этносов различны. Я имею в виду бытовой уровень, нередко называемый народным. Однако это ни в коем случае нельзя трактовать как «изобретение традиционного национального ислама – «ислама по-казахски», «ислама по-татарски», «ислама по-дагестански» и т.д., как образно были обозначены работы 1980-х г., посвященные анализу именно этих локальных форм бытования ислама»<sup>4</sup>.

Начиная с 1990-х годов активизировались этносоциологические, еще больше политологические исследования ислама, в то время как этнографические – почти сошли на нет. По справедливому замечанию Кимитака Мацузато, «исследование российского ислама неминуемо становится изучением политики как таковой. Вероятно, поэтому ислам в России превратился в столь привлекательный объект исследования для политологов»<sup>5</sup>. Вместе с тем, как показывает жизнь, чрезмерная политизация исследований, нередко связанная с субъективизмом и отсутствием плюрализма, не способствует гармонизации отношений в нашем многонациональном, многоконфессиональном обществе. К сожалению, часть молодого «образованного», «дипломированного» исламского духовенства, активно нарождающегося в последние годы, не признает многообразия мусульманской культуры (возможно, и потому, что не знает об этом, не обучено!), тем самым нередко создает конфликтные ситуации не только в своих приходах.

Аспектом данной работы является рассмотрение места и роли мусульманских предписаний в семейной обрядности, анализ наметившихся новых явлений в обрядовой практике татар. Анализ основан на большом фактическом материале, собранном автором во время многолетних этнографических экспедиций по программе и сетке Историко-этнографического атласа, которые были проведены практически во все сельских регионах компактного проживания татар Поволжья, Урала, с целью создания базы данных по теме «Традиционные обычаи и праздники татарского народа». Кроме того, с целью более детального изучения бытового ислама в последние годы материал был собран путем экспертного опроса представителей духовенства, в том числе работников муфтиятов, мухтасибатов, а главное – организаторов и активных участников проведения мусульманских обрядов и праздников, а также путем непосредственного наблюдения обрядов в быту. Это исследование проведено в Казани, Альметьевске, Азнакаево Республики Татарстан, Камышлинском, Похвистневском районах Самарской, Каменском районе Пензенской, в районах с татарским населением Тюменской, Омской областей, в г.Можга Удмуртской Республики.

Неотъемлемой чертой традиционной семейно-бытовой культуры и обрядности являлось тесное переплетение обрядов этнического происхождения с исламскими, распространенными во всем мусульманском мире. Этническую жизнь татар просто невозможно представить без исполнения таких мусульманских обрядов, как *Коръэн уку* – чтение Корана, *дога кылу* – чтение молитв, *садака олэшү* – раздача подаяния. Они являлись стержнем таких событий, как свадебные торжества, имянаречение, похоронно-

поминальный комплекс. Это переплетение было настолько органичным, что даже официальное, юридическое оформление этих событий проводилось не в учреждении, не в мечети, а в домашней обстановке во время званых трапез – *никах туге, исем кушу*. Дома же проводились и поминки.

Мусульманский обряд бракосочетания — *никах*, имел четкий ритуал: в ходе его исполнялись обязательные действия, произносились обязательные речевые формулы, применялась определенная агрибутика, обусловленная местными условиями и ставшая этнической традицией. Выделить в этой синкретической ритуальной системе чисто религиозный (мусульманский) и чисто этнический (татарский) компоненты, разграничить их практически невозможно. В порядке и названиях ритуальных действий, в их форме и содержании одновременно находили выражение и этнический, и конфессиональный характер, и определенный тип культуры, занимавший свое особое место в общероссийской и восточноевропейской системе.

Начинался он с фиксации материальных условий заключения брака, которые прежде всего касались обязанностей со стороны жениха, то есть по существу с заключения брачного контракта – *мэхэр*. Он прежде всего предусматривал определенную сумму денег, которую в случае развода по инициативе мужа последний должен был выплатить своей жене. В татарский брачный контракт вписывалось также то имущество (например, клеть, корова или теленок и т.п.), которое передавалось в собственность молодой. Далее фиксировался перечень вещей для невесты, присылаемых из дома жениха, в основном, предметов одежды: отрезы на платье, пальто или шуба, ичеги, платки, шали и т.д. Набор вещей был единым, но естественно, в конкретных случаях различался по качеству и зависел от материального положения роднящихся семей. Фиксировался и перечень продуктов, присланных для приготовления угощения в доме невесты (мука, мясо, масло, чай, сахар и т.п.), а также небольшая сумма денег, которая использовалась на свадебные расходы.

Если в аулах татар-мишарей все перечисленное называлось одним словом – *мэхэр*, то казанские татары предметы одежды для невесты называли словом *калын*, а деньги, используемые на свадебные расходы – *тарту, тарту акчасы*, хотя все вместе в книгу регистрации брака заносилось под названием *мэхэр*.

Никах проводился в доме невесты. Это свадебное застолье так и называлось – *никах туй* и являлось первым в серии свадебных торжеств, пиров. За этим столом находились только мужчины – отцы жениха и невесты, близкие родственники с той и с другой стороны, женщин угощали позднее или в другом помещении. Сами молодожены при этом не участвовали: жених находился у себя дома, нередко в другой деревне, а невеста – за занавесью в этой или другой половине избы.

После церемонии записи *мэхэр* мулла спрашивал о согласии молодых на этот брак. Поскольку их при этом не было, за жениха отвечал его отец. За невесту же кроме ее отца отвечали еще и два свидетеля из числа присутствующих мужчин – *вэкиллэр*, которых специально отправляли узнать о ее согласии. Причем вопросы и ответы в одинаковой форме повторялись трижды. Затем мулла зачитывал выдержку из Корана, посвященную бракосочетанию. На этом официальная часть завершалась. Начиналось свадебное угощение. С этого момента молодые считались мужем и женой, хотя фактически этот срок отодвигался на несколько дней, пока продолжались свадебные пиры на стороне невесты, где почетными гостями являлись приехавшие на *никах туй* родственники жениха<sup>6</sup>.

Обряд наречия имени – *исем кушу, ат кушу* проводился в домашней обстановке с приглашением муллы и почетных старцев – родственников, соседей (мужчин). Имя ребенку давали через несколько дней после рождения. Оставлять его без имени дольше считалось опасным, т.к. он мог заболеть, или «шайтан даст имя». Сама церемония заключалась в том, что младенца на подушке подносили к мулле. Он поворачивал подушку таким образом, чтобы ноги младенца были направлены в сторону Мекки – *кыйбла*. Стоя у изголовья ребенка, мулла произносил выдержку из Корана – Азан и, наклонившись к нему, называл имя. Это повторялось трижды, после чего делалась запись в книге регистрации:

новорожденных.

Судя по надписям надгробий, переписным листам и другим историческим источникам, вплоть до XIX в. преобладали имена тюрко-татарского происхождения. В XIX в. картина резко меняется. Под влиянием и при активном участии духовенства, получившего религиозное образование в различных медресе Бухары, стали внедряться «исламские имена», смысл которых сводился к прославлению Аллаха и пророка Мухаммеда. Большими тиражами и многократно были опубликованы «соответствующие шариату» именники и циркуляры по правильному написанию отдельных имен<sup>7</sup>. К концу XIX в. такие имена стали преобладающими.

Каждому мальчику делали обрезание – *суннэт*. Занимались им профессионалы, называемые *баба*, *бабачы*, которым это умение передавалось по наследству от отцов и дедов.

Традиционный комплекс похоронно-поминальной обрядности состоял из канонизированной части, нашедшей отражение в шариате и регламентирующей подготовку умершего к погребению и порядок погребения (обмывание, обряжение умершего, рытье могилы, отдельные требования к поведению живых в данной ситуации). Не менее значимой была другая часть – поминальная обрядность, истоки которой связаны с этнической историей народа. Вместе они составляли единый комплекс. Именно в своем единстве он воспринимался как мусульманский и был неукоснительным для исполнения.

Долгие годы государственного атеизма успешно вытеснили ислам из быта татар как религию<sup>8</sup>. Существенные изменения произошли в структуре и сути семейно-бытовой обрядности. Однако наряду с новыми моментами в ней продолжали бытовать мусульманские, приспособиваясь к изменившимся условиям. Так, к 1970-м годам почти исчез термин «*никах туй*». Но появилось выделение в свадебном цикле особой званой трапезы «*олылар туге*», или «*картлар туге*», на которую приглашались пожилые родственники. Именно во время этой званой трапезы проводилось религиозное оформление брака – *никах*, юридическое же (документальное) закрепление брака стало проводиться в органах ЗАГСа, в деревнях – в сельских советах.

Запреты, гонения на религию и религиозных деятелей привели к тому, что *никах туй* стали проводить без широкой огласки, с приглашением узкого круга родственников. Ввиду того, что не осталось грамотных, получивших специальное образование представителей духовенства, обряд стали проводить знающие молитвы пожилые мужчины; в ритуал *никах* стали проникать нововведения. В частности, обязательное предписание шариата – составление *мэхэр* постепенно превращалось в символический акт.

По данным экспедиционных материалов, еще в конце 1950-х и даже в начале 1960-х годов были нередки случаи, когда старик, исполняющий роль муллы, составлял документ *мэхэр*. Он записывал и данные о вступающих в брак, и определенную сумму денег, и перечень вещей, передаваемых в дар невесте со стороны жениха. Правда, эта бумага у него и оставалась. Никакой силы, ни юридической, ни гражданской, ни даже моральной она не имела. Присутствие при этом самих молодоженов было не обязательным. Характерно, что если молодые (в советских условиях чаще всего комсомольцы) от этого акта отказывались по идейным или карьерным соображениям, родители могли провести обряд *никах* и не оповещая об этом молодых. Кстати, по данным о заключенных браках в 1980-90-е годы о *мэхэр* уже не ведется и речи, вообще не упоминается. Нередко, особенно в городской местности, молодежь не знает даже значения этого слова.

Время запретов еще больше упростило ритуал имянаречения. *На исем кушу* стали приглашать лишь нескольких, а чаще всего двух стариков, знающих религиозный обряд. Если же в семье был дед, то вообще никого не приглашали. Он сам, по своему умению, проводил его. Официальную же регистрацию новорожденного, сводящуюся к простой выдаче документа, проводили в сельском совете или в органах ЗАГСа.

В 1960-70-е годы даже в сельской местности, где традиционные формы быта более устойчивы, *исем кушу* стал неповсеместным. Сократилось и число проводящих обрезание.

И лишь похоронно-поминальный цикл сохранял сравнительно устойчивый ритуал. Даже в городской местности абсолютное большинство татар придерживаются традиционного похоронного обряда (полностью или частично). Похоронные обряды инвариантны относительно размера города и этнического состава населения<sup>9</sup>.

Канонизированная часть обрядов проводилась (проводится и сейчас) под руководством знающих, обучившихся этому людей, которые эти знания и навыки получали от представителей старшего поколения. Даже тогда, когда в населенном пункте не осталось ни «официальных» мулл, ни одной действующей мечети, всегда находились люди, готовые помочь в организации и проведении похорон. В литературе 1930-х годов их называли «санитарные муллы»<sup>10</sup>.

Поминальные обряды подразделяются на поминки, проводимые по определенному покойнику, и общие поминки. Первые включают в себя поминки на третий день после похорон (в отдельных районах – после смерти) – *очесе*, на седьмой день – *жидесе*, сороковой – *кырыгы*, и через один год – *елы*. Они проводились как праздничная трапеза с приглашением либо мужчин, либо женщин. Во время поминок угощение предварялось чтением Корана, раздачей присутствующим подаяния – *садака*.

Годы запрета религии, ее обрядов привели к интересному по своей сути явлению. Передача официальной регистрации брака, рождения, смерти государственным органам способствовала более осознанному отношению к этим обрядам как именно религиозно-этническим, а для отдельной категории людей, в частности, считающих себя неверующими, как просто этническим, идущим из глубины веков. Это привело к появлению в быту татар двух типов званых трапез: званые трапезы, проводимые по традиционному ритуалу и званые трапезы, проводимые по новому. Первый тип получил название *картлар ашы*, *ольлар ашы* – званая трапеза для стариков и старших. В его ритуале сохранялось и чтение Корана, различных молитв, раздача подаяния – *садака*, а также порядок подачи традиционных блюд, угощение без спиртных напитков. Нередко соблюдалось и раздельное угощение мужчин и женщин (или проведение таких застолий с приглашением только тех или других), воспринимаемое так же как мусульманское предписание.

Ритуал второго типа званых трапез построен на контрасте с первым: гостей приглашают парами – мужчин и женщин, среди угощения много новых блюд, в частности, различные закуски, так как обязательны спиртные напитки. Эти застолья сопровождаются исполнением различных песен (соло и хором), плясками, танцами.

В научной литературе 1970-80-х годов появился термин «обрядоверие», довольно точно отражающий суть религиозности населения. Следует отметить, что у татар это выражалось не в сохранении исполнения обязательных для каждого мусульманина обрядов, таких как *намаз*, *ураза*, *корбан чалу*, *хаж кылу* и другие. Исследования тех лет показывали, что регулярно исполняющих эти обряды становилось все меньше<sup>11</sup>. Было характерно сохранение исполнения отдельных предписаний ислама в структуре ритуалов семейно-бытовых обрядов и праздников, таких как *никах*, *исем кушу*, похоронно-поминальной обрядности. Тем не менее именно благодаря «обрядоверию», в них находили укрытие и спасение остатки мусульманской духовности, веры, нравственности, религиозности в татарском обществе. Это значительно облегчило тот современный этнокультурный процесс, который называют «возрождение ислама», «реисламизация».

Отсутствие религиозного воспитания, обучения, отсюда и скудные познания в вопросах религии даже у тех, кто оставался верующим, не могло не сказаться на форме бытования религиозных обрядов. С одной стороны, в силу указанных выше причин, а главное, из-за естественной смены поколений (к 1970-м годам по существу ушло из жизни поколение получивших религиозное воспитание так сказать «с молоком матери»), произошла существенная трансформация в сторону сокращения исламских предписаний в ритуале семейно-бытовых обрядов и праздников татар. В этой связи стоит упомянуть хотя бы о проводимых в недалеком прошлом обряда *никах* не только без участия самих молодоженов, но иногда и без их оповещения, которые устраивали родители молодоженов.

С другой стороны, шел стихийный процесс, который я назвала бы народным мусульманским обрядотворчеством: новации, появляющиеся по инициативе отдельных людей, становились сначала локальной традицией, затем, благодаря мобильности населения, получали широкое распространение. Происходила их мифологизация: отношение к ним как «мусульманским», а потому обязательным для исполнения, «богоугодным» – *саваплы*.

Постсоветское время, с начала 1990-х годов, характеризуется отказом от запрета на религию, ростом самосознания, актуализацией проблем этнической идентификации, в которой заметная роль отводится религии. Все это способствует появлению новых моментов в современной семейно-бытовой обрядности татар.

Легализация исламских обрядов и праздников пока лишь облегчила их проведение, однако не смогла вернуть (восстановить) утраченные функции.

Наиболее существенные изменения произошли в обряде никах. По существу складывается совершенно новый его ритуал. Сейчас никах проводится с участием самих молодоженов, что является существенной модификацией традиционной обрядовой формы. Следует отметить, что ряд новых моментов в ритуале никах появляется (и постепенно закрепляется, становится обычным, обычаем) по инициативе духовенства. Так, обязательным, как в городах, так и в аулах стало требование, чтобы вступающие в брак в присутствии собравшихся произнесли слова исповедования (символа) веры – *шахады* (татары говорят Иман): «ля иляха илля-ллах ва Мухамадун расулюллах», то есть по существу, признали себя мусульманами. Нередко молодожены, особенно горожане, не могут это сделать самостоятельно - не знают ни слов, ни смысла, и потому вынуждены повторять эти слова за муллой. А вот внешние атрибуты соблюдаются неукоснительно: девушка покрывает голову платком, а юноша надевает тюбетейку, причем стараются это сделать “как положено”, прислушиваясь к советам “знающих”

Возвращается и термин (понятие) *мэхэр*, однако о прежней сути его, в том числе имеющем юридическую силу и реально исполняемом, документально зафиксированном брачном контракте с характерным для этнической культуры татар набором частных, нет и речи. Дело в том, что даже ведущие ритуал не имеют конкретного представления о традиционной форме обряда у татар – прервана связь поколений. Судя по опросам, обучение ему поверхностное и, как правило, основанное на арабских источниках, апеллирующих данными времен пророка Мухаммеда. Сейчас *мэхэр* нередко разъясняется как просто какой-нибудь подарок жениха своей невесте. На практике чаще всего – это украшение, которое юноша здесь и передает невесте.

Духовенство, в частности, работники татарстанского муфтията ищут и другие способы усиления значимости, «привлекательности» религиозных обрядов. Например, через имамов пытаются внедрить в практику работы мечетей выдачу красочно оформленных свидетельств бракосочетания, рождения, смерти, фиксируя эти события в особые журналы. Различные варианты бланков этих «свидетельств» на татарском языке продаются в муфтияте. Однако, по моим наблюдениям, они не пользуются особым спросом, в том числе и потому, что как «официальные», приглашенные из мечети, тем более «неофициальные» ведущие никах не владеют методикой ведения самого действия, не обучены этому. К сожалению, бланки свидетельств Татарстанского муфтията для татар других регионов вообще не предназначены, на что, в частности, во время опроса сетовали имамы Каменского района Пензенской области, которые подчинены «своим», пензенским муфтиятам, которых, кстати, в области два<sup>12</sup>. Вместе с тем, по словам имама мечети г.Асбест Свердловской области, эти «свидетельства» хоть и не имеют юридической силы, но воспринимаются как документ: «Ведь и на нашем свидетельстве ставится печать казыята, есть подписи двух свидетелей, присутствовавших на никах». Там на основе имеющихся образцов издали свой, местный. По его мнению, получившие такое свидетельство более осознанно относятся к обряду никах<sup>13</sup>.

Для многих никах остается как символ этнической идентичности, иногда как

выражение открытой националистической позиции. Эта демонстративная позиция подкрепляется порой и другими актами и жестами, свидетельствующими о том, что самого по себе обряда никах, традиционно проводимого в домашних условиях, для подчеркнутого выражения национальной идентичности недостаточно. Началось с того, что в крупных городах в день «торжественной» регистрации брака в органах ЗАГС молодожены стали посещать мечеть. В последние же годы нередки случаи проведения самого обряда никах в мечети. Такое поведение не обосновано никакими собственно исламскими или народными традициями, скорее оно является подражанием христианскому обряду церковного венчания, что не отрицается имамами. Тем не менее потребность в броских, демонстративных жестах, манифестирующих принадлежность к мусульманской религии, соответствует их стремлению отстаивать и свою этническую особенность.

С другой стороны, это является свидетельством возросшей активности молодежи в этом вопросе, ибо с просьбой провести никах в мечети обращается не старшее поколение, не родители, а сами молодые. Наблюдения показывают, что чаще всего они устраиваются во вновь выстроенных мечетях, во главе которых стоят молодые имамы. Порядок проведения никах всецело зависит от их эрудиции, таланта. Нередко сроки проведения никах никак не связаны с устройством свадебного торжества, которого может и не быть вообще. В отдельных случаях (пока еще редко) организуют «мусульманскую» свадьбу, особенностью ритуала которой, каким бы он ни был, является наличие халяльной пищи и отсутствие спиртного. Распространение получают браки официально не регистрируемые, но созданные по религиозным канонам через совершение обряда никах. По данным Госкомстата РТ по переписи 2002 г. среди татар, состоящих в браке, 6,6% браков оказалось официально не зарегистрированных<sup>14</sup>.

Заметно усилилась роль мусульманских моментов, по крайней мере воспринимающихся как предписания ислама – их «родной», «своей» религии в качестве ритуалообразующего фактора в структуре семейно-бытовой обрядности, и шире – гостевой культуры в целом. Даже те семейные праздники, которые возникли сравнительно недавно, а именно празднование юбилейных дат людьми старшего поколения, «серебряных», «золотых» свадеб нередко проводятся по ритуалу «оьлар ашы». По этому же ритуалу проводятся званые обеды по случаю приезда издалека гостей старшего поколения, званые обеды, посвященные памяти умерших родителей, родных; хотя бы раз в году или раз в несколько лет – с пожеланием благополучия дому, не говоря об обязательном проведении их при заселении нового дома, квартиры. Особенно активизируются подобные гостевания в месяц поста – рамазан. У татар оно называется *авыз ачтыру*, хотя соблюдение поста не стало явлением массовым; в месяц маулид, в дни главных праздников в исламе – *Ураза гаите*, *Корбан гаите*. Кстати, наблюдается замена термина *оьлар ашы* на *Корьэн ашы*.

Причины широкого распространения *Корьэн ашы* могут быть сведены к следующему. Главное, очевидно, – приобщение к «своей» религии хотя бы таким путем, ведь сведения о ней у всех довольно скудны. Немаловажное значение имеют психологические факторы. Такое «демонстративное» общение дает возможность почувствовать себя членом общины, членом «равным» (несмотря на...), «полноправным», «богатым», по крайней мере «имеющим возможность» (это относится к раздаче садака), ибо вдохновляет понятие *тошеп калмаган* – не выпавший. Есть и такое понятие, как *кунак ашы* – *кара-каршы*, то есть гостевание должно быть ответным: идешь в гости – приглашай и сам. Кроме того, это и повод для встречи всех родных. По такому случаю, как правило, собираются дети, внуки, в том числе живущие на стороне.

Возвращается традиция раздельного проведения *Корьэн ашы* для мужчин и женщин. В 1970-80-ые годы нередко на подобные обеды приглашали и тех и других вместе. Одной из причин совместного приглашения являлось отсутствие или слишком малое количество пожилых мужчин, готовых принять в них участие. Поэтому преобладали женские застолья. В какой-то мере это положение сохраняется и сейчас. Однако перелом уже есть. Становится более осознанным отношение к ним, во-первых, как к традициям, обычаям предков,

которые необходимо не просто уважать, но и демонстрировать уважение своим участием в них. Во-вторых, как к предписаниям именно своей религии. Поэтому стараются запомнить, выучить отдельный набор молитв на арабском языке.

Эмоциональное воздействие женских *Корьэн ашы* усиливается включением в их ритуал исполнения мунажатов<sup>15</sup>, которое наблюдается в последние годы. Появились умелые исполнительницы, любители мунажатов. Тексты выписываются из публикаций прошлых лет, рукописей. Исполняют их либо в перерывах между подачей отдельных блюд, либо в завершение застолья. Однако лишь немногие представительницы старшего поколения помнят о широком бытовании в прошлом традиции исполнения особых музыкальных произведений *альвидаг* – прославляющих рамазан – месяц поста, и *мэрхэбэ* – месяц рождения Пророка Мухаммеда – маулид. В ритуал мужских Корьэн ашы начали включать *салават эйту* – формулу коллективного возвеличивания Аллаха.

Вместе с тем, с сожалением приходится констатировать, что упрощение ритуала мусульманских обрядов, господствующая «самодеятельность» тех, кто проводит обряд без знания основ традиционной обрядности и закономерностей бытования обряда, ритуала как социального явления, незаменимого механизма воспитания, в том числе и религиозного, скудость внешних атрибутов, отсутствие четко отработанного ритуала религиозной части званых обедов, делает их мало эффективными в плане эмоционального воздействия, тем самым превращая религиозную часть семейного обряда, торжества в формальный акт.

Председатель Совета ректоров мусульманских учебных заведений России Марат Муртазин на II-ом семинаре ректоров высших мусульманских учебных заведений России (20-25 июня 2000 г.) особо подчеркнул, что после обучения в медресе имамам не хватает знаний о том, как вести процесс обучения, как поддерживать контакты с национальными культурными организациями и официальными органами<sup>16</sup>. Но ведь для имама не менее важно и значимо умение установить контакт с «наставой», в том числе владение методикой ведения не только проповеди, но и обряда, причем как в мечети, так и в домашних условиях, где чаще всего и происходят эти контакты во время *никах*, *исем кушу*, похороны и поминки, *Корьэн ашы* по другим поводам. Вот здесь-то и необходимо, и актуально знание именно своих традиций, ведь недаром в народе с гордостью говорят: «*Ата-бабадан калган йоланы утибез!*» – «Исполняем обряд своих предков!»

Вместе с тем, во взаимоотношениях духовенства, как официального, так и людей, причисляющих себя к таковым с «простыми смертными», становятся все более ощутимыми традиции номенклатурной культуры, сводящейся к строгой регламентации, построенной, главным образом, на запретах. В этом плане заслуживают внимания особо эмоциональные дискуссии, возникающие время от времени на страницах периодики, на радио, телевидении, а также в отдельных мусульманских общинах, в частности, по поводу проведения поминальных обрядов, которые мне приходилось неоднократно наблюдать в процессе исследовательской работы. Это усугубляется тем, что сейчас почти в каждой области, республике, где проживают татары, появились административные структуры духовенства (муфтияты, мухтасибаты), руководители которых проповедуют свое понимание предписаний ислама. Знания же о них получены ими при обучении в Бухаре, а чаще в арабских странах, где совершенно другие этнические, историко-географические, культурные реалии, что, естественно, наложило отпечаток на своеобразие обрядности тех регионов. У нас же отдельными представителями духовенства, и особенно волонтерами ислама, они пропагандируются как истинно мусульманские, как образцы для подражания. Идущие же из глубины веков местные, в том числе масхабические формы объявляются языческими, а потому греховными – *бидгать*.

Этот диктат нередко шокирует участников таких званых обедов, поэтому для проведения их религиозной части приглашают не официальных представителей из мечети, а слывающих в народе «знающими», умеющими читать Коран, провести ритуал, благо в исламе это не запрещено. Кстати, имамы, как правило, стримы к подобной ситуации:

они действительно не в состоянии обслужить все потребности населения, особенно в городской местности. Однако, признавая, что это не совсем хорошо, так как не способствует росту авторитета мечети как общественного религиозного учреждения.

Сравнительный анализ форм бытования ислама среди татар и среди народов Центрального и Северо-Западного Кавказа, проведенного А.А.Ярлыкаповым,<sup>17</sup> убедительно свидетельствует о бытовании ислама в России в локальных формах, проявляющихся в своеобразной культуре, основанной на местных традициях. Повторюсь, это, по существу, никем и не оспаривается. Однако, конкретного этнографического знания этих особенностей, изучения и популяризации в масштабе всей страны явно недостаточно для формирования нормального имиджа российского ислама. Я солидарна с мнением В.О.Бобровникова – куратора специальной темы “Этнографического обозрения», посвященного этнографии ислама на Кавказе, справедливо подчеркнувшего, что несмотря на существенные трансформации ислама в советское время, современные мусульмане не утратили право называться мусульманами<sup>18</sup>.

### Литература

<sup>1</sup> В данном случае речь пойдет не об обрядах богопоклонения – пятикратная молитва – *намаз*, соблюдение поста – *ураза* и т.д. – См. Ислам. Краткий справочник. – М., 1983. С.6-8, а об обрядах, бытующих у татар и воспринимаемых ими как соответствующие мусульманскому вероисповеданию.

<sup>2</sup> Малащенко А. Ислам и политика в России. Возрождение ислама, происходящее в России в течение двух последних десятилетий, противоречиво по своим последствиям // *Pro et Contra*, 2006, № 5-6 (34). С.78.

<sup>3</sup> «Все об Исламе», № 6-7, апрель 2003.

<sup>4</sup> Бобровников В.О. Этнография ислама на Кавказе // *Этнографическое обозрение*, 2006, № 2. С.5.

<sup>5</sup> Ислам от Каспия до Урала. – Сарго-Москва: Slavik Rezearch Center-Росспэн. 2007 г. С.12.

<sup>6</sup> О самих традиционных семейных обрядах татар. - см. Татары. –М., 2001. С.340-372.

<sup>7</sup> Саггаров Г.Ф. Татар исемензере сузлеге. – Казань, 1981. С.14-15.

<sup>8</sup> Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. – Уфа, 1999. С.264-273; Мухаметшин Р. Татары и ислам в XX веке. – Казань, 2003. С.60-61.

<sup>9</sup> Старовойтова Г.В. Этническая группа в современном советском городе. –Л., 1987. С.117-118.

<sup>10</sup> Касымов Г. Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар. –Казань, 1932. С.48.

<sup>11</sup> Уразманова Р.К. Быт нефтяников-татар юго-востока Татарстана (1950-1960-е гг.). – Альметьевск, 2000. С.130-134; Мусина Р.Н. Мусульманская идентичность как форма «религиозного национализма» татар в контексте этносоциальных процессов и этнополитической ситуации в Татарстане // *Ислам в Евразии*. –М., 2001. С.300-301.

<sup>12</sup> Полевые материалы автора, 2006 г.

<sup>13</sup> Полевые материалы автора, 2007 г.

<sup>14</sup> Национальный состав и владение языками (Итоги переписи 2002 г.: В 14 томах. Т.4. Кн.2). – М., ИИЦ «Статистика России», 2004 г. С.997.

<sup>15</sup> Мунажат (букв. – обращение с определенной просьбой к Аллаху). – своеобразный жанр татарского народного творчества, рассказывающий о тяжелых переживаниях в связи с разлукой с детьми, со смертью близких, размышления о жизни, смерти и т.д.

<sup>16</sup> См. А.Хабутдинов. Ислам в Татарстане на пороге нового тысячелетия: тенденции и варианты // *Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве*. – Казань, 2005. С.206.

<sup>17</sup> Ярлыкапов А.А. «Народный ислам» и мусульманская молодежь Центрального и Северо-Западного Кавказа // *Этнографическое обозрение*, 2006. №2. С.59-74.

<sup>18</sup> Бобровников В.О., указ. раб. С.4.

## ОБ ИСТОКАХ ОБРЯДОВОГО СОСТЯЗАНИЯ «КУК БУРЕ» У БАШКИР

Пережитки культа волка наблюдаются в некоторых обрядах и обычаях башкир. Среди них особого внимания заслуживает обрядовое состязание башкир «*Кук буре*» («Голубой» // «Сивый волк»). Его описание оставил в конце XIX в. П.С. Назаров: «В недавнем прошлом, да и теперь еще в некоторых местах существует обычай под именем «драть козла» («кох бури»). Он состоит в следующем: собираются башкиры в известное время верхами, один из них ведет зарезанного козла. По данному знаку башкир с козлом на седле пускается вскачь, а остальные стараются догнать и отнять козла. Если кому-нибудь удалось схватить козла, например, за ногу, то он, стараясь перетянуть к себе на седло козла, отрывает ему ногу и продолжает скакать. Тогда башкиры разделяются на две партии: одна гонится за козлом, другая за ногой, и так продолжается до тех пор, пока козел буквально не будет разорван на клочки. Иногда, впрочем, если у башкира хорошая лошадь и остальные башкиры не могут его догнать, то козел поступает к первому и игра таким образом кончается сразу»<sup>1</sup>.

В данном описании есть противоречие между названием состязания («*кук буре*» – голубой или сивый волк) и его содержанием. Чтобы объяснить это, обратимся к некоторым аналогиям.

Подобные состязания, как часть свадебного ритуала, в прошлом были традиционными у казахов, киргизов, каракалпаков, узбеков, туркмен<sup>2</sup> и других народов Центральной и Средней Азии, южными пределами распространения которых по данным М.С. Андреева являлась долина Пандшир в Афганистане<sup>3</sup>

Правила этой обрядовой игры в основном сходные. Обычно у народов Средней Азии в состязаниях участвовали группы мужчин со стороны жениха и невесты. Победителем считался тот, кто смог вырваться с козлом вперед и, проскакав круг на коне, бросил козла к ногам аксакалов. Мясо этого козла и голова съедались всеми участниками свадьбы. За несоблюдение обычая козлодрания происходили ссоры между родственниками жениха и невесты<sup>4</sup>. В то же время в этой обрядовой игре у каждого народа наблюдались свои особенности. Так, в каракалпакском свадебном развлечении «*ылак*» («козленок») гости со стороны невесты в день свадьбы, прежде чем войти в дом, не слезая с коней, требовали от отца жениха козленка, что выполнялось. В 1961 г. этнограф Х.Е. Есбергенов на каракалпакской свадьбе наблюдал, как родственники жениха закололи козла, отрезали голову и ноги до колен, бросили тушу на пол, а затем началась борьба за обладание козлом<sup>5</sup>. В туркменском свадебном ритуале «*доок бори*» невеста садилась в свадебном наряде на коня, брала через седло овцу или козла и скакала, спасаясь от жениха и его товарищей, которые стремились догнать ее и вырвать добычу. В описанном обряде, по мнению С.П. Толстова, жених и его товарищи символизируют волка, невеста олицетворяет козла, тотема рода, а сама обрядовая игра относится к ритуалу борьбы мужского тотема – волка и женского тотема – козла<sup>6</sup>.

Однако такой вывод требует дополнительной аргументации, так как, во-первых, не все исследователи разделяют сегодня мнение о существовании полового тотемизма, во-вторых, в этих обрядовых играх происходит не только борьба за тушу козла. Не менее важную функциональную нагрузку несло совместное поедание мяса и головы козла всеми участниками свадьбы, за несоблюдение обычая, согласно каракалпакской версии эпоса «Алпамыс», виновных выселяли с родины<sup>7</sup>. Все это дает основание предположить, что в различных вариантах обрядового состязания *кук буре* // *кок бори* // *доок бори* // *кок пар* и

т.д., с одной стороны нашло отражение борьбы между различными тотемными группами (волка и козла) в начальный период перехода от эндогамии к экзогамии, завязывания половых отношений между членами разных тотемных групп, возникновения дуальной организации и формирования брачных союзов – мужчины одной тотемной группы не хотели уступить без борьбы девушек из своей группы (которые до возникновения экзогамии были их потенциальными женами) мужчинам другой тотемной группы. С другой стороны, в игре просмагриваются отголоски тотемического праздника волка, во время проведения которого обязательным элементом было приношение тотему-волку в жертву козла и причащение всеми участниками жертвенным мясом.

О существовании на ранних стадиях семейно-брачных отношений реальной или ритуальной борьбы между мужчинами и женщинами различных тотемных групп свидетельствуют многочисленные этнографические данные. В книге Ю.И. Семенова «Как возникло человечество» имеется подборка таких материалов<sup>8</sup>. Отдаленные отзвуки тех далеких эпох чувствуются в некоторых ритуалах свадебного обряда башкир. В первый приезд жениха в восточных районах Башкортостана, челябинском и курганском Зауралье девушки-подруги прятали от него невесту и вместе скрывались, им помогали подростки. После обнаружения девушек женами братьев и дядьев невесты между ними происходила потасовка, обычно шуточная, нередко переходящая в драматическую схватку. Девушкам помогали мальчики и подростки<sup>2</sup>. На севере Башкортостана в Татышлинском районе во время одного из первых визитов жениха братья невесты старались быстрее ввести его в дом, так как присутствующие сельчане могли толкнуть жениха, угостить пинком<sup>10</sup>.

Признаки, присущие обрядовой игре «Кук буре», характерны и для обряда встречи сватов. В Баймакском районе РБ во время свадьбы у родителей невесты навстречу гостям со стороны жениха выезжали верхом на лошадях юноши и молодые мужчины, намотав на руку лоскут красной ткани (обряд «кот алып каршы сыгыу»). Встретившись с первым гостем, всадники поворачивали обратно и скакали по направлению к деревне. Если гости на своих лошадях догоняли их, они получали лоскут ткани («кот»)<sup>11</sup>. В более древнем варианте обряда выезжавшие навстречу свадебному поезду родственники невесты старались сорвать с головы гостей шапки («бурек»); если это им удавалось, скакали с шапками по направлению к деревне<sup>12</sup>. Обычай срывания шапок с головы гостей и жениха повторялся и в конце свадьбы, во время проводов, если при выезде из двора отца невесты гости мало бросали в толпу монет и сладостей, то есть недостаточно оставляли «кот»<sup>13\*</sup>.

Если принять во внимание существование в литературе мнения о производности башкирских названий мужской шапки «бурек» и женского головного убора «беркәнсек» от слова «буре» («волк»)<sup>14</sup> и бытование в прошлом у чувашей специфического женского головного убора «кашкар саваре» («волчья пасть»)<sup>15</sup>, название древними персами туранцев песьими или волчьими головами<sup>16</sup>, ношение царем Иберии (Картли) Вахтангом I Горгасалом (V в.) золотого шлема в виде волчьей головы, а также гравировку процессии в волчьих масках на серебряном кубке из Триалети (Южная Грузия, сер. II тыс. до н.э.)<sup>17</sup> и обнаружение на наскальных рисунках III-II тыс. до н.э. в низовье р. Выг недалеко от г. Беломорск изображений людей с волчьими головами (масками)<sup>18</sup>, то все это вместе взятое дает достаточное основание для предположения, что, возможно, вышеуказанные башкирские и чувашский головные уборы генетически восходят к волчьим маскам, надеваемым на голову предками башкир и чувашей, как древние туранцы Прикаспийских степей, древние горцы Южной и Восточной Грузии или неолитические жители южного побережья Белого моря, выходцами из Волго-Окского междуречья<sup>19</sup>. При допуске такого предположения башкирский свадебный обряд «кот алып касыу» следует рассматривать, по всей вероятности, позднейшей трансформацией древнего обряд волкодрания: вполне допустимо, что первоначально участники таких обрядов боролись не за лоскут красной ткани или шапку гостей, а за волчью маску на их головах, еще раньше – за тотема-волка. Рудименты такой борьбы проявляются в казахской обрядовой игре «Кыз-беру» («Девушка-волчица»), в которой всадница, изображающая волчицу, стремилась оторваться от

преследовавших ее джигитов и в киргизском конном союязании «Кок берю тарт» («Драние сивого волка»), где объектом охоты был живой волк, пойманный и снова отпущенный в степь и преследуемый джигитами аула<sup>20</sup>. К ним примыкает и башкирская игра «Буре уйынь» («Волчья игра»). По сообщению ныне покойного информатора Ш.Ш. Габдиева из села II Иткулово Баймакского района (1904 г.р.), зимой парни села, собравшись в поле верхом на конях, гонялись за «волком», которого изображал один из участников игры, а другие становились «охотниками»<sup>21</sup>. Во всех вышеназванных обрядах, состязаниях и свадебных ритуалах отразилась социальная борьба эпохи возникновения дуальной организации и экзогамии<sup>22</sup>.

В игре «Кук буре» сцены борьбы срослись с тотемической обрядностью, в частности, с тотемическим праздником волка, пережитки которого прослеживаются в календарных праздниках чувашей, балкарцев, карачаевцев, гагаузов<sup>23</sup>, якутов<sup>24</sup>, хантов<sup>25</sup>, бурят<sup>26</sup>, камчадалов, коряков<sup>27</sup>, ительменов, чукчей, азиатских эскимосов<sup>28</sup>, североамериканских индейцев квакиютль, тлинкитов<sup>29</sup>, бирхоров (относятся к группе народов мунда северовосточной Индии)<sup>30</sup>, древних хеттов, византийцев, греков<sup>31</sup>, римлян<sup>32</sup>, осетин<sup>33</sup>, болгар<sup>34</sup>, сербов, хорватов<sup>35</sup>, поляков<sup>36</sup>, немцев Австрии и соседних областей Германии<sup>37</sup>, народов Дагестана<sup>38</sup>, грузин, сванов<sup>39</sup> и др.

Так, следы тотемического волчьего праздника обнаруживаются в умиловительных жертвоприношениях чувашей в честь волка, проводимых осенью (в Северной Чувашии – в марте). Участники обряда молились божеству Пихампару (белому волку) с просьбами защищать скот, сделать его упитанным и увеличить их поголовье. К обряду умиловления Пихампара специально пекли жертвенные лепешки – «юсманы» и варили кашу. По окончании моления на скотном дворе развешивали подарки – куски холста<sup>40</sup>.

В Чегемском ущелье балкарцы ежегодно в марте проводили праздник «Аштотурну байрамы» («Праздник Аш-Тотура») по случаю рождения божества, покровителя волков Аш-Тотура: все жители села собирались к восходу солнца у священного камня божества, где в честь Аш-Тотура приносили в жертву барана, проводили инициации молодых людей, исполняли песни-заклинания со словами:

«...Голову склоняем перед Тотуром,  
Тотур, помоги своему народу!...»<sup>41</sup>

Как отдаленные пережитки волчьих праздников необходимо воспринимать древнетюркский обычай ежегодного совершения в пещере жертвоприношения волку<sup>42</sup>, якутский обряд захоронения волка (по древнему способу захоронения человека), завернув его труп в сено и подвесив на дерево<sup>43</sup> и бурятскую пляску «Шоно надан» с имитацией повадок и движений волка<sup>44</sup>.

По сообщению В.Г. Богораз-Тана, на волчьих праздниках коряков и чукчей один из мужчин надевал на себя шкуру волка и совершал благодарственный обряд, сопровождаемый пением и пляской. Время от времени исполнитель был, подражая волку<sup>45</sup>. У бирхоров праздник, посвященный божеству волков («хиндара биру») сопровождался церемониями поклонения божеству волков, песнями и плясками, воспроизводящими повадки волка<sup>46\*</sup>.

Осколки волчьего праздника проявляются и у индоевропейских народов. В «царских» ритуалах хеттов (II тыс. до н.э.) устраивались «звериные пляски», в которых принимали участие «волчьи» (в числе прочих) люди<sup>47</sup>. У осетин праздник в честь покровителя волков Тутыра проходил на первой неделе Великого поста и продолжался три дня. В эти дни совершались моления и магические действия с целью избавления скота от пасти волка<sup>48</sup>.

У болгар время от Рождества до Крещения имело название «волчьи праздники»<sup>49</sup>. В Южной Болгарии на Новогодних праздниках принимали участие сурвакары, ряженые из неженатой молодежи. Они обходили дворы с благопожеланиями домочадцам. Последний из дней проведения цикла сурвакаров (7 января) был посвящен самому кровожадному и главному волку, предводителю волчьей стаи – Кучалану. В этот день «царь» колядников устраивал угощение своей дружине, куда ее члены являлись в зооморфных масках<sup>50</sup>.

Аналогичные новогодние игры устраивались в Византии, где до позднего времени в рождественский праздник воспроизводились пляски «готских» воинов в волчьих и медвежьих шкурах<sup>51</sup>. К этой же традиции относится сохраняющийся до настоящего времени в Сербии и Хорватии обряд хождения на Рождество групп юношей с чучелом волка, сопровождающийся пением ритуальных песен и получением подарков<sup>52</sup>.

Важные элементы вышеописанных ритуалов повторяются и в масленичной (кукерской) обрядности балканских народов. Так, болгары заранее добывали шкуры волков, из которых изготавливались маски и другие атрибуты ритуального костюма<sup>53</sup>. Волчьи атрибуты и символика (ношение шапок из волчьих шкур, представление ряженных волками) использовались в традиции масленичных ряжений греков и югославов<sup>54</sup>. В Польше бытовал обычай приглашать на ужин в рождественский сочельник волка, сопровождающийся приговором: «Приди, волк, и поешь хорошо раз в году, это мы тебе дарим...»<sup>55</sup>. У немцев Австрии и соседних областей Германии в день св. Мартина (11 ноября) совершался обряд «спустить волка» с обходом молодежью селения, одариванием домочадцами их продуктами, борьбой между двумя группами молодежи, одна из которых была в масках и называлась «настоящими волками»<sup>56</sup>.

Среди иберо-кавказских народов рудименты волчьего праздника обнаруживаются прежде всего у различных этнографических групп дагестанцев. В цезских селениях Дагестана участники праздника, посвященного осеменению овец (октябрь), называли себя «боци» («волки»). Они, идя по улицам селения, выли по-волчьи. Заходя в каждый дом, они исполняли обрядовые песни, желали хозяевам хорошего приплода овец, девушкам – скорейшего выхода замуж, а молодой семье – детей. Домочадцы одаривали обходчиков продуктами. После завершения обхода молодые люди собирались у одного из товарищей и совершали совместную трапезу<sup>57</sup>. А в цезском селении Шаитли на празднике игби (сбор ритуальных кольцообразных хлебов), проводимого 5 февраля, боци надевали на себя вывернутые наружу шубы и высокие конусообразные маски. При обходе селения они проявляли «агрессивность» к женщинам. Театрализованное представление завершалось «убиением» центрального персонажа Квидили – существа большого роста, с большой головой и такой же пастью<sup>58</sup>, в чем можно усматривать жертвоприношения божееству-волку. У жителей западных районов Дагестана охотник, убивший волка, в сопровождении молодежи обходил селение, и сельчане одаривали его различными продуктами, после чего организовывались скачки и разнообразные спортивные состязания, а по их завершении – угощения и развлечения<sup>59</sup>. У народов Центрального и Южного Дагестана в дни встречи весны (21-22 марта) группы замаскированной молодежи, представлявшие волками («баца»), обходили селение, гонялись за женщинами и детьми, осыпали их сажей и мукой, хлестали плетками. В свою очередь, наиболее смелые из женщин пытались сдернуть с ряженных маски, в результате чего между ними завязывалась борьба<sup>60</sup>. У грузин существовали календарные праздники мгелт укми, у сванов – тхероб, когда совершались магические ритуалы, произносились заклинания и молитвы, преподносились волкам обрядовые хлебцы, а у сванов так называемая «волчья порция»<sup>61</sup>. В Сванетии редкие случаи ненамеренного убийства волка сопровождались праздничной процессией мужчин, называемой Шашан-гело («волчий»). Во главе процессии шел убийца волка, который нес длинный шест с укрепленной на конце шкурой убитого зверя. Процессия с пением обходила село, останавливаясь у каждого дома. Обитатели домов выносили порох и пули, передавали их предводителю процессии<sup>62</sup>.

Большой интерес в плане раскрытия истоков башкирской обрядовой игры «Күк буре» вызывает праздник луперкалий у древних римлян. Он проводился ежегодно 15 февраля в гроте Луперкал у северо-западного склона Палантинского холма под руководством двенадцати жрецов-луперков, которые приносили в жертву богу полей, лесов, пастбищ и животных Фавну собаку и козла. После этого они, обнаженные, с козьей шкурой на бедрах обегали Палантинский холм, ударяя встречных женщин ремнями («феврва» – вырезанными из кожи жертвенного козла). Эти удары должны были дать женщинам

многочисленное потомство<sup>63</sup>.

В луперкалии древних римлян, как и в «Күк бүре» у тюркских народов Южного Урала, Казахстана, Средней и Центральной Азии, проявляется несоответствие между названием обряда (луперкалий происходит от латинского слова «лупус» - волк) и его содержанием – главные события разворачиваются вокруг козла. В обеих церемониях жертвенным животным является козел. В луперкалии жрецы обегали Палантинский холм, а в «Күк бүре» победитель совершал круг на коне. И в луперкалии и в «Күк бүре» выполнялся обряд размножения тотемного животного – козла: у древних римлян ударом женщин ремнями из козлиной шкуры, у башкир – разрыванием козлиной туши в клочья, а у тюркских народов – совместным поеданием мяса жертвенного козла. Эти магические действия полностью совпадают с интичиумой, аналогичным обрядом австралийских аборигенов (за исключением только одного момента: у австралийцев руководитель церемонии ударял по животу не женщин, а мужчин)<sup>64</sup>.

В то же время в луперкалии, в отличие от «Күк бүре», ощущается причастность волка к происходящим событиям: праздник проводился в Луперкале – Волчьей пещере, обслуживался луперками – жрецами-«волками», в жертву приносили не только козла, но и собаку, то есть одомашненных волков. Все это позволяет Е.М. Штаерману предполагать, что луперкалий первоначально был связан с культом волка, выступавшего как бог Луперк («Волк»), затем слившегося с Фавном<sup>65</sup> и ставшего его прозвищем<sup>66</sup>.

Такой же вывод можно сделать и в отношении обрядовой игры «Күк бүре». Видимо, некогда она была посвящена тотему - волку, но позже, в условиях юга Средней Азии и Иранского нагорья, где с древнейших времен господствовал культ козла<sup>67</sup>, он отступил на второй план, уступая место тотему-козлу. Древний смысл обряда сохранился только в названии обряда – «Күк бүре».

#### Литература

<sup>1</sup> Назаров П.С. Предварительный отчет о поездке в Башкирию // Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Дневник антропологического отдела. 1890. Вып. 2. С. 35.

<sup>2</sup> Васильева Г.П. О некоторых общих элементах в культуре туркмен и башкир в связи с их этногенезом // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4. С. 203; Липец Р.С. Лицо волка благословенно... (стадиальные изменения образа волка в тюрко-монгольском эпосе и генеалогических сказаниях) // Советская этнография. 1981. № 1. С. 132.

<sup>3</sup> Андреев М.С. По этнологии Афганистана. Ташкент, 1927. С. 47.

<sup>4</sup> Есбергенов Х.Е. О близости пережитков доисламских верований в обычаях каракалпаков и башкир // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4. С. 235.

<sup>5</sup> Там же. С. 235.

<sup>6</sup> Толстов С.П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9-10. С. 14-15.

<sup>7</sup> Есбергенов Х.Е. Указ. соч. С. 235.

<sup>8</sup> Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966. С. 490-495.

<sup>9</sup> Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир. XIX-XX вв. М., 1991. С. 32, 33.

<sup>10</sup> Там же. С. 36.

<sup>11</sup> Илимбетов Ф.Ф. Культ волка у башкир (к этимологизации этнонима «башкорт») // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4. С. 226.

<sup>12</sup> Баишев М. Деревня Зианчурина Орского уезда Оренбургской губернии // Известия Оренбургского отделения Императорского Русского географического общества. 1895. Вып. 7. С. 23.

<sup>13</sup> Башкорт халык ижады. Йола фольклоры. Өфө, 1995. Т. 1. С. 399, 412.

\* Раскрыть суть вышеописанного элемента башкирской свадебной обрядности помогает подобный же ритуал у южных алтайцев, где две группы всадников – представители сторон невесты и жениха «боролись» за блюдо с мясом – «тепши». Если представителям невесты удавалось завладеть тепши, тогда сторона жениха должна была выкупить у них это блюдо, так как оно олицетворяло счастье новобрачных [Игнатъева О.П. Конь и конское снаряжение в обрядах жизненного цикла южных алтайцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера.

Материалы Шестых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 27-29 октября 2004 г. СПб., 2005. С. 252]. Точно так же и в башкирском ритуале лоскут красной ткани «кот» или шапки с головы гостей были символами счастья и благополучия молодых.

<sup>14</sup> Солтанов Й. Шота Ырыстаулы – грузиндың бөйөк шағиры // Башкортостан, 23-24-сентябрь. 2001. № 13, 14.

<sup>15</sup> Каховский В.Ф. О чувашско-башкирских этнокультурных связях // Вопросы этнической истории Южного Урала. Уфа, 1982. С. 52-53.

<sup>16</sup> Мифы и легенды народов мира. Сост. Н.В. Будур, И.А. Панкеев. М., 2000. Т. 3. С. 410.

<sup>17</sup> Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996. С.154-155, 163.

<sup>18</sup> Всемирная история. Каменный век. Минск, Москва, 2000. Т. 1. С. 519.

<sup>19</sup> Там же. С. 517.

<sup>20</sup> Липец Р.С. Лицо волка благословенно... (стадиальные изменения образа волка в тюрко-монгольском эпосе и генеалогических сказаниях) // Советская этнография. 1981. № 1. С. 132.

<sup>21</sup> Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1966 г. С. 73.

<sup>22</sup> Илимбетова А.Ф. Культ волка у башкир // Бельские просторы. 1999. № 8. С. 176.

<sup>23</sup> Денисов П.В. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары, 1969. С. 103-106; Карпов Ю.Ю. Указ. соч. С. 164.

<sup>24</sup> Зеленин Д.К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1. Запреты на охоте и иных промыслах // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Т. 8. С. 46.

<sup>25</sup> Семенов Ю.И. Указ. соч. С. 422.

<sup>26</sup> Липец Р.С. Указ. соч. С. 132.

<sup>27</sup> Петров А.А. Табу и эвфемизмы тунгусов (Опыт составления этнолингвистического словаря) // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12-14 октября 1998 г. СПб., 2000. С. 331.

<sup>28</sup> Семенов Ю.И. Указ. соч. С. 421.

<sup>29</sup> Там же. С. 343.

<sup>30</sup> Седловская А.Н. Праздники народов мунда // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии. М., 1986. С. 175.

<sup>31</sup> Карпов Ю.Ю. Указ. соч. С. 188, 205, 279.

<sup>32</sup> Мифологический словарь. М., 1991. С. 569.

<sup>33</sup> Карпов Ю.Ю. Указ. соч. С. 156-157.

<sup>34</sup> Карпов Ю.Ю. Указ. соч. С. 184-185, 187, 200, 203; Петров А.А. Указ. соч. С. 331.

<sup>35</sup> Карпов Ю.Ю. Указ. соч. С. 188.

<sup>36</sup> Там же. С. 188.

<sup>37</sup> Там же. С. 186.

<sup>38</sup> Там же. С. 149, 162, 168-170, 173.

<sup>39</sup> Там же. С. 160.

<sup>40</sup> Денисов П.В. Указ. соч. 1969. С.105-106.

<sup>41</sup> Малкондуев Х.Х. Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев (Жанровые и художественно-поэтические традиции). Нальчик, 1996. С. 70, 76.

<sup>42</sup> Липец Р.С. Указ. соч. С. 131.

<sup>43</sup> Зеленин Д.К. Указ. соч. С. 46.

<sup>44</sup> Липец Р.С. Указ. соч. С. 132.

<sup>45</sup> Семенов Ю.И. Указ. соч. С. 432.

<sup>46</sup> Седловская А.Н. Указ. соч. С. 175.

\* Весьма вероятно и истоки любви башкир к протяжным мелодиям («озон кей»), как и у телеутов Алтая [Хамидуллин С. Племена Кай и унгут: история расселения // Ватандаш. 1999. № 6. С. 21], лежат в том, что их предки на волчьих праздниках пели песни, подражая вою волка.

<sup>44</sup> Карпов Ю.Ю. Указ. соч. С. 279.

<sup>45</sup> Там же. С. 156-157.

<sup>46</sup> Петров А.А. Указ. соч. С. 331.

<sup>47</sup> Карпов Ю.Ю. Указ. соч. С. 184-185, 187.

<sup>48</sup> Там же. С. 188.

<sup>49</sup> Там же. С.188.

<sup>50</sup> Там же. С. 203.

<sup>51</sup> Там же. С. 205.

<sup>52</sup> Там же. С. 188.

<sup>53</sup> Там же. С. 186.

<sup>54</sup> Там же. С. 169-170.

<sup>55</sup> Там же. С. 149.

<sup>56</sup> Там же. С. 162.

<sup>57</sup> Там же. С. 173.

<sup>58</sup> Там же. С. 160.

<sup>59</sup> Там же. С. 161.

<sup>60</sup> Мифологический словарь... С. 568; Мифы и легенды народов мира. Сост. Н.В. Будур, И.А. Панкеев. М., 2000. Т. 1. С.118.

<sup>61</sup> Семенов Ю.И. Указ. соч. С. 342.

<sup>62</sup> Мифологический словарь.... С. 568.

<sup>63</sup> Ботвинник М.Н., Коган Б.М., Рабинович М.Б. Мифологический словарь. М., 1985. С. 83.

<sup>64</sup> Массон В.М. Энеолит Средней Азии // Археология СССР. Энеолит СССР. М., 1982. С. 22, 24, 42 и т.д.

**УДК: 392.81(571.1)**

**С.Р. Курманова**  
(г.Омск, Российская Федерация)

## **ПИЩА В ЗИМНЕ-ВЕСЕННЕЙ ОБРЯДНОСТИ НЕМЦЕВ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ**

К числу наиболее актуальных проблем, разрабатываемых этнографической наукой, следует отнести изучение пищи – важнейшей составной части системы жизнеобеспечения этноса. Этнографическое изучение пищи предполагает рассмотрение традиций питания как явления бытовой культуры, имеющего отношение не только к материальной, но и к духовной сфере, поскольку пища и трапеза часто выступают важными компонентами народных праздников и обрядов.

Целью нашего исследования является характеристика пищи, задействованной в зимних и весенних праздниках и обрядах сибирских немцев. Источниковую базу данной работы составили материалы этнографических экспедиций Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского, собранные в Любинском районе Омской области в 1995 г., Немецком национальном и Кулундинском районах Алтайского края в 1997 г., Азовском Немецком национальном районе Омской области в 1998, 2004 гг., Шербакульском и Любинском районах Омской области в 2007 г.

Пища является необходимым элементом обрядов и праздников зимне-весеннего цикла. И в Сибири, как и во всем мире, немцы выделяют Рождество как главный праздник годового цикла. У всех немцев Рождество - было семейный праздник. Семейный характер Рождества проявляется, прежде всего, в рождественском ужине – так называемом «Святом ужине» (heiliger Abend, Christabend), который начинается примерно в 6–7 часов вечера после завершения домашних работ. За общей трапезой собирается вся семья. Если кто-то из членов семьи в отъезде, то обязательно должен вернуться к этому дню домой. Отсутствие кого-либо из родственников за праздничным столом считалось плохой приметой. Ужин проходил в узком семейном кругу, посторонних в гости не приглашали<sup>1</sup>. Всегда считалось, что приход в этот момент чужого человека угрожает семье несчастьями в наступавшем году. Исключением из этого правила были бедные люди, нищие – им давали обрядовую еду. В основе этого обычая лежит представление об убогих людях как близких к божеству или к умершим<sup>2</sup>.

После того, как вся семья усаживалась за стол, зажигали свечи. Их количество не было строго определенным, а зависело от достатка семьи. Хозяин или хозяйка дома читали отрывок из Евангелия и после этого приглашали начать праздничную трапезу<sup>3</sup>. Набор

рождественских блюд носил традиционный характер. Значение придавалось количеству блюд: протестанты считали, что их должно быть 7 или 9, католики – 5, 7 или 9<sup>4</sup>. Кроме того, большое значение имел и порядок потребления праздничных блюд (Speisefolge). В первую очередь подавали супы: Rindfleischsuppe или Huhnersuppe mit Nudel. Это супы с лапшой домашнего приготовления на говяжьем или курином бульоне. Затем подавалось Schweinebraten – жаркое из свинины или тушеная капуста со свининой. Блюда из свинины, приготовленные к Рождеству, должны были способствовать магическим образом плодородию, хорошему приплоду скота, так как из всех животных именно свинья является наиболее плодovитой.

Кроме того, блюда из свинины отвечают более общей идее достижения счастья и благополучия. У немцев даже есть пословица: «Schwein haben», что переводится как «иметь свинью», а означает «иметь счастье». Поэтому подавали и другие блюда из свинины и свиные колбасы. К Рождеству специально откармливали гуся, подавали его фаршированным яблоками или капустой. Капусте (Sauerkohl, Sauerkraut) же немцы приписывали целебные свойства и обязательно ставили ее на стол. По поверьям, тот, кто ест кислую капусту в Рождество, весь год будет здоровым. Обязательными и любимыми, прежде всего детьми, были традиционные сладости: Su speisen – мед, Honig – мак, Nussen – орехи. Их подавали с компотом из засахаренных фруктов. Кроме того, готовили сладкий суп из молока и сухофруктов.

Яков Дитц, описывая традиции и обряды поволжских немцев, отмечал: «На Рождество в первый день мяса не едят по странному поверью, что иначе волки порвут скотину, и едят только сладкий суп; на второй день – жареная курица»<sup>5</sup>. Такое же поверье существует у немцев с. Александровка Азовского Немецкого национального района Омской области<sup>6</sup>.

Также к рождественскому празднику хозяйки пекли различные изделия из теста. Прежде всего, это были Rivelkuche или Streuselkuche – насыпной пирог, Kasekuche – пирог с сыром, Zucherkuchen – сладкие пироги, Brezel – крендели, Tweeback или Zwiback – двойные булочки, Schnetke – фигурные пряники, Portzel – рождественские пончики. Наличие на столе пахты должно было отводить в новом году головную боль, свекла означала здоровый румянец, сельдерей – просьбу о плодородии в новом году. Под тарелку обязательно клали монету, чтобы в доме весь текущий год был достаток. В Сибири обязательным блюдом, которое немцы готовят к Рождеству, становится холодец. Раньше распространенным рождественским блюдом была тыква, которую готовили утром 24 декабря. Сначала ее разрезали на кусочки, тушили до готовности, затем добавляли сахар, корицу и выкладывали на блюдо<sup>7</sup>. Перед едой взрослым членам семьи разрешалось выпить по рюмке водки. Но пили мало, «наперстками», и бутылки хватало обычно на два дня. Во время рождественской трапезы пили вино собственного изготовления<sup>8</sup>.

Особое значение придавали в рождественский ужин хлебу. Хлеб для рождественской трапезы рано утром 24 декабря пекла из лучшей белой муки старшая женщина в семье. С него и начинали ужин<sup>9</sup>. Хлеб выпекали в немецкой печи. В прежние времена, когда не было дрожжей, немцы готовили их в домашних условиях. Для этих целей они специально выращивали хмель на своих огородах. Для изготовления дрожжей собирали шишки хмеля, которые варили в большом котле. На полях собирали так называемые «дрожжевые цветы» - Heifebleme (тысячелистник), которые придавали дрожжам ароматный запах.

Такие дрожжи, по мнению Фишер Каролины Александровны, жительницы с. Новоскатовка Шербакульского района Омской области, «намного полезнее современных, так как они не только придают хлебу приятный вкус и ароматный запах, но и улучшают работу желудка». Кроме того, хлеб, испеченный на таких дрожжах, долго не плесневеет и не крошится. Помимо тысячелистника, в дрожжи добавляли отруби. Полученную массу отжимали, разрезали на небольшие куски, выкладывали на сито и оставляли на чердаке сушиться. Нужно было постоянно следить за дрожжами, переворачивать их, чтобы не образовалась плесень. При необходимости готовые дрожжи клали в теплую воду,

процеживали так, чтобы не попадали отруби. Полученный сок разбавляли горячей водой и оставляли на ночь. Утром замешивали тесто и оставляли на 1,5 – 2 часа<sup>10</sup>.

Жительница с. Замелетеновка Любинского района Омской области Вяткина Нина Ивановна сообщила, что для изготовления домашних дрожжей использовали, помимо шишек хмеля, тертую сахарную свеклу и муку. Полученные дрожжи хранили в сыром виде в холодном месте. В тесто добавляли перекрученный через мясорубку картофель, для того чтобы хлеб не твердел. Некоторые немки добавляли в тесто водку, для того чтобы оно быстрее поднялось<sup>11</sup>. Тесто замешивали в деревянных корытах. Хлеб пекли в кексовницах, формах, на металлических листах (Pleger), сковородках. Хлеб ставили в немецкую печь с помощью специальной лопаты – Schieb. В печь были встроены котлы, в которых грели воду. Такая конструкция дольше сохраняла тепло. В настоящее время хлеб в основном выпекается в газовых духовках, но в сельской местности еще функционируют немецкие печи.

Таким образом, немцы придавали большое значение выпечке рождественского хлеба, так как он имел и символическое значение. Куски этого хлеба, посыпанные солью, в рождественскую ночь давали скоту. Немцы считали, что это должно отвести от домашних животных болезни и обеспечить хороший приплод скота. При всем многообразии действий с обрядовым хлебом, смысл чаще всего один: с его помощью старались увеличить плодородие, изобилие и достаток<sup>12</sup>.

Накануне, вечером 24 декабря, все жители шли в церковь на праздничную литургию. Ужинали после посещения церкви не очень плотно. Многие готовили блюдо, которое особенно нравилось детям – нуклиз. Хлеб резали небольшими кубиками, толкли мак с сахаром, все перемешивали, а затем заливали кипяченым молоком, которое до прихода из церкви стояло в печке<sup>13</sup>.

На праздничном рождественском ужине немцы употребляли много булочных изделий, среди которых особое значение имеет фигурное печенье. В разных областях Германии пекли изделия различной формы: так, в Оснабрюке - в форме зайца, символа плодородия, и коня; в Тюрингии – в виде женщины с колесом; в других местах – в форме кольца, звезды, колес, оленя, плетенки. Часть этих печеных изделий дарили, часть съедали сами, часть давали скоту<sup>14</sup>.

В Сибири фигурные пряники (Schnetke) или печенье пекли в форме зверей (лошади, зайца), птиц, геометрических фигур, звезды, полумесяца, сердца, куклы и др. Католики с. Замелетеновка Любинского района Омской области называли такое печенье Niklus. Печенье делали из сдобного теста. Иногда в него добавляли домашний крахмал. Его получали путем переработки картофеля, для этого клубни тщательно мыли и измельчали на терке. Полученную массу несколько раз промывали холодной водой, отбеливали. Затем крахмал сушили дома на деревянных досках. Хранили в стеклянных баночках. Печенье вырезали с помощью специальных жестяных формочек домашнего производства. Часто печенье красили розовой глазурью, а сверху красной глазурью выводили узоры<sup>15</sup>.

В с. Редкая Дубрава Немецкого национального района Алтайского края праздничное печенье подкрашивали чернилами. Чтобы пряники были румяными, их смазывали сладким чаем либо яичным желтком. Такое печенье развешивали на елке и дарили детям. Раньше, когда не было формочек, пряники имели округлую форму. Некоторые хозяйки добавляли в печенье сироп. Сироп использовали вместо сахара в 50-е гг. прошлого века. Глубокой осенью в больших котлах с утра до вечера варили сахарную свеклу. За полчаса до готовности добавляли морковь, режу – тыкву. При помощи деревянного пресса выжимали сок, который вытекал в специальную емкость. Сироп имел темно-коричневый цвет. Для варки сиропа делали специальные печи на улице. Получали до четырех ведер жидкости. Сироп также использовали при выпечке булочек, его добавляли в тесто. Хранили во флягах, в ведрах в погребе<sup>16</sup>.

Кроме блюд немецкой кухни, готовили блюда других национальных кухонь, такие как пельмени, манты, плов, шашлык, бешбармак. Немцы часто готовят не только на

Рождество, но и на другие праздники татарский национальный торт чак-чак («сладкая горка»). Немцы, живущие в приграничных с Казахстаном районах, готовят бешбармак. Жители с. Новоскатовка готовят его из говядины, мяса птицы. Свинину вообще не используют для этих целей. Баранину, конину едят редко<sup>17</sup>

После рождественского ужина вся семья собиралась у елки и пела «Stille Nacht, Heilige Nacht». («Тихая ночь, святая ночь») - песню, которую в Рождество поют немцы во всех странах мира.

Новый год, по представлениям немцев Сибири, являлся менее значительным праздником по сравнению с Рождеством. Новогодний ужин во многом напоминал рождественский. На стол ставили все, что производилось в домашнем хозяйстве. Яков Дитц писал, что у поволжских немцев «на Новый год жарится колбаса и сало, которые служат закуской при обильной в этот день выпивке. Колбасу вообще едят в колониях зимой, и ее хватает на четверть года, почему период этот вульгарно называют Wurstviertel<sup>18</sup>». Ужин 31 декабря должен был быть обильным и сытным, чтобы наступающий год был урожайным и в нем хорошо жилось.

К столу подавали множество блюд из свинины: жаркое, свиные колбасы, свинину тушеную с капустой. Блюда из свинины, приготовленные к Рождеству и Новому году, должны были способствовать магическим образом плодородию, хорошему приплоду скота, так как из всех животных именно свинья является наиболее плодovитой. Кроме того, блюда из свинины отвечают более общей идее достижения счастья и благополучия<sup>19</sup>. Выходцы из Молдавии готовят голубцы, которые позаимствовали у украинцев<sup>20</sup>.

Как и к рождественскому столу, пекли много изделий из теста: всевозможные кuche, крендели, пряники, новогодние пончики (Neujahrspörtzel), фигурное печенье и т.д. Не обходилось в новогодний ужин и без водки, хотя также пили мало. Особенностью по сравнению с рождественским ужином было отсутствие 31 декабря регламентации в количестве блюд и порядке их подачи на стол. При подготовке ужина рассчитывали не только на членов семьи, но и на многочисленных гостей, которые могли прийти в новогоднюю ночь<sup>21</sup>.

Первым весенним праздником является Масленица (Fastnacht). В переводе с немецкого «Fastnacht» буквально означает «постная ночь», то есть ночь перед постом. Масленица у немцев Сибири обычно праздновалась три дня: воскресенье, понедельник и вторник, которые предшествовали 40-дневному предпасхальному посту. Яков Дитц писал, что «поволжские немцы празднуют Масленицу лишь один день: во вторник первой недели Великого поста. С утра пекут массу хвороста, который едят в обед со сладким фруктовым сиропом, в 4 часа пополудни – с кофе и вечером – с колбасой и ветчиной. Пасха у колонистов также не отличается торжественностью как у русских. Для детей существует традиционный заяц, который несет в ночь на Пасху детишкам крашеные яйца и игрушки в выставленные ими с вечера корзиночки. Куличей и пасх у колонистов не бывает; на Пасху подается обычная праздничная пища»<sup>22</sup>.

В Сибири на Масленицу еде уделяли большое внимание. Изобилие съестного объясняется тем, что это были последние дни перед Великим постом. Хотя лютеране не соблюдали в предпасхальное время характерных для католиков строгих пищевых ограничений, у них также сохранялась традиция приготовления к Масленице большого количества пищи, имеющая глубокие корни<sup>23</sup>

Как и в рождественско-новогодний цикл, к Масленице готовили блюда из свинины, которые считались главным праздничным блюдом. Кроме того, готовили много мучных изделий. Наряду с широко распространенными насыпными пирогами Kuchen, к Масленице пекли пончики (Pfannkuchen), оладьи (Krappel), блины (Plisen). Блины часто фаршировали мясом. Они были самой популярной едой на Масленицу. Главным требованием к еде на Масленицу было большое ее количество и жирность. Чем больше блюд и чем они жирнее, тем лучше Масленица, считали немцы<sup>24</sup>

Самым распространенным праздником у немцев Сибири является Пасха (Ostern), ее

празднует подавляющее большинство населения. Символами немецкой Пасхи являются яйцо и заяц. Пасхальное яйцо (Osterei) в христианском смысле – символ Воскресения, скорлупа означает могилу, из которой выходит живое существо; по старинному народному обычаю яйцо – символ плодородия и вечного возвращения жизни. В Германии яйца стали освящать примерно с IV века, и уже тогда их красили в разные цвета. Красные яйца были самыми популярными – как цвет жизни, цвет солнца, цвет крови, что пролил за нас Христос, но затем яйца уже золотили, серебрили, усеивали красивыми пятнышками, на них делали фигурки<sup>25</sup>.

Немцы Сибири красили яйца в Страстную пятницу. Предпочтение при крашении отдавалось красному цвету, однако красили и в другие цвета. Для окрашивания яиц использовали отвар свеклы, луковую шелуху (Eierschale), сено, шерсть, а также собирали траву чабрец, которая растет в березовых лесах. Ее так и называли «Eierkraut» – «яичная трава». От нее яйца получались зелено-коричневого цвета<sup>26</sup>. В настоящее время в основном используют искусственные красители.

Яйца были непременной едой на пасхальный завтрак, который был обильным и сытным. Пасхальный обед, как и в любой праздничный день, отличался обилием блюд. Начинали семейную трапезу с того, что хозяин разрезал яйцо на столько частей, сколько членов было в семье, и каждый должен съесть свой кусок. Это должно было способствовать семейному благополучию. Яйца дарили родственникам, друзьям, соседям, знакомым в знак уважения.

На первое подавали куриный суп с лапшой (Nudelsuppe). Лапшу к праздничному обеду начинали готовить заранее. С вечера приготавливали тесто, а рано утром раскатывали его на тонкие листы. Для просушки их раскладывали на кроватях. Резка лапши начиналась еще до окончания проповеди и продолжалась около часа. В суп лапша закладывалась только после звона колоколов церкви к «Отче наш». Лапша иногда подавалась как молочный суп или как вареная с топленным маслом, в котором на сковороде поджаривались маленькие кусочки калача, величиной не более ореха<sup>27</sup>.

Основным блюдом пасхальных дней являлась свинина либо говядина, а также пироги. Кроме того, любимым блюдом на Пасху была жареная курица с картофельным пюре. Также на пасхальном столе обязательно были сыр, масло. Пекли к Пасхе и фигурное печенье в форме барашка, зайца, лошади, белки и других животных. Ели на обед и булочки – пасхи<sup>28</sup>. Последняя неделя перед Пасхой именовалась Страстной неделей. Четверг на этой неделе назывался Grundonnerstag – зеленый четверг. В этот старались подать к столу первую свежую зелень, чтобы разнообразить трапезу. Однако в сибирских условиях зелени в это время было еще мало, и хозяйки обычно готовили самое простое блюдо – зеленые щи с крапивой<sup>29</sup>.

Другой символ немецкой Пасхи – заяц (Osterhase) – также позаимствован из древнегерманских культов. С XVI века именно он, по поверьям, несет праздничные яйца (считается, что их не могут нести обычные куры), хотя раньше в Голштейне и Саксонии это была курица, в Эльзасе – аист, в Гессене – лиса, в Швейцарии – кукушка. Заяц, в конце концов, победил, так как среди всех зверей лугов и лесов он самый плодовитый<sup>30</sup>.

В европейской части России немецкие дети всю Страстную субботу были заняты тем, что мастерили «гнезда» для Пасхального зайца: во дворе вырывалась ямка величиной с тарелку, ее выстилали травой, а к гнезду должна была вести тропинка, которая также посыпалась мягкой травой – чтобы Пасхальный Заяц не поранился. Воскресным утром на Пасху, едва вставало солнце, мать будила детей радостными возгласами: «Дети, вставайте, Пасхальный Заяц уже побывал у нас!». Дети вскакивали с кроватей, босиком спешили к своему гнезду и обнаруживали, что Пасхальный Заяц действительно приходил: разноцветные яйца, кусочки сахара, печенье – все это было в гнездышке, и даже на тропинке, ведущей к гнезду, лежали потерянные зайцем сладости<sup>31</sup>...

Среди сибирских немцев сохранилось поверье о Пасхальном Зайце. Утром в пасхальный день дети в немецких семьях искали яйца и сладости, которые принес им

ночью Пасхальный Заяц. Крашенные яйца прихожане дарили друг другу на Пасху, яйцами играли, каждый ребенок пытался выиграть как можно больше яиц. На Пасху дети делали горки из песка и катали с них яйца, тот, кто выигрывал, получал приз. Накануне Пасхи дети и взрослые мастерили гнезда, куда, согласно легенде, Пасхальный Заяц складывал яйца и подарки для детей. Такие гнезда делали из пророщенного зерна. Для этого недели за две до Пасхи в специальных корзиночках («Osterkerb»), ящичках высевали и проращивали зерна овса или пшеницы. В эту корзинку с зеленью выкладывались крашенные яйца, конфеты, печенье и др. сладости. Кто не высевал зерна пшеницы, делали гнезда из шапки или выкапывали ямку во дворе или в саду, устилая сеном и мхом. Немцы верили, что крашенные яйца (geforbene Eier) в сочетании со свежей зеленью должны способствовать хорошему урожаю<sup>32</sup>.

Таким образом, к праздникам готовили обильную и лучшую пищу.

Традиционными рождественскими блюдами были жаркое со свининой или тушеная капуста со свининой, всевозможные пироги (Kuchen), фигурное печенье, пончики. Необходимым условием благополучного года считалось присутствие всех членов семьи за праздничным столом, чужих предпочитали не приглашать. Отсутствие кого-либо из родственников считалось для него плохой приметой. Ограниченное количество участников трапезы связано с верой в переломный момент года. На новогоднем столе были те же блюда, что и на рождественском. На Масленицу готовили жирную пищу. Самой популярной едой были блины. Также готовили блюда из свинины.

Пища выполняла не только важную биологическую функцию поддержания жизнедеятельности человека, но и являлась составной частью многочисленных магических приемов, также направленных на обеспечение плодородия земли и скота, достатка и благополучия в семье. Символизм наиболее ясно выступает во время трапез переходного времени года – 25 декабря (Рождество), 1 января (Новый год), 1 марта, поскольку происходящее на рубеже года должно влиять на весь год.

#### Литература

Архив Музея археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского. - Ф. I. - 1997. - Д. 179 - 1. - Л. 23.

<sup>2</sup> Там же. - 1995. - Д. 179 - 5. - Л. 21

<sup>3</sup> Там же. - 1998. - Д. 147 - 1. - Л. 7.

<sup>4</sup> Там же. - Л. 8 - 12.

<sup>5</sup> Дитц Я. История поволжских немцев-колонистов. - М.: Готика, 1997. - С. 392.

<sup>6</sup> Архив Музея археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского. - Ф. I. - 1998. - Д. 147 - 1. - Л. 21.

<sup>7</sup> Там же. - 2007. - Д. 189 - 1. - Л. 62.

<sup>8</sup> Там же. - Л. 12 - 15.

<sup>9</sup> Там же. - 1995. - Д. 179 - 5. - Л. 21.

<sup>10</sup> Там же. - 2007. - Д. 189 - 1. - Л. 72.

<sup>11</sup> Там же. - Л. 61.

<sup>11</sup> Листова Н.М. Пища в обрядах и обычаях // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. - М., 1983. - С. 167 - 168.

<sup>12</sup> Чернышева В.Г. Традиции и обряды немецкого населения Минусинского края // Немцы в Сибири: история, язык, культура: Тезисы международной научной конференции. г. Красноярск, 13 - 16 октября 2004 г. - Красноярск, 2004. - С. 113.

<sup>13</sup> Шишкина - Фишер Е.М. Немецкие народные календарные обряды, обычаи, танцы и песни. Практическое пособие для российских немцев. М.: Готика, 1997. - С. 47.

<sup>14</sup> Архив Музея археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского. - Ф. I. - 1998. - Д. 147 - 1. - Л. 10.

<sup>15</sup> Там же. - 1997. - Д. 179 - 1. - Л. 26.

<sup>16</sup> Там же. - 2007. - Д. 189 - 1. - Л. 57.

<sup>17</sup> Дитц Я. Указ. соч. - С. 392.

<sup>18</sup> Филимонова Т. Д. Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы.

Зимние праздники. – М., 1973. – С.151.

<sup>19</sup> Архив Музея археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского. – Ф. I. – 1998. – Д. 147 – 1. – Л. 8.

<sup>20</sup> Там же. – 1995. – Д. 179 – 5. – Л. 16.

<sup>21</sup> Дитц Я. Указ. соч. – С. 394.

<sup>22</sup> Архив Музея археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского. – Ф. I. – 1995. – Д. 179 – 5. – Л. 7, 12.

<sup>23</sup> Там же. – 1994. – Д. 172 – 1. – Л. 23.

<sup>24</sup> Шишкина – Фишер Е.М. Указ. соч. – С. 108.

<sup>25</sup> Архив Музея археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского. – Ф. I. – 1994. – Д. 172 – 1. – Л. 5.

<sup>26</sup> Ерина Е.М. Страстная неделя и Пасха в обычаях поволжских немцев // Российские немцы. Проблемы истории, языка и современного положения: Материалы Международной научной конференции. М., 1996. – С. 356 – 366.

<sup>27</sup> Архив Музея археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского. – Ф. I. – 1995. – Д. 179 – 5. – Л. 9.

<sup>28</sup> Там же. – 1990. – Д. 173 – 1. – Л. 11.

<sup>29</sup> Шишкина – Фишер Е.М. Указ. соч. – С. 111.

<sup>30</sup> Там же. – С. 112.

<sup>31</sup> Архив Музея археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского. – Ф. I. – 1994. – Д. 172 – 1. – Л. 5.

**УДК: 316.35**

**Л.И.Сосковец**  
**(г.Томск, Российская Федерация)**

## **ОБЩИНЫ ВЕРУЮЩИХ МУСУЛЬМАН ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД**

**(на материалах 1940-1970 гг.)\* Л.И. Сосковец г. Томск**

В представленной статье впервые в российской историографии показано положение мусульманских общин в советском государстве в послевоенный период. На наш взгляд, можно говорить о типичности такого положения, в независимости от конкретного места нахождения религиозного объединения, и в этом смысле изложенный материал может быть не только интересен, но и полезен тем исследователям, которые изучают современные конфессиональные процессы.

Одной из ярких особенностей евразийского пространства всегда была ее поликонфессиональность, являвшаяся естественным следствием полиэтничности. Территория Западной Сибири в этом плане не являлась исключением. Здесь имелись культурно-исторические и национально-этнические основания для распространения ислама, появление которого в данном регионе отдельные специалисты относят к XIV в. В XX в. ислам в Сибири исповедовали местные татары, башкиры, выходцы из Казахстана, Поволжья, Северного Кавказа. Поскольку ислам всегда был официально признаваем в России, в дореволюционный период для его исповедования особых препятствий не чинилось, во всех крупных (да и не только) населенных пунктах региона имелись мечети. После Октябрьской революции данная конфессия испытала на себе все проявления антирелигиозной и антицерковной политики советской власти. К 1939 г. на всей территории Западной Сибири не осталось ни одной действовавшей мечети. И только в 1940-е гг. ситуация стала меняться,

правда, не так, как хотелось бы верующим. В рассматриваемый период были открыты мечети только в Новосибирске, Омске, Прокопьевске Кемеровской области и деревне Чикча Тюменского района.

Самая крупная община мусульман была зарегистрирована органами государственной власти в июле 1943 г. в Новосибирске. Одновременно с регистрацией были поставлены на учет молитвенное помещение (по адресу: Пушкина, 113а), исполнительный орган общины (мутаваллиат) и ревизионная комиссия. В 1946 г. община прошла перерегистрацию как действующая. Ее численность в разное время фиксировалась на отметке от полутора до двух тысяч верующих. С молитвенным помещением у мусульман Новосибирска возникали разные трудности. Первоначальное здание деревянного ветхого дома размером 3,2 x 3,2 и высотой 2,25 м было очень маленьким и не соответствовало никаким нормам. Затем в 1948 г. община переехала в бывшую сторожку при мусульманской мечети, тоже малой вместимости. Минарета, естественно, не было. Понятно, что такого рода помещения не отвечали элементарным религиозным канонам и требованиям. Попытки общины занять более просторное здание не имели успеха, поскольку уполномоченный отказывался его регистрировать.

Зарегистрированные общины мусульман Западной Сибири находились в подчинении Духовного управления мусульман европейской части СССР и Сибири, располагавшегося в г. Уфе. Оттуда в адрес официальных мечетей присылались распоряжения, предписания. Там же утверждались муллы, которые затем должны были получить регистрацию у уполномоченного Совета по делам религиозных культов. Снятие духовного лица с должности также производилось через Духовное управление. Например, в 1951 г. распоряжением из Уфы имам новосибирской мечети Х. Халидуллин (1890 г. рождения, имел специальное образование, полученное в медресе г. Тобольска еще в 1914 г.) был отстранен от руководства новосибирскими мусульманами за самовольство, которое, по мнению Духовного управления, он стал проявлять с самого своего назначения. Это приводило к недовольству верующих. В 1951 г. по инициативе Халидуллина было начато строительство нового здания мечети в Новосибирске, что и явилось основной причиной его отстранения. Временное исполнение обязанностей было поручено муэдзину мечети.

В Омске исповедники ислама получили разрешение на регистрацию мечети в декабре 1944 г. В регистрационных документах численность верующих определялась в 400 человек, но фактически на протяжении всего изучаемого периода их было гораздо больше: в праздничные дни эта цифра возрастала до 1500 человек. В обычные дни посещаемость мечети была небольшой. Приходили туда в основном лица пожилого возраста. Мечеть в Омске располагалась по ул. Лагерной, 58. Со дня открытия во главе общины стоял Г. Фатхийев, а председателем Совета общины был З. Хаснутдинов – в течение многих лет один из авторитетнейших членов организации. Обязанности муэдзина выполнял Жунусов. Жизнь общины на протяжении исследуемого периода протекала достаточно размеренно и однообразно, в больших и малых заботах, связанных с содержанием здания, с отношениями с местными властями и уполномоченным, с внутренними проблемами и противоречиями. Последнее было неизбежно, как для любого живого организма. В 1956 г. Уфимским управлением в мечеть был прислан новый мулла, поскольку прежний (Г. Фатхийев), по мнению Духовного управления, хотя и был старательный, но «политически не развитый», а, кроме того, к этому времени он был стар и болен. В октябре 1956 г. из Чкаловска был переведен Ф. Шарафутдинов, который стал новым муллой омской мечети. Он имел специальное духовное образование и около тридцати лет

служения. Постепенно мулла приобрел авторитет и активизировал деятельность общины. Совместно с Советом мечети предпринимались меры по увеличению ее посещаемости. Для этого, например, в праздничные богослужения устанавливали репродуктор во дворе, пытались расширить и благоустроить территорию двора вокруг молитвенного здания, чтобы можно было вместить всех желающих присутствовать на праздничных мероприятиях. Подобные действия активистов резко пресекал уполномоченный Совета по делам религиозных культов, как и попытки общины взять под опеку присмотр за мусульманскими захоронениями на кладбище. Особенно пристально контролировались все денежные операции в мечети, для чего, помимо прочего, выяснялось, кто из верующих заказывал платные обряды и какую фактическую сумму денег за это платили. Затем эту цифру сравнивали с проставленной в квитанции суммой, что служило основанием обвинять духовенство в присвоении денег и утайки их от налогообложения. Такую претензию вместе с повышенной нормой налогообложения предъявили, к примеру, в 1962 г. мулле М. Рахимову (был назначен на эту должность в 1959 г. вместо переведенного в Астрахань Шарафутдинова) Молитвенный дом мусульман в г. Прокопьевске (Кемеровская область) был открыт на волне общей либерализации в отношении религиозных организаций в 1944 г. Здесь в годы войны была создана инициативная группа, возглавлявшаяся бывшим муллой М. Зиятдиновым, которая не без труда исхлопотала себе разрешение на официальное существование. Регистрацию община получила 30 октября 1946 г. при мечети, располагавшейся на улице Деповой, 14.

История прокопьевской общины мусульман достаточно типична и показательна для судеб организации этой конфессии. До 1930-х гг. местное татарское население не предпринимало попыток создать религиозную общину, пока в город не прибыла большая группа спецпоселенцев из числа казанских, уфимских, челябинских башкир и татар, сосланных в Кузбасс как кулаки. Прибывшие были заняты на добыче угля, и именно они взяли на себя инициативу формирования в городе постоянно действовавшей общины. В 1947 г., когда в Прокопьевск по вербовке прибыло значительное количество верующих татар и башкир, численность общины резко возросла. В религиозных праздниках и обрядах стало участвовать свыше 600 человек, тогда как в период открытия в общине насчитывалось немногим более 50 постоянных активных членов. Рост общины сопровождался определенными трудностями и издержками, характерными для многих организаций разных конфессий. Внутри объединения наметилось несколько групп верующих, которые ориентировались на разных духовных лидеров. Понятно, что это не способствовало сплочению. Все это привело к ее ослаблению, чем незамедлительно воспользовались кемеровские власти, организовавшие в процедуру снятия исламского общества с регистрации. Был лишен регистрации и мулла мечети. В 1949 г. под предлогом распада общины, отсутствия у нее денежных средств на содержание молитвенного помещения, она была снята с регистрации, а здание, приспособленное под мечеть, было конфисковано за долги. С этого времени началась долгая и бесперспективная тяжба прокопьевских мусульман за возобновление деятельности мечети, которая продолжалась на протяжении всех 1950-х гг. Особую настойчивость верующие проявляли в конце этого десятилетия. Письма и поездки к уполномоченному, в Кемеровский облисполком, в Совет по делам религиозных культов и даже в ЦК КПСС не дали результатов, поскольку власти не сочли возможным пересматривать решение 1949 г. о снятии общины с регистрации. Но община тем не менее

продолжала существовать и без разрешения

В Тюменской области имелась одна официально зарегистрированная мечеть со сферой деятельности в небольшой деревеньке Чикча Тюменского района. С самого ее открытия в 1947 г. во главе мечети стоял мулла М. Хасанов, который также возглавлял исполнительный орган общины. Деятельность исламского духовного лица вызывала раздражение тюменских властей, поскольку М. Хасанов активно разъезжал по округе по вызовам верующих-мусульман, постоянно организовывал и проводил религиозные обряды и, что характерно, всемерно поддерживал деятельность незарегистрированных мулл, которых в области насчитывалось свыше трех десятков. Богослужения, совершаемые в официально действовавших мечетях Западной Сибири, соответствовали каноническим установкам ислама. Это были намазы и дни почитаний. О характере проповеднической деятельности официальных мулл можно судить по темам проповедей, которые читал иммам-хатыб Новосибирской общины во время намаза. Коротко их суть сводилась к следующему: о значении мусульманской религии в нравственном воспитании человека; Бог, религия требуют от человека быть правдивым, честным, проявлять во всех своих действиях полное уважение к человеку, людям, особенно к сиротам, старшим и младшим; члены семьи, муж и жена должны уважать друг друга, проявлять полное равноправие, выполнять супружеские обязанности; воспитание детей – долг родителей, как в материальном обеспечении, так и в обучении грамоте и ремеслу; родители должны воспитывать детей в духе вежливого обращения с людьми, приучать их к труду, прививать любовь к родине; мусульмане должны существовать собственным трудом, быть чистоплотными, не употреблять спиртных напитков, им запрещено быть распутными.

Таким образом, проповеди «советских» исламских духовных наставников касались в основном семейно-бытовых и личностно-религиозных установок верующих и не выходили на обсуждение общественных, тем более, политических проблем, что, собственно, было характерно для проповеднической деятельности всех официально разрешенных конфессий и религиозных организаций.

Действовавшие мечети должны были содержаться полностью на средства общины, которые формировались за счет добровольных пожертвований верующих, сборов в дни религиозных праздников и за исполнение треб. Средства эти были сравнительно невелики. Так, доходы Новосибирской общины составили в 1958 г. 73362 руб., в 1962 г. – 3944 руб., а в 1963 г. – 4011 руб. Доходы Омской общины были выше и составили в 1962 г. 12024 руб., а годом позже – 14071 руб. При этом расходы поглощали практически все собранные средства. В 1958 г. из денежных поступлений 10 тыс. руб. было отправлено в адрес Духовного управления в Уфу, часть ушла на выплату налогов, оплату ремонта, отопления, телефона, 1500 руб. отправили в Бухару в школу подготовки мулл. Основные средства тратились на зарплату духовенства и обслуживающего персонала.

Обрядов в мечетях осуществлялось немного. В той же Новосибирской мечети за 1958 г. было проведено 22 свадьбы, 52 похорон и 17 имянаречений. Омские мусульмане в 1962 г. заказали в мечети 11 наречений имени, 57 отпеваний и 22 венчания.

Поскольку официальная, разрешенная деятельность организаций исламского исповедания была сильно ограничена, в рассматриваемое время в Западной Сибири религиозная активность верующих-мусульман сосредотачивалась в неофициальных организациях и проявлялась в разовых мероприятиях. Деятельность мусульманских общин (нелегальных) фиксировалась во многих

населенных пунктах Сибири. В Томской области уполномоченный писал о трех-четырех группах исповедников ислама. Например, в течение нескольких лет действовала подпольная мечеть в с. Кирек Томского района. Она здесь существовала со второй половины XIX в. В 1934 г. в связи с разгулом антирелигиозных мероприятий фактически перестала действовать. В октябре 1940 г. общее собрание граждан Кирека «приняло решение» об окончательном закрытии молитвенного дома. (В предвоенные годы многие культовые здания закрывались, якобы, по требованию самих трудящихся). В марте 1941 г. Новосибирский облисполком принял окончательное решение по кирекской мечети. С этого времени помещение занималось то под детские ясли, то под зернохранилище, а чаще просто пустовало. Воспользовавшись этим, местные старики-верующие приспособили здание под исполнение положенных ему изначально функций. Мечеть стала местом молитвенных сборов. Верующие отремонтировали крышу, на ней даже оборудовали специальную площадку для созыва верующих на молитвы. Обязанности муллы исполнял Жамниханов. Мечеть фактически действовала несколько лет, местные сельские власти не могли не знать об этом. В 1960 г. уполномоченный Совета по делам религиозных культов по Томской области И. Тютев в присутствии районного начальства закрыл мечеть и запретил верующим проводить несанкционированные сборы.

В Омской области, помимо официальной общины областного центра, устойчиво отмечалось наличие 5 групп, в том числе в Щербакульском районе ее численность определялась в 30 человек, в Черлакском в двух группах насчитывалось 90 верующих, в Тарском районе имела группа до 50 человек. В целом здесь действовало свыше 20 незарегистрированных мулл. В Алтайском крае деятельность самостийных мулл фиксировалась в Кулундинском и ряде других районов.

Следует отметить, что среди незарегистрированных мулл, которые действовали в 1940-1960-е гг. в Западной Сибири, часть составляло бывшее мусульманское духовенство, лишившееся своих мест в связи с массовым закрытием мечетей в 1920-1930-е гг. Другие были признанные религиозные активисты, которые, в отсутствие специальных духовных лиц, брали на себя обязанности по исполнению некоторых религиозных обрядов. Это были авторитетные люди старшего поколения, более-менее разбиравшиеся в догматических и богослужебных положениях ислама. Встречались и авантюристы-шарлатаны, выдававшие себя за знатоков Корана и выполнявшие обряды в целях личного обогащения. В Кузбассе особенно заметной была активность мусульманской группы Рудничного района г. Кемерово, которая пыталась зарегистрироваться, но безуспешно. А группа мусульман деревни Туйла (здесь до 1927 г. была действовавшая мечеть) Мариинского района, наоборот, попыток таких не предпринимала, но молитвенные собрания проводила постоянно. Руководил этой группой бывший мулла Занбаров. В Новосибирской области ареалами распространения ислама были те районы, где проживало татарское и казахское население – Карасукский, Чулымский и Чановский – селы и поселки Джамбул, Павловск, Малиновка, Тармакуль, аул Рашкуль и некоторые другие. Религиозная деятельность верующих мусульман в первую очередь выражалась в устойчивом стремлении соответствующих групп населения соблюдать определенные традиции и ритуалы, проистекавшие из требований ислама. Отмечаемая активность мусульманского населения поддерживалась деятельностью незарегистрированных мулл, которых в каждой области

Западной Сибири было не мало. Уполномоченные Совета по делам религиозных культов отмечали их высокий авторитет, влияние и значительную востребованность «Самостийные» муллы активно занимались проповеднической деятельностью, ходили по жилищам верующих, читали молитвы и Коран. Под их руководством население совершало многочисленные ритуалы и обряды. В дни мусульманских праздников проживавшие в Сибири татары, башкиры, казахи и др. верующие в массовом порядке отправлялись на кладбища, где под началом мулл участвовали в богослужениях. При этом на мероприятиях присутствовали и члены партии, и комсомольцы, другие сельские активисты. Особенно массовыми были празднества на Ураза-байрам и Курбан-байрам. Многие верующие тщательно соблюдали пост Ураза. Похороны умерших старались проводить с соответствием с исламской традицией, детям муллы совершали обряд имянаречения, нередко проводилось и обрезание. В дни праздников муллы обходили дома верующих, где освящали мясо забитых животных. Практиковалось освящение новых построек, а также отправление массовых ритуальных общественных обедов. Такие мероприятия, например, проводились в татарских селах Тюменской области в конце мая в июне. Общественные молитвы, обращенные к Аллаху, содержали просьбы не допускать засухи, поддерживать влагу в почве, посылать дожди и дать обильный урожай. Предварительно осуществлялся сбор денежных средств, закупались жертвенные животные, мясо которых и поедалось на совместных трапезах. Отдельные верующие совершали самостоятельные поездки к святым местам в Средней Азии, но таких примеров было немного. Бывали случаи умыкания невест, а выплата калыма была почти обыденным делом. Вероятнее всего, применительно к рассматриваемому периоду многие из совершаемых обрядов были скорее не проявлением осознанной религиозности, а данью традиции, но тем не менее, они свидетельствовали о стремлении людей поддержать эти традиции, которые когда-то возникли именно на основе религии и стали частью национальной идентичности. Именно благодаря такой верности традиции, во многом удалось сохранить и поддержать огонек религиозной веры в очень неблагоприятный для нее период. Вклад в это верующих-мусульман Сибири несомненен.

УДК: 316.34

Л.А. Ямаева  
(г.Уфа, Республика Башкортостан)

## СУФИЙСКОЕ БРАТСТВО НАКШБАНДИЙА- МУДЖАДДИДИА НА ЮЖНОМ УРАЛЕ\*

Любой человек, признавая символ исламской веры «Нет Бога кроме Аллаха, и Мухаммад – пророк Его», формально должен считаться мусульманином. Однако единого (с точки зрения второстепенных догматов, многочисленных правовых, культурных норм и ритуальной жизни) ислама никогда не существовало и не существует. Есть множество разных «исламов», которые заметно различаются между собой, в частности, в зависимости от региона его распространения. На территории Южного Урала – основной территории проживания башкир, мирно сосуществовали как минимум с XIV в. суннитский ислам ханафитского толка (мазхаба) и суфизм. Последний был представлен на территории края, в основном, тарикатом Накшбандийа [1], возникшем в конце XIV в. близ Бухары, эпонимом которого стал Баха ад-дин Накшбанди (1318-1389). Среди основных отличительных черт братства Накшбандийа исследователи вопроса выделяют стойкое следование его адептов

сунне и шариату и характерные черты мистической практики: тихий зикр, отсутствие упражнений на созерцательное затворничество, мистический тренинг - рабиту, отказ от наследственного шейхства [2].

При последователях Баха ад-дина появляется доктрина братства, ее философско-теологическое лицо, прежде всего, на базе литературного наследия Мухаммада Парса (ум. в 1419 г.). Кристаллизация организационной структуры братства Накшбандийа была осуществлена во второй половине XV в. усилиями Убайда Ахрара (ум. в 1490 г.). В этот период локальные группы хваджиганской традиции стали подчиняться единому центру и «Накшбандийа заняла главенствующее положение среди суфийских общин Средней Азии» [3].

Одним из последних этапов в исламизации башкир был связан с братством Накшбандийа-Муджаддидийа – одним из ветвей тариката Хваджаган-Накшбандийа. Это братство проникло в Центральную Азию из Индии на рубеже XVII – XVIII вв. Основателем его был Ахмад Сирхинди (ум. в 1624 г.). Сирхинди отвергал всякое «недопустимое новшество» (бида) в религиозной жизни, в том числе и суфийские собрания, сопровождаемые танцами и песнопениями, объяснял шариат как единственную направляющую линию для всех действий, а тарикат – как его опору, которая помогает идущим по пути совершенства [4].

Период расцвета тариката Муджаддидийа в Бухарском эмирате связан с именем его правителя Шах-Мурада (1785-1800), убежденного приверженца этого тариката. В его правление шейхи Муджаддидийа стали «столпами государства» [5]. Одним из них был Нийаз-кули ат-Туркмани (ум. в 1820-21 гг.), у которого Шах-Мурад брал уроки чтения Корана. Нийаз-кули был назначен на должность имам-хатыба пятничной мечети Бухары; эту должность он занимал 30 лет до самой смерти. Не характерное для суфиев тесное общение с властью имущими Нийаз-кули оправдывал тем, что благодаря беседам с суфиями они могли прийти к благочестивому образу действия. Для своих приверженцев Нийаз-кули ат-Туркмани был «обновителем религии», они называли его также «главным полюсом» (кутб ал-актаб) [6].

Титул «Полюс» в суфизме долгое время оставался прерогативой одного высшего суфийского авторитета той или иной эпохи, но Ахмад Сирхинди стал даровать его своим ученикам, распространявшим Муджаддидийа в новом регионе. Таким образом, характерной чертой этого братства стало отсутствие регулирующего центра: шейхи были предоставлены самим себе в локальных центрах своего влияния, где в их распоряжении находились одно или несколько образовательных учреждений. Эти учреждения (прежде всего, медресе) были центрами распространения теории и практики Муджаддидийа. Желая стать членом этого братства необходимо было пройти трехступенчатую программу обучения: мактаб – медресе – ханака, т.е. мюридом шейха Муджаддидийа мог стать лишь выпускник медресе [7].

То значение, которое братство придавало медресе, привело к настоящему образовательному буму. И это касалось не только Бухары и Бухарского эмирата, но и Южного Урала, в частности. Образование здесь распространялось преимущественно через выпускников бухарских медресе. Они, приняв посвящение от шейхов Муджаддидийа и возвратясь на родину, сами становились мударрисами медресе и одновременно набирали мюридов для дальнейшего распространения идей и практики братства. Большинство вернувшихся из Бухары на Волгу и Урал в конце XVIII - начале XIX вв. были учениками Нийаз-кули ат-Туркмани [8]. Выдающимся в ряду его учеников был Абу-н Наср ал-Курсави (1776-77 – 1812), один из первых мусульманских реформаторов Волго-Уральского региона. В области фикха (мусульманского права) ал-Курсави отстаивал право на иджитihad, т.е. возможность самостоятельного изучения Корана и сунны при поиске решения правовых вопросов. А за критику калама бухарские улемы в 1808 г. обвинили его в «ереси». Под угрозой смертной казни ему пришлось отказаться от своих убеждений, его сочинения были запрещены [9].

В научной литературе, посвященной ал-Курсави, его называют противником суфизма, подразумевая под этим явление, получившее впоследствии название «ишанизм». Как вокруг любого популярного в обществе социального института, вокруг ишанства в XVIII – первой пол. XIX в. образовалось много «пены». Именно против этой «пены» и выступал ал-Курсави, считая, что множество профанов претендуют на звание адепта или наставника, «не ведая, в чем смысл тасаввуфа и цель его». Ал-Курсави берется за разъяснение истинной сути этого учения. Суфизм, в понимании ал-Курсави, направлен на внутреннее самосовершенствование, согласование своих поступков с шариатом по образцу сунны и отказ от беда [10].

Среди приверженцев учения, которое назовут «маслак (направление) Курсави» были выходцы с Южного Урала: мударрис Стерлитамакского медресе Шараф ад-дин бин Зайн ад-дин ас-Стерли (ум. в 1846 г.) и Нигматулла бин Биктимер бин Тукай ас-Слаучи (1772-1844) – родоначальник знаменитой династии ишанов Тукаевых. С 1813 г. и до самой смерти Нигматулла Тукаев был мударрисом Стерлибашевского медресе. На этом посту он собрал богатейшую библиотеку, написал комментарии к богословским трудам, учебные пособия для курса медресе, лингвистические труды: персидско-тюркский словарь, сопоставительную грамматику арабского и тюркского языков. Высокий уровень преподавания, демократический дух, царивший в медресе, привлекали тюркомусульманскую молодежь не только с Южного Урала, но и из других регионов [11]. По сведениям известного этнографа В. Радлова, в Стерлибашевском медресе ежегодно в течение нескольких десятилетий обучались до 150 казахов [12].

При Нигматулле Тукаеве Стерлибашевское медресе становится не только одним из крупных центров мусульманского образования, но и локальным центром братства Муджаддидийа. В кругу своих последователей Нигматулла ишан отменил празднование Навруза, меджлисы с целью поминания усопших на 3, 7, и 40 день их смерти как беда (недозволенное новшество), не предусмотренное шариатом. Одновременно он стал практиковать коллективный зикр на восходе солнца и многодневные безотлучные моления в священных местах. По стопам отца пошли сыновья Нигматуллы ишана – Мухаммет-Харис (1810-1870) и Мухаммет-Харрас (1814-1871). В частности, старший из них был мюридом бухарского шейха Убайдуллы – сына Нийаз-кули ат-Туркмани, от которого он получил иджаз-нама – разрешение на воспитание мюридов. Одним из самых известных учеников Мухамет-Хариса ишана был башкир-иректинец Гали Сокорый (1826-1889) – суфийский поэт и региональный историк. В его двухтомный труд «Знаки праведника» первая часть которого была издана в Казани в 1883 г., вошли стихи, посвященные жизнеописанию многих известных в Волго-Уральском регионе шейхов братства Накшбандийа-Муджаддидийа [13].

К Нийаз-кули ат-Туркмани возводит свою силсилу еще один род башкирских ишанов – Курбангалеевых. Его глава Абдул-хаким бин Курбангали Сардаклы (1809-1872) был хальфой Шараф ад-дина бин Зайн ад-дина ал-Стерли (Истерлитамаки), который, в свою очередь, был хальфой ат-Туркмани. Абдул-хаким Курбангали в 1860 г. основал на собственные средства мектеб при мечети д.Медьяк Челябинского уезда Оренбургской губернии (ныне Кунашакский район Челябинской области). Более известен его сын Габидулла (1857-58 – 1920), которого в народе называли «Аксак-ишан» («Хромой ишан»). Весной 1882 г. Габидулла закончил медресе в г. Троицке Челябинского уезда, мударрисом которого был Ахмет бин Халид ал-Минкари (1821-1921), имам первой каменной мечети в Троицке, шейх братства Накшбандийа-Муджаддидийа [14].

28 марта 1883 г. Оренбургское губернское правление утвердило Габидуллу (сына Абдул-хакима) в звании имам-хатыба медьякской мечети. В декабре 1885 г. медьякская мечеть стала соборной, а учебное заведение при ней получило статус медресе, а Габидулла стал его первым мударрисом. 20 ноября 1890 г. императорским указом Габидулла был произведен в ахуны. Род Курбангалеевых был известен в башкирском Зауралье не только своей религиозной деятельностью, но и как род крупных землевладельцев

предпринимателей. В начале XX в. они имели обширные торговые связи на Урале, в Сибири, Москве и Петербурге. Предпринимательство, торговля, земледелие приносили большие доходы [15].

Судя по нижеследующему донесению начальника Оренбургского губернского жандармского управления полковника Бабича оренбургскому губернатору от 11 декабря 1909 г. в начале XX в. для Габидуллы Курбангалеева религиозная деятельность становится лишь прикрытием его поползновений на роль местного диктатора. В донесении полковник Бабич писал: «Ахун Курбангалеев старается стать полным хозяином в делах мусульманского общества...; как высшее духовное лицо Курбангалеев подает жалобы через своих приверженцев на лиц, противодействующих его стремлениям, обвиняя их в противоправительственной пропаганде среди населения. за назначение муллами Курбангалеев берет взятки лошадьми и деньгами. ... в то же время ведет большую дружбу с чинами полиции. жалобы на Ахуна и старшину Кучукова [его помощника – Л.Я.] остались без результатов, благодаря хорошим отношениям между ними и приставом Лепехиным, который за время служения в этом стане составил себе капитал от 10 до 15 тысячч...» [16].

Жалобы на ахуна Курбангалеева возымели действие и 16 августа 1912 г. постановлением Оренбургского губернского правления он был отстранен от должности мударриса (позднее последовал указ о лишении звания ахуна), а решением от 24 октября 1912 г. – выслан в Акмолинскую область (ныне Восточный Казахстан)\* Согласно постановлению губернского правления Г.Курбангалеев лишился должности и звания за «увлечение суфизмом». Названная формулировка при расшифровке означала, что за Курбангалеевым было замечено «скрытое противодействие к распространению среди башкир русской грамоты, объясняемое его заботою о сохранении башкирами чистоты своих первобытных нравов, так как обрусевшие башкиры впадают, по его убеждению, в пороки пьянства и картежной игры» [17].

Приведенную цитату из постановления губернского правления вполне можно было бы квалифицировать как борьбу суфийского наставника за нравственную чистоту своей паствы. Однако вышеприведенные данные свидетельствуют, что сам Габидулла ишан был далек от нравственного совершенства и материальные блага ставил выше духовных ценностей. Данный сюжет можно было бы завершить словами мусульманского реформатора Мусы Бигиева о деградации суфизма как учения и практики к началу XX в. [18].

Однако на рубеже XIX – XX веков там же в башкирском Зауралье практиковал другой накшбандийский шейх – Зейнулла бин Хабибулла бин Расуль аш-Шарип (1835 – 1917). Посвятил его в братство Накшбандийа-Муджаддидийа в 1859 г. Абдул-хаким бин Курбангали Сардаклы. В 1870 г. после десяти лет инициации З.Расули отправился в хадж с остановкой в Стамбуле, где встретил шейха Ахмета Зияутдина Гумушневи (ум. в 1893 г.), который был приверженцем бокового ответвления братства Накшбандийа - Халидийа. Под руководством З. Гумушневи З. Расули второй раз прошел обряд посвящения в братство Накшбандийа и провел сорок дней в уединении с З. Гумушневи, укрепляя духовные узы со своим новым руководителем и полнее осваивая методы мистического пути Халидийа-Накшбандийа [19]. З. Расули никогда не отрекался от своего первого шейха Абдул-хакима Сардаклы. В своей книге «Божественные истины», изданной в Казани на арабском языке в 1899 г., он указывает на свое двойное посвящение в братство, что, с его слов, не редкость в суфизме [20].

Халидийа мало отличалась от Муджаддидийи: приверженцы должны были жить согласно суннам Пророка, строго соблюдать предписания шариата и уклоняться от беда. Были некоторые отличия в мистической практике. В частности, в Муджаддидийа практиковали тихий зикр в одиночестве, в Халидийа – громкий, коллективный зикр, празднование рождения Пророка и др. Главное отличие Халидийи, как отмечают исследователи вопроса, воинственность, с которой они выступали в защиту шариата.

Примеры это воинственности довольно известны: шейхи Халидия стояли у основания движения мюридизма на Северном Кавказе, т.е. национально-освободительного движения горцев Чечни и Дагестана под руководством Шамиля в 20-50-е годы XIX в., а также возглавляли движение курдов в Турции за национальную независимость во второй половине XIX в. После этого деятельность братства Халидия была запрещена в Турции, запрет действует до сих пор [21].

После возвращения из хаджа в 1870 г. популярность З. Расули резко возросла. У него появились десятки новых последователей, которые приняли и новые для местных мусульман формы мистической практики: громкий, коллективный зикр, обычай носить четки, празднование маулюда и др. Растущая популярность Зейнуллы ишана\*, его независимость, а также его отход от устоявшихся среди башкир форм ритуальной практики вызвали недовольство Абдул-хамидом Сардаклы и его окружения. Последние сохраняли верность бухарской модели религиозности и обучения и с подозрением относились к влиянию, исходившему из Турции. Для «обуздания» непокорного З. Расули на имя муфтия Оренбургского духовного собрания было написано письмо, где его обвинили в осквернении традиций братства Накшбандийа, в ереси и искажении исламского вероучения. З. Расули в 1872 г. был вызван в Уфу к муфтию, где он письменно изложил свои взгляды, после чего с него были сняты все обвинения. Но к делу подключилась царская администрация, которая рассматривала З. Расули как потенциальный источник для политических беспорядков из-за большого количества его последователей и из-за его зарубежных связей. Предположив, что З. Расули может стать башкирским «Шамилем», его арестовали в 1873 г. и выслали в Вологодскую губернию (через три года перевели в Кострому). Возвратясь их ссылки в 1881 г. он совершил второй хадж, а в 1884 г. занял должность имама-хатыба пятой соборной мечети г. Троицка. При мечети им было основано новое медресе, получившее название «Расулия» [22].

Необходимо отметить, что конфликт между Курбангалеевыми и З.Расули не был исчерпан, противостояние усилилось после того, как в 1893 г. в медресе «Расулия» стали вводить новый фонетический метод обучения (усуль-и- джадид – новый метод) и преподавание ряда светских дисциплин. В медьякском медресе придерживались старых (усуль-и-кадим), традиционных методов обучения. Фактически «Расулия» было медресе смешанного типа, которое служило мостом над пропастью, разделявшей джадидистов и кадимистов. И сам З. Расули совмещал в себе одновременно традиционное и современное, его никак нельзя было назвать джадидистом. Он оставался до самой смерти в 1917 г. шейхом своего братства: каждый день во время вечерней молитвы встречался со своими мюридами, читал вместе с ними особую молитву братства Накшбандийа. Во время мусульманского поста, последние 10 дней месяца Рамазан проводил в затворничестве в мечети [23].

Противостояние между Зейнуллой - ишаном и Абдул-хакимом Сардаклы и его сыновьями носило не столько религиозно-ритуальный, сколько мировоззренческий и даже социальный характер. Это противостояние переросло в политическое между последователями обоих ишанов в годы гражданской войны (1917-1920). В 1920-1930-е гг. сторонники Курбангалеевых возглавили новый конфессиональный орган – Башкирское духовное управление мусульман. А мюриды З. Расули стали муфтиями ДУМЕС: Галимьян Баруди – в 1917-1921 гг., Риза Фахретдин – в 1922-1936 гг., Габдрахман Расулев – в 1936-1955 гг.

Среди мюридов Зейнуллы-ишана были отец и дядя со стороны матери\* лидера башкирского национального движения в 1917-1920 гг. и крупного ученого-тюрколога Ахмет-Заки Валиди (1890-1970). Он писал позже в своих «Воспоминаниях»: «К шейхам, казавшимися мне двуличными и лицемерными, я испытывал настоящую ненависть и отвращение. Вместе с тем, я питал глубокое почтение и уважение к таким шейхам, как Габдулла-хазрет из деревни Муллакай, Габделханнан из деревни Кулбахты, и Зайнулла-ишан из Троицка, являвшийся духовным наставником моего отца, ибо это были глубоко

нравственные, предельно искренние личности с гуманными и чистыми помыслами [24].

Наряду с З. Расули в мемуарах А.-З.Валиди назван Габдулла бин Сеит ал-Берйени (1836-1914) – сын Сеита бин Нурмухаммета (1804-1848) – основателя медресе (в 1837 г.) в д. Муллакаево Орского уезда Оренбургской губернии (ныне Баймакский район РБ), старшего хальфы ишана Нигматуллы Тукаева из Стерлибашевского медресе. Габдулла, рано оставшись без отца, был отправлен родственниками матери на учебу в Стерлибашевское медресе, а в 1859 г. он уезжает в Бухару для продолжения образования. Там же Габдулла был посвящен в члены братства Накшбандийа-Муджаддидийа. Вернувшись в 1870 г. в родную деревню, он организует новое медресе, ставшее известным как муллакаевское [25]. Вспоминая о Габдулле-хазрете, который был другом и единомышленником его отца, А.-З. Валиди называл его авторитетом в исламских науках, знатоком арабского языка и языка фарси (персидского)[26]. Известен был Габдулла ишан как авторитетный педагог (мударрис) и суфийский наставник. Ежегодно в муллакаевском медресе обучалось до 300-400 шакирдов, среди которых было много известных в регионе людей: братья-золотопромышленники Шакир и Закир (поэт Дердмэнд) Рамеевы, депутат Государственной думы второго созыва (1907) Шагишариф Матинов и др. Одним из самых известных его мюридов был Мужавар-хазрят Сиражетдинов (1876-1967), которого почитают до сих пор зауральские башкиры как аулия (святого) [27].

Зная о таких шейхах Накшбандийа как З. Расули, Габдулла-ишан трудно безоговорочно согласиться с М. Бигиевым, который писал, что в начале XX в. «суфизм стал средством к существованию для шарлатанов и прибежищем для несчастных и обездоленных» [28], хотя доля правды в его словах была. Ведь названные шейхи явились последними на Южном Урале суфийскими учителями и наставниками, посвятившими жизнь нравственному самосовершенствованию.

Вышеприведенные данные позволяют придти к следующим выводам. Во-первых, пик деятельности братства Накшбандийа-Муджаддидийа на Южном Урале пришелся на вторую половину XVIII - первую половину XIX вв. Во-вторых, с деятельностью этого братства связано широкое распространение мусульманского конфессионального образования в этом регионе, в основном через многочисленные медресе, открытые в регионе представителями тариката. В-третьих, учение и практика Накшбандийа-Муджаддидийа во многом определили специфику региональной формы ислама среди башкир. В-четвертых, деятельность его приверженцев способствовала углублению процесса исламизации тюркского населения Южного Урала.

### Литература

1. Название «Накшбандийа» используется в письменных источниках начиная с середины XV в. (в Херате), но в эпоху до Баха ад-дина (а близ Бухары и гораздо дальше) было принято название «Хваджаган» // Юрген Пауль. Доктрина и организация Хваджаган-Накшбандийа в первом поколении после Баха ад-дина // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): Сб. ст. – СПб., 2001. – С. 115.

2. Там же. С.130, 144-145, 151, 180, 192.

3. Там же. С. 189-190; Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. – СПб., 2004. – С. 251, 253.

4. Анке фон Кюгельген. Накшбандийа-муджаддидийа // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь: Вып. 4. – М., 2003. – С. 56.

5. Анке фон Кюгельген. Расцвет Накшбандийа-Муджаддидийа в Средней Трансоксании с XVIII – до начала XIX вв.: опыт детективного расследования // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): Сб. ст. – СПб., 2001. – С. 277.

6. Анке фон Кюгельген. Нийаз-кули ат-Туркмани // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь: Вып. 4. – М., 2003. – С. 63-64.

7. Анке фон Кюгельген. Расцвет Накшбандийа-Муджаддидийа... – С. 323, 326-327.

8. См.: Там же. – С. 321-322.

9. Михаэль Кемпер. Ал-Курсави // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь: Вып. 2. – М., 1999. – С. 52-53.

10. Идиятуллина Г. Введение // Курсави Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины / Пер. с араб. – Казань, 2005. – С. 82-83.

11. Шарипова З.Я. Пером и словом. – Уфа, 1993. – С. 38-39, 41, 43, 133; Алгар Х. Шейх Зайнулла Расулев // Ватандаш. – 1998. – № 9. – С. 126; Фархшатов М.Н. Стерлибашевская мадраса // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь: Вып. 1. – М., 1998. – С.89; Его же. Тукаевы // Ислам на территории бывшей Российской империи: Вып. 2. – М., 1999. – С. 87.

12. Алгар Х. Указ ст. – С. 132-133.

13. Фархшатов М.Н. Тукаевы // Ислам на территории... Вып. 2. – С. 87; Михаэль Кемпер. Ал-Чукури // Там же. – С. 106.

14. Алгар Х. Указ. ст. – С. 126; Подробнее об Ахмате ал-Минкари см.: Ямаева Л.А. Рахманкулов Ахмат-хазий // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь: Вып. 4. – М., 2003. – С. 69.

15. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. – Уфа, 1999. – С. 75, 78, 79.

16. ГАОО. Ф.21. Оп.2. Д.625. Л.89 и об., 90.

17. Юнусова А.Б. Указ. соч. – С. 75-76.

18. См.: Тьерри Заркон. Суфизм в татарском мире в начале XX в. (Мусса Ярулла Бигиев и один из полемических аспектов этой проблемы) / Пер. с фр. // Ислам в татарском мире: история и современность. – Казань, 1997. – С. 120.

19. Алгар Х. Указ. ст. – С. 126-127.

20. Книга З. Расули переведена на русский язык арабистом И.Р. Насыровым и вошла в качестве приложения к переводу книги другого суфийского шейха – Мухаммада Амина ал-Курди ал-Эрбили «Книга вечных даров», изданной И.Р. Насыровым в Уфе в 2001 г. Обе силсила З. Расули приведены в этой книге на с. 352-353.

21. Гаммер М. Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Чечни и Дагестана. – М., 1998. – С. 71, 74, 76, 428.

22. Алгар Х. Указ. ст. С.127-131.

23. Там же. С.131-132.

24. Заки Валиди Тоган. Воспоминания. Кн. 1. / Пер. с тур. Г.Г.Шафикова, А.М.Юлдашбаева. – Уфа, 1994. – С.48-49.

25. Шарипова З.Я. Указ. соч. С.41, 55-56; Лукманова Г. Остаздарзың остазы, мөтәфәннин шәхес Ғабдулла хәзрәт Сәйетов (Муллакай) - на баш.яз. – Сибай, 1997. – б. 2, 6, 9.

26. Заки Валиди Тоган. Воспоминания: Кн. 1. – С. 17, 18.

27. См.: Лукманова Г. Указ. соч. – С. 30-32; Якшыбаева Л. Мөжәүүр хәзрәт. Хәтирәләр. – на баш. яз. – Сибай, 2006.

28. Цит. по: Тьерри Заркон. Суфизм в татарском мире... – С. 120.

**УДК: 217(=1-82)**

**Н.В. Екеев, Б.Ю. Кичекова**  
(г.Горно-Алтайск, Российская Федерация)

## **РЕЛИГИОЗНОСТЬ КОРЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ (традиционные и новые факторы)**

Исследования российских этнологов и социологов, и их коллег в других странах СНГ<sup>1</sup> показали, что на огромном постсоветском пространстве наблюдается бурный рост религиозности населения за счет столь же быстрого падения атеизма. Наиболее заметно это проявляется в динамичном росте как традиционных, так и новых религиозных объединений. На уровне разных российских регионов и страны в целом успешно исследуются важнейшие проблемы религиозности населения: темпы роста религиозности, ее причины, источники и среда получения религиозных знаний, социальный портрет верующего, социальные функции религии, разнообразие проявлений религиозности в современном обществе. Применительно к Республике Алтай такие исследования только начинаются<sup>2</sup>.

В Республике Алтай также произошли кардинальные перемены в религиозной жизни алтайцев и других народов. С одной стороны, возрождаются традиционные религии – бурханизм, шаманизм, православие и ислам. А с другой стороны, в ходе активной миссионерской деятельности среди коренного населения возникли новые (в основном, протестантские) религиозные конфессии с присущими им культурами и верованиями. Конфессиональная принадлежность людей становится фактором, влияющим на их ценностные ориентации и социальное поведение. Поэтому изучаемая проблема актуальна как в научно-познавательном, так и в общественно-политическом отношении.

Настоящая статья подготовлена на основе результатов первого этапа исследования, выполненного при финансовой поддержке РГНФ (проект № 07-01-61104а/Т). Следует выделить три аспекта настоящего исследования, обладающего новизной. Во-первых, в качестве предмета исследования выбрана религиозность коренного населения Республики Алтай, представляющая большой интерес в плане взаимодействия традиционных и новых факторов, характеризующих феномен религиозности. Во-вторых, проведено комплексное исследование, включающее устоявшиеся и современные теоретико-методологические концепции, методы этносоциологического обследования (анализ опубликованных источников, выборочное анкетирование, интервью-беседы, наблюдения) и разработку практических рекомендаций. В-третьих, осуществлен анализ разнообразного полевого (эмпирического) материала об особенностях проявления традиционных и новых факторов религиозности среди разных социально-демографических и этнотерриториальных групп населения, а также об условиях и источниках информации, с помощью которых люди приобщаются к той или иной религии.

Методологическим основанием исследования стал комплексный подход. С позиций данного подхода исследуются предпосылки, как и почему в ситуации радикальных социальных изменений идет процесс религиозной идентификации, как складываются и структурируются традиционные и новые религиозные общности, какое влияние оказывает конфессиональная принадлежность людей на их социальное поведение и ценностные ориентации.

Теперь обратимся к конкретным научным результатам. При проведении пилотного обследования 2007 г. применена система выборки, основанная на данных всероссийской переписи населения 2002 г. Напомним, что согласно указанной переписи общая численность населения Республики Алтай (РА) составила 202,9 тыс. человек. Из них удельный вес алтайцев равнялся 30,6%, малочисленных коренных этносов (теленгиты, тубалары, чалканцы, кумандинцы) – 2,8% и русских – 57,4%<sup>5</sup>. Обследованием охвачены 32 села во всех 10 сельских районах РА и г. Горно-Алтайск. По каждому району (кроме двух ниже указанных) величина выборки составила примерно 0,5% от общей численности населения (или 1% – без учета детей и подростков). А в Турочакском и Чойском районах, где проживают тубалары, чалканцы и кумандинцы, величина выборки увеличена в два раза. Всего опрошено 410 респондентов и 43 эксперта сел. Кроме того, проведены интервью-беседы со «знающими людьми», буддистскими, православными и протестантскими священниками.

Результаты опроса подтвердили общую тенденцию роста религиозности коренного населения Республики Алтай: 70% опрошенных отнесли себя к категории верующих людей. Вместе с тем, 12% респондентов оказались неверующими, и 18% – не определились в религии (затруднялись ответить). Последняя категория опрошенных включала молодежь (составила 41%), среднее (34%) и старшее (25%) поколения. А верующая часть респондентов представлена людьми среднего (41,7%), молодого (34,4%) и старшего (23,9%) поколений. Однако по уровню религиозности первенствовало старшее поколение (81,2% были верующими), затем шла молодежь (67,3%) и замыкало среднее поколение (24,7%). Низкий уровень религиозности среди людей среднего поколения можно объяснить тем, что они родились в советское время и продолжали находиться под влиянием идеологии атеизма.

По данным Управления Федеральной регистрационной службы по Республике Алтай в конце 2007 г. на подведомственной территории была зарегистрирована 41 религиозная организация, из них 22 прихода Русской православной церкви, 1 приход Римско-католической церкви, 3 буддистские, 4 исламские и 11 протестантских организаций. Протестанты подразделялись на евангельских христиан (5 приходов), адвентистов седьмого дня (3 прихода), христиан веры евангельской – пятидесятников, пресвитериан и свидетелей Иеговы (по 1 приходу). Однако за пределами официальной государственной регистрации остались многочисленные приверженцы традиционных алтайских религий

бурханизма и шаманизма, ибо они формально не объединены в религиозные организации. Социологическим опросом были охвачены разные религиозно-конфессиональные группы. Выяснилось, что большинство (69,4%) верующего населения относится к приверженцам традиционной алтайской «белой веры» (*ак жанг*) – бурханизма. Приверженцами другой традиционной религии – шаманизма (*кам жанг*) назвали себя 6,5% верующих и буддизма (*буркан жанг*) – около 3%. Но вместе с тем, пятая часть верующих отнесла себя к православным христианам, а остальные – к последователям различных направлений протестантизма (0,6%) и ислама (0,5%).

В задачи исследования входило выяснение религиозного состава населения разных этнических групп. Результаты опроса показали, что среди верующих алтайцев бурханисты («беловерцы») составляли 81%, православные христиане – 10,7, шаманисты – 5,3 и буддисты – 2,2%. А в составе верующих теленгитов удельный вес указанных религиозных групп составил соответственно 54,3; 27,8; 11,1 и 4,2%. Но результаты опроса свидетельствуют о существенных различиях в религиозной ориентации теленгитов Улаганского и Кош-Агачского районов. Так, к православным христианам в первом районе относились 40% верующих теленгитов, во втором – 3%, а к шаманистам – соответственно 2 и 31%. Среди малочисленных этносов северных районов Республики Алтай сложилась другая религиозная ситуация. Приверженцы православия составили половину верующих чалканцев и большинство (71,4%) верующих тубаларов и почти 100% кумандинцев. А доля шаманистов колебалась от 25% у чалканцев до 5% у тубаларов (4,8% были бурханистами).

В ходе исследования обращалось внимание на религиозный опыт верующих, точнее на источники религиозных знаний верующих людей. Так, на вопрос «Где и из каких источников Вы получаете сведения о вашей религии?» и предложенные варианты ответа, респонденты больше всего отметили «в семье (у родителей, бабушек–дедушек)», затем – «из СМИ (газет, журналов, радио, телевидения)», далее – «в школе», «среди друзей и сверстников», «у знающих людей» и «из светской литературы». Меньше всего указали варианты «в храме (общине)», «из духовной литературы» и «через миссионеров». Такое состояние религиозного познания верующих людей подтвердилось и ответами респондентов на вопрос «Посещаете ли Вы молебны (богослужения)?»: 73,3% их отметили «никогда», 19,5% – «редко» и 7,2% – «несколько раз в году». Тем не менее, 72% респондентов подтвердили, что совершают те или иные религиозные обряды (ритуалы), а остальные не совершали обряды из-за незнания (20%) и нежелания (8%).

В каких случаях, и какие религиозные обряды (ритуалы) совершали наши респонденты? По результатам анализа и обобщения их ответов вырисовывается следующая картина. Самую большую группу составляют популярные обряды, связанные с почитанием гор, рек, целебных родников и растений, т.е. окружающей природы Алтая – как основополагающего источника плодородия и материального благосостояния людей. С горами связываются глубочайшие духовные ценности и устремления людей, например, особо почитаемые горы (они имеются в каждом районе) ассоциируются с обителью божеств, «хозяев» и духов предков. Среди совершаемых ритуалов чаще всего отмечали подвязывание на ветки деревьев лент из натуральных тканей (*кыйра, жалама*), подношение жертвенной пищи и воскурение можжевельника (*арчын*), сопровождавшихся традиционными («языческими») молитвами. Эти ритуалы совершались индивидуально

или группой при переходе через высокие перевалы, большие реки и при посещении целебных родников (*аршан*). Следующая группа обрядов связана с соблюдением норм и правил содержания жилища (прежде всего домашнего очага), и ведения личного хозяйства с целью сохранения благополучия и счастья в семье. В таких случаях ритуалы совершались отдельными членами семьи (особенно хозяйкой дома) или совместно в зависимости от конкретных обстоятельств (с учетом фаз луны). Значительно меньшая часть респондентов отметила обряды почитания Неба, солнца, луны, яиков (родовых духов–защитников), а также чтение буддистских и христианских молитв.

Анкетный опрос позволил также выяснить отношение людей к «вечным» вопросам, неразрывно связанным с феноменом религиозной веры: о смысле жизни, о существовании бога, о жизни после смерти, о священных писаниях. Сначала обратимся к ответам на предложенные суждения. Две трети опрошенных людей выразили несогласие с суждением «Жизнь не имеет никакого смысла». При том около 80% респондентов были солидарны с тем, что жизнь имеет смысл тогда, когда человек сам придает ей какой-либо смысл (или «своей судьбой мы распоряжаемся сами»), а 57% респондентов связывали смысл жизни с существованием Бога. Вообще, в существование Бога верили 74% опрошенных людей. Определенные трудности вызвали некоторые чисто религиозные вопросы. Так, на вопросы «Существует ли загробная жизнь (*царство Небесное*)?» ответили положительно («да, существует») 45–47% респондентов, отрицательно – 14–16% и затруднились ответить – около 40% респондентов. А вопрос о существовании ада вызвал затруднения у 52% респондентов, хотя третья часть опрошенных ответила утвердительно.

В отдельную группу выделены вопросы, ориентированные на выяснение отношения людей к священным писаниям (буддийской Сутре, Библии), амулетам, гороскопам и способности предсказывать будущее. Веру в Сутру и Библию выразила четвертая часть (25 и 24%) респондентов, неверие – соответственно 24 и 36%, затруднились ответить – 51 и 40% респондентов. Подобное отношение к священным книгам (буддистов и христиан) объясняется тем, что большинство людей вообще не было знакомо ни с какой религиозной литературой. В гороскопы и амулеты верили чуть больше людей (соответственно 29 и 30% респондентов), сомневались – 30 и 35%, отнеслись отрицательно – 41 и 35% респондентов. Заметно отличалось отношение людей к способности предсказывать будущее: верили (из личного опыта или с опорой на авторитет священнослужителя) 43% опрошенных, сомневались 31% и отрицали 26% респондентов.

Не менее интересными оказались ответы респондентов по поводу их отношения к разным религиям. Как и следовало ожидать, больше всех симпатии выражены бурханизму («белой вере») – 46% респондентов, затем христианству (православию) – 27%, далее идут шаманизм (16%) и буддизм (14%). Вместе с тем антипатии выразили исламу и шаманизму соответственно 28 и 21% респондентов, христианству и буддизму – 15 и 16% и бурханизму – 7% респондентов. Примерно пятая часть (19–21%) респондентов отнеслась нейтрально ко всем указанным религиям. Однако среди опрошенных было много тех, кто никак не выразил своего отношения к буддизму (49%), исламу (47%), шаманизму (43%), христианству (38%) и бурханизму (29%). В целом, указанные факты свидетельствуют о религиозной терпимости большинства верующих алтайцев и других этнических групп.

Анализ материалов показал, что большинство опрошенных людей отдает предпочтение ценностям своей традиционной культуры. Так, на вопрос «Что роднит Вас с людьми вашей национальности?» половина респондентов ответила – родной язык, четвертая часть (26%) – национальные традиции и обычаи и пятая часть респондентов – религия. Причем к традиционным религиям были отнесены бурханизм (отметили 56% респондентов), православие (18%), шаманизм (11%) и буддизм (5%). А среди популярных религиозных праздников и обрядов названы Новый год по лунному календарю (*Чага байрам*), почитание целебных родников, домашнего очага, праздник весны (*Жылгайак*), весенние и осенние молебны (*Жажыл бюр*, *Сары бюр*), а также Рождество и масленица.

Обратимся к характеристике категории «знающих людей» или «знающего человека»

(*неме билер кижги*). Данный термин появился в советское время и обозначал бурханистских священнослужителей (*jarлыкчы*), шаманов (*камов*), собственно народных целителей и предсказателей. В ходе полевых работ нами проведены интервью–беседы с 19 «знающими людьми», в их числе 4 жарлыкчы, 4 шамана, 6 народных целителей – *сыймучы* (они лечили различные вывихи, травмы и другие болезни методами контактного и бесконтактного массажа) и 5 предсказателей (ясновидящие). Некоторые «знающие люди» практикуют лечение различных болезней и недугов на почитаемых целебных родниках – аршанах. Наши собеседники, «знающие люди», были представлены в основном женщинами старшего поколения (16 чел.). По уровню образования они имели начальное, среднее, высшее (по 5 человек) и среднее специальное образование (4 чел.). Практически все они получили свой необычный дар исцеления и предсказания по наследству, пройдя через мучительные «болезни шаманов» и спасительные обряды посвящения от практикующих «знающих людей». Но некоторые люди приобрели такой дар спонтанно (без посвящения) или первоначально обучались на курсах экстрасенсов и парапсихологии. По религиозной ориентации 14 человек считали себя приверженцами «белой веры» (бурханизма), четверо – шаманизма и 1 человек – православия. В состав популярных обрядов, совершаемых «знающими людьми», входят весенние и осенние молебны в честь «хозяина» Алтая и духов священных гор, почитание «хозяйки» огня домашнего очага, родовых божеств и духов предков. Однако в настоящее время, по сравнению с началом XX в., среди бурханистских священнослужителей полностью отсутствуют *судурчи* – знатоки и проповедники буддийских сутр. Поэтому в современных обрядах не практикуются чтение и проповеди сутр, со всеми вытекающими отсюда издержками в сфере нравственности, этики и в мировоззрении верующих бурханистов.

За последнее десятилетие возрождение бурханизма (*ак жанг*) идет в сложных, противоречивых условиях, и в нем наметились два основных направления. Последователи первого направления декларируют о строгое следовании «чисто алтайским традициям», а, по сути, склоняются к шаманизму (хотя часто используют термины «ак жанг», «тенгрианство»). Некоторые его лидеры вступали в открытую конфронтацию с местным буддистским объединением «Ак Буркан» (резкие выступления на страницах газет, разрушили ступу и т.д.). А последователи второго направления опираются на традиции «белой веры» начала XX в. и воспринимают популярные буддийские обряды. Поэтому они относятся лояльно к членам буддистского объединения.

Ситуация в Республике Алтай специфична тем, что лишь за последние пять лет началось открытое самоопределение (обособление) шаманов. Это сопровождается заметным ростом численности служителей культа и приверженцев шаманизма. В ряде алтайских сел Кош-Агачского и других районов камы (шаманы) совершают обряды в ритуальной одежде и используют бубны (*тюнгюр*). Но ритуальными предметами «знающих людей» и большинства алтайских камов являются *арчын /артыш* (можежевательник), *камчы* (старинная плетка), *бычак* (специальный нож), *топшуур* (щипковый музыкальный инструмент), *кангза* (курительная трубка) и т.д.

Теперь кратко охарактеризуем группу представителей «мировых» религий – христианства и буддизма. Нами проведены интервью–беседы с 1 православным, 3 протестантскими и 2 буддийскими священниками (ламами). Все они являются мужчинами среднего возраста, имеют соответственно среднее и высшее духовное образование, т.е. заканчивали православную и протестантские духовные семинарии (или академии) и буддийские дацаны. Среди своих последователей они пользуются авторитетом. Современные алтайские ламы, последователи школы гелук, не имеют опыта проведения популярных бурханистских обрядов, существовавших до конца 1920-х годов. При отправлении служб и совершении ритуалов они пользуются сутрами на тибетском языке, что создает некоторый психологический барьер между ними и простыми верующими. Общая тенденция развития православной и протестантских церквей примерно такая же, как и в целом по стране.

В завершение сделаем некоторые общие выводы. На религиозность (религиозные отношения) коренного населения Республики Алтай оказывают влияние традиционные религии – бурханизм, шаманизм, православие и новые конфессии – протестантизм (его различные течения) и отчасти ислам. За советское и постсоветское время православие, как и другие религии, претерпело определенные изменения. Однако сохранились его церковная организация (в том числе на региональном уровне), религиозные учебные заведения (духовная академия, семинарии) и культовые объекты (храмы). А бурханизм («ак жанг») и шаманизм, за это же время, претерпели серьезную трансформацию. Их современное состояние можно охарактеризовать как возрождение в форме различных инноваций, поэтому к ним применимы термины новый бурханизм («необурханизм») и новый шаманизм («неошаманизм»). С самого начала бурханизм приобрел синкретическую форму, включавшую обряды «белого» шаманства («белой» магии) и популярные буддийские обряды и культы. Среди алтайского населения современные синкретические верования называются *алтай ак жанг* – «алтайская белая вера». В настоящее время, как и раньше, приверженцы бурханизма и шаманизма формально не имеют религиозных организаций. Однако часть бурханистов, преимущественно живущая в Горно-Алтайске, районных центрах (Онгудай, Усть-Кан) и других селах, образовала самостоятельную религиозную организацию. Она официально зарегистрирована как буддийское религиозное объединение «Ак Буркан». Традиционные религии возрождаются в районах их исторического (досоветского) распространения. Так, православные приходы существуют во всех районах и г. Горно-Алтайске. Приверженцы бурханизма, как и шаманизма, имеются в большинстве районов и в Горно-Алтайске. В постсоветское кризисное время возникли новые нетрадиционные протестантские организации разных направлений, которые сосредоточены в Горно-Алтайске, но имеют приходы в некоторых селах Усть-Канского, Кош-Агачского, Чойского и других районов. Причины новой религиозности кроются в негативных явлениях, которые происходили и сохраняются в социальной сфере: имущественное и социальное расслоение, безработица, пьянство, алкоголизм, смена нравственно-духовных и культурных ориентиров.

Религиозность (религиозная вера) у большинства обследованных верующих проявляется преимущественно на элементарном (буквальном) уровне, где происходит синтез религиозных образов, разрозненных идей и представлений, выраженных в традициях и обычаях. Отсюда и восприятие большей частью верующих алтайцев своей традиционной религии как «алтайской (белой) веры». На интеллектуальном и поведенческом уровнях религиозность проявляется у незначительной части верующих и большинства «знающих людей». Высшим идеологически оформленным уровнем религиозности обладают христианские и буддийские священнослужители.

В современном алтайском обществе активно проявляют себя «знающие люди». Их устремления направлены, прежде всего, на адаптацию «алтайской веры» к реалиям современного индустриального общества. В их религиозном опыте, как и в «неоязычестве» на постсоветском пространстве, проявляются, по меткому определению В.Б. Яшина, «стремление к синтезу веры и научного мышления, широкое привлечение понятий, идей и достижений современной науки и техники, псевдо-национальную трактовку фольклорных сюжетов и мифологем и использование современных технократических мифов»<sup>6</sup>.

Религиозный опыт (идеалы, ценности и нормы) верующего, независимо от его конфессиональной принадлежности, во многом определяет его отношение к обществу, включая семью и брак. Однако формы выражения религиозного опыта, в свою очередь, оказываются под сильным воздействием социальных факторов, прежде всего местных этнических традиций, норм и обычаев. Однако две последние проблемы и многообразие современных межрелигиозных взаимодействий в Республике Алтай требуют дальнейшего изучения.

Литература

<sup>1</sup> Мчедлов М.П., Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г. О социальном портрете современного верующего // СОЦИС. – 2002. – № 7. – С. 69–77; Религия и идентичность в России /сост. и отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: Вост. лит., 2003; Ходжаева Е.А., Шумилова Е.А. Возрождение религии и этническая идентичность татарской молодежи в Республике Татарстан // СОЦИС. – 2003. – № 3. – С. 106–108; Элбакян Е.С., Медведко С.В. Влияние религиозных ценностей на экономические предпочтения верующих россиян // СОЦИС. – 2001. – № 8. – С. 103–111; Мирзахмедов А. А. Феномен ислама // СОЦИС. – 2003. – № 3. – С. 95; Телебаев Г.Т. Религиозная идентификация населения и религиозная ситуация в Республике Казахстан // СОЦИС. – 2003. – № 3. – С. 101–106 и др.

<sup>2</sup> Кушнерик Р.А. О роли религиозного фактора в приграничных регионах (по материалам полевых исследований на территории Горного Алтая в 2004–2007 гг.) // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе: сб. статей / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул: Азбука, 2007. – Вып. 1. – С. 220–225; Тадышева Н.О. Этноконфессиональная ситуация среди молодежи Республики Алтай (по материалам анкетирования в г. Горно-Алтайске) // Материалы научной конференции «Немецкие исследователи на Алтае». – Горно-Алтайск, 2007. – С. 66–67

<sup>3</sup> Коренные этносы Горного Алтая (конец XIX – начало XXI вв.) / Н.В. Екеев Н.М. Екеева, С.П. Суразакова. – Горно-Алтайск, 2006; Екеев Н.В., Екеева Н.М. Современные этносоциальные процессы в Республике Алтай // Этносоциальные процессы в Сибири / Ред. Ю.В. Попков. – Новосибирск, 2007. – Вып. 8. – С.127–131

<sup>4</sup> Анурин В.Ф. Эмпирическая социология: Учебное пособие для вузов. – М.: Академический Проект, 2003; Гамплова Д. Программа социальных исследований – 1999 // СОЦИС. – 2002. – № 7. – С. 79–86; Религиоведение / под ред. М.М. Шахнович. – СПб.: Питер, 2006

<sup>5</sup> Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. по Республике Алтай: национальный состав населения. – Горно-Алтайск, 2005. – Т. 2. – С. 13

<sup>6</sup> Белик А.А. Рец. на кн.: Неоязычество на просторах Евразии / сост. и науч. ред. В. Шнирельман. – М, 2002 // ЭО. – 2003. – № 6. – С. 149–153

УДК: 23128

Э.Г. Торусhev  
(г. Горно-Алтайск, Республика Алтай)

## ЧТО ПРИВЛЕКАЕТ АЛТАЙЦЕВ В ПРОТЕСТАНТИЗМЕ?

Примерно с 90-х годов XX в. в религиозной жизни коренного населения Республики Алтай произошли существенные изменения. Наряду с возрождением традиционных религий (бурханизма, шаманизма, православия), возникли новые религиозные, протестантские организации.

В данной статье предпринимается попытка описания мотивов и причин, побуждающих представителей алтайского населения быть последователями разных протестантских деноминаций. Интересуемые эмпирические материалы собраны методами опроса, включенного наблюдения и интервью. Исследование проводилось среди алтайцев с. Усть-Кан и г. Горно-Алтайска, входящими в церковь «Новая Жизнь» Союза Христиан Веры Евангельской – Пятидесятников. Так же будут приведены описания наблюдений, которые удалось сделать автору во время проведения служб в этих церквях или в «Зале Царств» (место, где у свидетелей Иеговы проходит служба - «Школа теократического служения»). Приводимые факты и свидетельства являются результатом первого этапа исследования, выполненного при финансовой поддержке РГНФ (проект № 07-01-61104 а/Т).

Итак, приступим к изложению конкретных сведений. 27.08.2007 г. с. Усть-Кан. Информатору В.К. (примерно 40 лет) был задан вопрос: «Почему он стал свидетелем Иегова?». Он ответил, что у него был неосознанный поиск Бога. Далее он отметил: «Жена приходила домой с женщиной – тоже членом общины свидетелей Иеговы, изучали Библию

и другую литературу, а я смеялся над ними, говоря, что мол «опять коммунистические идеи вернуть хотите». Сначала я в какой-то мере опасался того, что жена стала свидетелем Иеговы, затем осторожно стал изучать Библию и другую литературу. Так постепенно втянулся». На вопрос об его отношении к идеям коммунизма В.К. ответил: «Человек всегда верит в хорошее, и я в какой-то мере верил в них. Но коммунистические идеи о рае на земле не осуществимы. Потому что все люди на земле эгоисты, Библия обличает человека. Наша задача в том, чтобы самого себя обличить и исправиться». Его привлекает в свидетелях Иеговы доброжелательное отношение друг к другу. Потом путем изучения Библии начинаешь понимать Божьи слова. Бог для меня стал реальным, я осознал, что надо отвечать за свои поступки. До этого я читал разные книги, например буддийскую литературу, но многое было не понятно. А, став свидетелем Иеговы, изучая Библию, я понял логическую взаимосвязь и ответил на многие свои вопросы. В беседе удалось узнать, что В.К. принял крещение в 2000 г. до этого был «не крещенный возвещатель». Чтоб креститься, человек должен изучить основные принципы Библии, бросить вредные привычки (пить, курить, сквернословить и т.д.). Но главное он должен быть духовно готов к этому. Затем перед крещением старейшины задают вопросы, которые даны в издании «Организованно проводить наше служение». После того, как на них ответишь, принимаешь крещение, погружаясь в воду (можно в любом водоеме, он, например, погружался в сауне). А на вопрос об отношении его к традиционной алтайской религии (*алтай жаң*) он ответил: «В алтайской религии нет взаимосвязи. Дома нельзя сжигать мусор, огонь в очаге у алтайцев священный, и в него запрещалось кидать что-то плохое. А на улице в огне сжигают мусор. Или коровье молоко алтайцы используют во многих ритуалах, и тут же считается, что корова *«соок тумчукту мал»* - «животное с холодным дыханием»\*.

Информатор О.К. (супруга В.К.) в беседе на вопрос: «Почему она стала свидетелем Иегова?», ответила: «Раньше у меня было много вопросов о смысле жизни, зачем люди рожают детей. Разговаривала с мужем, для чего живет человек, может все впустую, тяжело жить без смысла». Сама интересовалась многими религиями, искала истину, читала работы В.И. Вербицкого, В.В. Радлова, а также тибетскую литературу («Лабсана Нарана»). Но во всем этом нет простоты, многое не понятно. Первую книгу свидетели Иеговы мне дали в 1995 году, она называлась «Устраивай свою жизнь счастливо» (посвящена вопросам семьи) и еще какую-то брошюру. Книга мне понравилась, но как-то в сердце не отозвалось это всё. Истину стала искать после сильной болезни в 1997-98 гг. Стала больше читать журналы и другую литературу свидетелей Иеговы. Оказывается, у Бога есть требования для человека, чтобы он не делал плохого. Появился смысл в жизни, в этом мире мы временно живем. Мне особенно понравились притчи о мудром царе Соломоне. И всё это – мудрость, богатство и дух от Бога. На вопрос: «Как она относится к *алтай жаң*?» Ответила, что в традиционной религии алтайцев много не совпадений. Из беседы выяснилось, что собрания свидетелей Иеговы в с. Усть-Кан посещают около 40 человек (из них 90% алтайцы). Возглавляет их старейшина, есть также его служебные помощники. Они следят за состоянием духовности братьев и сестер. Старейшиной может быть назначен духовно богатый человек (в книге говорится, что старейшины – князья, то есть духовно богатые братья).

Следующий информатор А.А. (пожилая женщина, примерно 65 лет) на вопрос: «Почему она стала свидетелем Иеговы?» ответила, что учение Библии ей сразу понравилось, и в середине 1990-х она стала свидетелем Иеговы. После того, как больше года изучала Библию, ей многое открылось, и она крестилась. Свое отношение к *алтай вере* она могла точно выразить, потому что эту веру она знает мало, многое ей не понятно, воспитывалась в атеизме.

Другая моя собеседница Л.С. (женщина примерно 50 лет) рассказала, что раньше она не верила в Бога, была атеисткой и даже не интересовалась религией. Но после беседы со свидетелями Иеговы ей понравилось изучать Библию и жить по ней. Также одна из причин того, что заставило сделать этот шаг, были проблемы в семье. А в Библии есть

ответы на многие вопросы. Крещение принял в 2000 г.

В беседе с информатором М.С. (ей примерно 45-50 лет), она рассказала, что свидетелем Иеговы стала потому что, здесь всё понятно. Изучая Библию, нашла ответы на многие вопросы. Раньше не задумывалась об *алтайской вере* вообще, была атеисткой.

28.08.2007 г. Моя собеседница К.К. (женщина, примерно 35-40 лет) рассказала, что она раньше была приверженцем традиционной алтайской религии. В алтайской вере (*алтай жаң*) есть много сходств с Новым заветом, например то, что старые люди говорили о конце света и другие пророчества. Но многое не понятно, например, почему мы, алтайцы, поклоняемся многим богам и духам. Угодно ли всё это Богу, откуда мы знаем это? Мы же не спрашиваем это у него. А ведь он один создал землю, небо, огонь, всё то, чему мы алтайцы поклоняемся. Со свидетелями Иеговы я познакомилась через мужа, сначала он заинтересовался, слушал их проповеди у нас дома; бывало, он спорил с ними, брал у них литературу, читал. Так постепенно он стал членом общины. Я наблюдала как бы со стороны, а потом и сама стала изучать Библию, в 2001 г. крестилась. Понравилось их хорошее, учтливое отношение друг к другу и к семье, которая должна быть крепкой (соответственно уважительное отношение супругов), а также и к жизни, что всё потом воздается впоследствии. По ее мнению в Усть-Канском районе проживает примерно 60–70 человек, являющихся членами общины свидетелей Иеговы. В беседе участвовал Е.К. (ее муж). Он рассказал, что с литературой свидетелей Иеговы он познакомился случайно. «До этого, – говорил он, – я не верил ни в Бога, ни в черта, рос в селе, где смешанное население, верили и во Христа и в алтайскую веру, а в школе был атеизм». Его знакомые дали почитать книгу «Ты можешь вечно жить в раю на земле». Затем он стал больше интересоваться и общаться с иеговистами, вступал в дискуссии, споры с ними, иногда засиживался до полуночи в беседах с ними. Так же читал и сравнивал литературу, особенно интересна книга «Жизнь – как она возникла? Путем эволюции или путем сотворения?». «Я понял, что Дарвинская теория об эволюции не состоятельна. А люди, которые описаны в Библии, существовали на самом деле, это уже доказано наукой и учеными. Меня всегда интересовали многие науки, в том числе и история. И истину я нашел именно здесь» – сказал он. Оказалось, что Е.К. пока «не крещеный возвещатель», не крестится потому, что он «еще не дошел до этого, не вырос». Я спросил: «Если он так всем интересовался, значит, он сам что-то искал (имея виду религию)?». Он ответил: «У любого человека есть потребность в вере, на этот счет у алтайцев есть поговорка, означающая «Хоть столбу, да молись». И поэтому человек неосознанно ищет Бога. А я считаю, что истину я нашел в Библии». Я поинтересовался, если его дети не захотят быть свидетелем Иеговы то, что он будет делать. Е.К. сказал: «У детей есть свобода выбора, если не хотят не надо. Но я постараюсь привить любовь к Богу, чтоб они выбрали правильный путь».

Была короткая беседа с молодым человеком (21 лет) и выяснилось, что он с 10 лет стал свидетелем Иеговы, этому способствовала его мать. А о традиционной религии алтайцев ему почти ничего не известно.

В августе 2007 г. (вечером) в с. Усть-Кане, в здании мне удалось присутствовать на мероприятии, называемым: «Школа теократического служения». Оно проходило в деревянном доме, по ул. Тугамбаева; внутри дома имеется небольшая библиотека с религиозной литературой, высокого качества, в том числе на алтайском языке. «Школа теократического служения» проходила в просторной комнате, где в три ряда расположены деревянные скамейки, примерно по 7 шт. в каждом ряду. В передней части зала, куда лицом сидели посетители находилось небольшая переносная кафедра для выступления, а также компьютерный видеопроектор. На стене, на бумаге надпись «Близок великий день Иеговы...». На служение пришло примерно 30 человек, в основном женщины среднего возраста. 90% посетителей были алтайцами. Мужчины и женщины были одеты опрятно, можно сказать празднично.

Служение началось с песен, восхваляющих Бога, исполняли стоя примерно 10 минут. Затем сели начали служение, в основном изучали Библию, по заранее подготовленным

вопросам и ответам на них. Религиозная литература доставляется в село Усть-Кан периодически. При просмотре данной литературы (методических пособий по изучению Библии) выяснилось, что все изучается прихожанами по единой программе, «спускаемой сверху», т.е. эта литература разрабатывается и печатается в едином центре и потом рассыпается по селам РА. В подобной литературе четко указано, что и когда изучать и где брать ответы на эти вопросы; каждая служба расписана по готовым вопросам и ответам. Обучаемый должен дома изучить готовые вопросы и ответы, затем их обсудить во время теократического обучения. Во время службы также обучали тому, как вести проповеди среди людей. Для этого двое человек, уже имеющие определенный опыт проповедей, показывали, как это делать (нечто вроде театрального представления, показывали, как вести проповедь). Главный их метод (принцип) – «идти от дома к дому», вести проповедь среди знакомых и незнакомых людей.

В декабре 2007 г. мне удалось побывать в церкви «Новая жизнь» г. Горно-Алтайска. Служение началось утром, прихожане собирались постепенно с некоторым опозданием: всего присутствовало примерно 80-100 человек, из них примерно пятую часть составляли алтайцы, четвертую - мужчины. Прихожане стоя пели религиозные песни, прославляющие Бога (одна из песен примерно такого содержания: «Слава тебе великий Господи. Слава тебе, люблю тебя, алиллуя, алиллуя во имя Иисуса Христа аминь»). Песню на сцене исполняли 4 человека (двое девушек и двое парней), т.н. «Группа прославления». При пении они использовали музыкальные инструменты: синтезатор и бубен. Использовалась современная ритмическая музыка. Во время исполнения песни прославления большинство присутствующих пританцовывали, поднимая вверх руки. Некоторые начинали читать молитвы. Ведущий богослужения, выйдя на сцену, попросил помолиться за церкви в селах Кокоря, Чибите, Улагане, Паспауле и др. Затем попросил поднять руки тем, кто пришел в первый раз, и им подарили религиозную литературу (вероятно, религиозный журнал). Затем он попросил прихожан поприветствовать братьев из церкви «Благодать».

Далее ведущий попросил выйти сестру Анну, женщину примерно 50 лет. Она сообщила, что пастор от бога и кто против него скажет слово, может получить наказание, и она попросила извинение у Господа (возможно у прихожанки были трения с пастором). Ведущий с оживленной интонацией начал говорить, чтобы прихожане обратились в псалтырь 17 стих 26. Принцип церкви Божьей, должен быть милостивым. Если возникают какие-то вопросы или проблемы, надо обращаться к пасторам. «Не думайте, что пастор загружен. Маленькие проблемы может решить пастор домашней службы. А при возникновении более сложных можно обратиться к пасторам Андрею, Гере и их женам». Затем ведущий повел речь о пожертвовании – финансовой помощи («десятине») прихожанами: некоторой суммы денег, кто, сколько может. Деньги стали класть в специальную емкость из материи, передавая по рядам. Говорил об искренней помощи приводя пример из Евангелии от Луки, где отмечено, что дары бедной вдовы для Бога, были важнее жертвования богатых. Также ведущий службы попросил, чтобы прихожане сдали деньги для покупки каменного угля на отопление здания церкви.

Группа прославления начала петь религиозные песни на алтайском языке, примерно такого содержания: «Бог тебя любит. Бог к тебе придет, Алтай. Люблю, люблю, Алтай. Бог к тебе придет. Люблю, люблю, Алтай. Бог Иисус к тебе придет. Люблю, люблю, Алтай. Бог Иисус к тебе придет». Затем пели и на русском языке. Ритм песни и музыки оказал своеобразное воздействие на прихожан. В зале некоторые плакали, или усиленно начинали молиться, восславляя Иисуса Христа, а одна женщина даже запела. Репертуар исполняемых песен в данной церкви разнообразен, например, пели про «Русский рок», как на иностранном, так и на русском языке и т.д.

На сцену вывели 15 детей, и женщина (примерно 35-45 лет) попросила, чтобы их благословили на обучение в «воскресной школе» для детей. Затем их вывели из зала, для обучения в данной школе.

Выступил так же пастор Гера. После приветствия он начал эмоциональную

проповедь. Затем пастор рассказал, что он с братьями и сестрами церкви «Благодать» был в с. Саратан Улаганского района, где многие выступили против них, особенно последователи алтайской религии. Высказал пожелание пригласить представителя администрации района, курирующего вопросы религии в г. Горно-Алтайск. Но конфликт может быть разрешен в пользу их протестантской церкви («Закон РФ разрешает нам деятельность»). Он сказал, что люди боятся затеряться, но Бог хочет, чтобы мы были разные. Вероятно, это высказывание пастора – аргумент против жителей села Саратан, что протестантизм будет способствовать исчезновению алтайцев как этноса. Также пастор в своих речах говорил, что им надо молиться за существующую власть, а что всегда надо пытаться что-то делать, не бояться неудач и учиться на ошибках.

Ведущий попросил, чтобы на сцену вышли те, кто пришел первый раз. Рядом со мной женщина алтайка (примерно 45-50 лет) попросила, чтобы на сцену вышла ее дочь (16-18 лет) и сын (25-30 лет). Дочь вышла, а сын отказался. Данной женщине был задан вопрос: «Что её привело в эту церковь»? Она ответила, что были большие жизненные проблемы, поэтому она сюда пришла. Ей была необходима близость Бога, общение с ним. И здесь, в этой церкви, всё это она получила. Но в данный момент есть проблемы у сына (женат, имеет ребенка), который проиграл много денег в игровых автоматах и не может остановиться. Эта женщина сейчас живет в Горно-Алтайске, но переехала с Усть-Канского района. На вопрос: «Как она относится к традиционной алтайской религии»? она ответила, что положительно, потому что каждый Бога видит по-своему. Впервые прибывших прихожан на сцене приветствовали, поздравляли и молились за них.

Потом на сцену вышел мужчина (30-35 лет) и попросил, кто может пусть внесет деньги, потому что они готовят Рождество для детей с интерната, а также для зимнего детского лагеря, который будет функционировать с 3-8 января. Ведущий службы попросил сдать 150 рублей на подарки для детей прихожан и детского дома. В конце на сцену был приглашен человек, который прошел лечение в реабилитационном центре (где лечат от наркомании и алкоголизма). Вышел мужчина средних лет, поблагодарил работников Центра реабилитации и сказал, что он лечился 9 месяцев.

Надо отметить, что церковь «Новая жизнь» имеет библиотеку, укомплектованную религиозной литературой и видеокассетами.

Итак, на основе приведенных данных можно сделать некоторые выводы. Некоторая часть наших сограждан находит отдушину от своих проблем и жизненных драм в религии, в частности в протестантских деноминациях. В общинах иеговистов и евангелистов многие люди получают то, в чем они сильно нуждаются – духовную поддержку. Для многих из них эти церкви стали единственным местом, где от них не отворачивались, оказывали моральную поддержку и помогли решить жизненные проблемы.

На территории Республики Алтай протестантские организации уделяют большое внимание тому, чтобы увеличить число своих последователей. И для этого прилагают немалые усилия. Так, из изложенного материала мы видим, что во время служб, ведущие рассказывают о методах проведения проповедей среди людей, живущих рядом. В качестве примера для подражания рассказывают о деятельности великих проповедников, например апостола Павла. Главная их цель – вооружить прихожан знаниями, а также дать уверенность для проведения миссионерской (проповеднической) деятельности. Немаловажное значение имеет то что, протестантские организации снабжены прекрасно оформленной литературой, в том числе на алтайском языке. Также надо отметить особое отношение к новичкам: их приветствуют, поздравляют и т.д. Немаловажно то, особенно для молодежи, что широко используется современная музыка с религиозными песнями, от которой служба становится более динамичной, торжественной и интересной.

В религиозной жизни Республики Алтай протестантские деноминации стали реальностью и конкурируют с традиционными религиями. Однако в общественном сознании (по крайней мере, в районах нашего посещения) пока еще устойчиво сохраняется негативное отношение к деятельности протестантских организаций, особенно к их

проповедям, направленных против обрядов и культов традиционных алтайских религий – бурханизма и шаманизма. Конечно, изучение жизни в протестантских приходах, а также взаимодействия протестантов с приверженцами других религий Горного Алтая только начинается. Поэтому эти проблемы требуют дальнейшего исследования.

УДК: 268

Е.В. Голови́ева  
(г. Екатеринбург, Российская Федерация)

## РЕЛИГИОЗНОЕ САМОСОЗНАНИЕ И ФЕНОМЕН «САКРАЛЬНОГО МЕСТА»

(на примере нетрадиционных религиозных групп в  
Западной Сибири)

В содержательном плане религиозная форма самосознания индивида или социальной группы понимается как осознание принадлежности к общности, объединенной приверженностью к определенному вероучению или культу («мы-мусульмане», «мы-христиане» и т.п.). Но даже если самосознание социальной группы или индивида не связывает напрямую собственную определенность с конфессиональной принадлежностью, религиозная форма может занимать существенное место в самосознании субъекта, поскольку в его построении действует и оказывается значимой религиозная логика.

Отличительными особенностями религиозной формы самосознания как особой логической системы являются: сакрализация объекта (от культа предков до современных вождей, лидеров нации); добровольное подчинение и постоянная апелляция к авторитету (в качестве которого может выступать и отдельная личность, и «священная» история); консерватизм мышления и большая подверженность силе обычая и традиции. Среди свойств религиозного самосознания субъекта также следует отметить: приверженность некоторой идее, даже при ее явном расхождении с логическим анализом и фактами, уверенность в своей «непогрешимости», наделение собственного исторического прошлого неким сверхсмыслом, мессианство.

Особое значение в религиозном типе мышления занимает, на мой взгляд, также сакрализация места, миф о котором может быть связан с реальным историческим событием, значимым или освящаемым в религии. Так, местная религиозная община может хранить память о своих основателях, и тогда, с течением времени сакрализации будут подвергаться места их жизни и деятельности. Другой причиной сакрализации может стать героика противостояния чуждым силам.

Возникшие исторически, как отражение социальной связи и отношений людей, эти стереотипы, безусловно, религиозные по своей природе, продолжают сохраняться в современном обыденном самосознании (воспроизводясь, например, в привычке сводить свои насущные проблемы к потустороннему обоснованию). Их чрезвычайно трудно опровергнуть с помощью логики, рациональных объяснений, поскольку здесь мы имеем дело с религиозным типом мышления. Очевидно, что подобный тип мышления существует далеко за пределами религиозности, определенной, например, конфессионально; его существование обусловлено глубинными причинами гносеологического порядка.

Конкретными местами обнаружения такого типа самосознания в современной действительности все чаще оказываются т.н. «сакральные места», выбранные представителями различных конфессий как область существования особых смыслов, символов и объектов. Содержательные признаки понятия «сакральное» включают в себя следующие характеристики: 1) сакральное существует отдельно от профанной (мирской) жизни; 2) оно составляет предельную и абсолютную ценность для последователей определенной религии; 3) сакральное – это вечная, а потому неизменная реальность,

которая постигается особыми средствами, отличными от тех, которые дают нам знания о конечной, преходящей, повседневной реальности. Сакральное пронизывает все сферы жизни, но для религиозного человека оно концентрируется в священных мифах и ритуалах, сопряженных с определенным местом. Функционально «сакральное место» выступает как механизм самоидентификации человека. Здесь обнаруживается, на мой взгляд, главная миссия подобных пространств: в моменты кризиса глобальной культуры (например, в отсутствии национальной идеи) именно здесь могут возникать конкретные индентификаторы (связанные с религией), выводящие личность из кризиса.

Предметом данного исследования является подобный вариант «сакрального места» - расположенная в Западной Сибири деревня Окунево (Омская область) на берегу р. Тара, ставшая местом паломничества представителей различных религиозных общин. Обычная с виду деревня, большинство населения которой составляют русские, при ближайшем рассмотрении обнаруживает непривычные для сибирской жизни черты: заборы домов расписаны яркими красочными надписями на санскрите, рисунками розовых слонов (т.н. индуистская улица); красочно отделанные деревянными узорами избы неоязычников соседствуют с домами мусульман и христиан.

Сакрализация этой территории и строительство здесь культовых объектов началось в начале 90-х гг. XX в., когда в деревню из индийской провинции Хайракан по настоянию своего духовного учителя Мунираджа прибыла Расма Розитас. Учитель велел ей разыскать в Сибири место, где 300 тысяч лет назад существовала развитая цивилизация. Появившись в Окунево и проведя многодневные сеансы медитации, она получила необходимые сверхъестественные подтверждения правоты учителя. Результатом деятельности Р. Розитас в д. Окунево стало основание индуистского храма.

В это же время вокруг Окунево проводились научные исследования (геологические, археологические и т.п.), поскольку это место давно привлекало внимание: местные жители часто сообщали о видениях неопознанных летающих объектов, внеземных сверхъестественных явлениях и т.д. Экспедиции исследователей, действительно, подтвердили наличие нестандартных энергетических полей на территории вокруг д. Окунево: пять озер с целебной водой, следы от падений метеоритов и т.д. Многие результаты этих исследований были впоследствии засекречены, и Окунево было объявлено энергетически аномальным местом. Постепенно информация об этом месте широко распространилась, и со всего мира в Окунево стали приезжать люди, интересующиеся духовными практиками. Сегодня в деревне можно встретить христиан, мусульман, индуистов, неоязычников, большинство из которых оставляют свои прежние занятия в повседневной жизни и остаются жить в Окунево.

Среди религиозных общин, представленных в настоящее время в Окунево, одной из наиболее интересных является община бабаджистов, приверженцев учения Бабаджи. Оно было основано индийским гуру Шри Хайдакан Вале Баба (Бабаджи), который рассматривается представителями этого неориенталистского учения как реинкарнация Шивы 1970-1980-х гг. Согласно Бабаджи, наша эпоха, которая характеризуется социальной деградацией, подходит к концу. Чтобы избежать мировой катастрофы, люди должны жить в гармонии с Универсумом и концентрировать свой ум на мантре Ом Намаха Шивайя, должны почитать огонь как проявление божественной творческой энергии.

Особенно важна была для Бабаджи тема Сибири, поскольку, по его представлениям, святыня глобального масштаба – храм Ханумана – существовала в Сибири в древности. Именно отсюда арии принесли священные Веды на свою новую территорию обитания. Здесь, в Сибири, как считают бабаджисты, происходили события, описанные в древнеиндийской поэме «Рамаяна» и именно с этой территорией, по представлениям Бабаджи, связано возрождение храма и предстоящее спасение России в грядущей мировой катастрофе.

Приверженцы доктрины Бабаджи основали в Окунево ашрам Омкар Шива Дхамс, где регулярно проводят ведические церемонии. При этом данные топонимии сыграли

ключевую роль в выборе сакрального центра. В частности, название города Омск ими было связано с индийским словом Ом (Бог создает Вселенную, произнося это слово); названия реки и города Тары соотнесены с именем индийской богини. На месте древнего святилища сегодня здесь возведен памятный знак, колонна с табличкой, где нарисован знак Ом в красном кругу и черной рамке.

Одна из аксиом в основе этой неориенталистической доктрины гласит, что различные священные предписания учат некоей единой Истине, а конечная цель всех духовных поисков — одна. Духовные практики различных видов (ведическое жертвоприношение, почитание духов, йога, восхождение к безличностному абсолюту) рассматриваются как возможные ступени духовного развития и познания Бога. Конечная цель этого пути — это любовь к Богу и абсолютно бескорыстное служение ему. В «Бхавагавадгите» сказано, что все пути, указанные в Ведах, ведут к постижению Бога. Бог и межрелигиозная любовь к Богу лежат в основе религиозного объединения.

Присутствие подобных доктрин вызывает неоднозначную реакцию в современном массовом сознании. Распространено мнение, что мода на неориенталистские культы, приверженность неориенталистской идеологии — преходяща и вредна. Ситуация является более сложной и запутанной в случае с Западной Сибирью: активное взаимодействие с миром ариев (включая и мифологический аспект) в течение бронзового и раннего железного веков было важным фактором, определявшим направление этнического и культурного развития Сибири. Неориенталистский феномен в условиях Западной Сибири может быть рассмотрен как особая форма возрождения чрезвычайно древнего мировоззренческого комплекса. Представители неориентализма в Омском регионе (Омкар Шива Дхам, Тара дхарма Центр, Ведический центр Макариши) сообщают о Сибири как северной прародине создания Вед. Интересно, что данная идея может быть соотнесена с популярной среди представителей определенных нетрадиционных конфессий идеей о прародине Заратуштры на Южном Урале, на территории Аркаима, фиксируемой ими как центр древнейшей цивилизации.

В качестве сакрального центра будущего религиозного возрождения России д. Окунево в Западной Сибири рассматривается также неоязычниками, представителями т.н. англиизма. Инглиисты полагают, что предшественники ариев жили в «мифической» местности Даария в Арктиде, которая была расположена на территории современной Сибири, а на месте современного г. Омска существовал в древности священный храм Асгард. В результате некоей космической катастрофы протоарии покинули это место, что привело к деградации культуры и религии. Смещение протоариев с ариями в Индии привело к искажению первоначального учения, которое в чистом виде сохранили лишь инглиисты.

В настоящее время одной из целей организации инглиистов, основанной в 1992 году Александром Хиневичем, является консолидация с другими неоязыческими объединениями в России, Европе и США. Согласно А. Хиневичу, инглиисты почитают священные книги всех религий, но в качестве важнейших рассматриваются древнерусские ведические тексты (Велесова книга, книга Перуна, Русские веды). Эти книги были написаны на священном даарском языке, который знает только один Хиневич. Этическими принципами инглиизма выступают: патриотизм, приверженность групповым идеалам и уважение ко всему живому на земле. Инглиисты почитают древнеславянских богов (Сварога, Перуна, Световита, богиню Ладу и культ предков), считают, что личность вовлечена в космическую борьбу добра и зла. Православная церковь критикуется инглиистами за искажение первоначальной веры.

Таким образом, с начала 1990-х Западная Сибирь стала свидетелем широко распространившихся нетрадиционных религий и синкретических духовных культов. Многие из них основаны на значительном интересе к религиозным идеям и мифологии индо-иранского культурного комплекса. Отличительной чертой их является также представление о Храме, который стремится не просто построить, а восстановить на

прежнем месте. Сакральными смыслами, в представлении религиозных групп, наполнен и природный ландшафт окрестностей д. Окунево.

В настоящее время в 300 метрах за деревней Окунево находится обрядовое место, расположенное на возвышенной террасе высокого берега реки Тара. Данные археологических исследований, активно проводившихся на этой территории, свидетельствуют о расположении здесь ряда могильников, датируемых временем от эпохи каменного века до XVII-XVIII вв. Таким образом, на протяжении нескольких тысяч лет мыс и территория вблизи него имели особое сакральное значение, в силу чего здесь устраивались ритуально-культурные объекты. Сегодня здесь, на пространстве площадью всего лишь в несколько десятков метров, сосуществуют рядом христианская часовня, алтарь индуистов, языческие свастика и роцца. Здесь отправляют свои религиозные обряды представители этих различных конфессий.

Разные конфессиональные группы бесконфликтно уживаются на одной территории: они с уважением относятся к другой вере, часто посещают религиозные церемонии друг друга, поддерживают дружеские отношения и практикуют взаимопомощь. В человеческом плане случается и такое, что между представителями разных религиозных общин возникают ситуации влюбленности (к примеру, Он — индуист, а Она — мусульманка и т.п.); заключаются межконфессиональные браки. Некоторые люди, реализуя свой религиозный поиск, переходят из одной общины в другую, другие — «объединяют» в себе несколько вер.

Присутствие в Окунево обращенности к поиску духовной практики позволяет увидеть, что религиозная идентичность проживающих здесь людей выходит за пределы осознания ими принадлежности к определенной конфессиональной общности. Самосознание этих людей строится преимущественно как религиозное: они широко используют в своей практике ритуалы, направленные на обеспечение помощи со стороны сверхъестественных сил. Доминирующим фактором в их сознании является вера в сверхъестественные идеи, и в этом плане специфические черты различных религиозных систем уживаются и мирно сосуществуют, представляя собой поразительный пример веротерпимости. Все эти люди едины в своей уверенности в том, что именно в Окунево начнется духовное возрождение России и всего человечества. Именно Окунево вновь, как 300 тысяч лет назад, станет центром новой развитой цивилизации.

В настоящее время повышенный интерес людей к традиционным и новым религиям, религиозным центрам, подобным д. Окунево, выступает как реакция на унификацию и массовизацию жизни, как компенсаторная форма самореализации индивида. Особые обстоятельства, особое знание, тайна как таковая являются одним из закономерных, логичных и к тому же доступных способов вырваться из рутины, из повседневности, выразить себя. Несомненно, здесь действует механизм заражения, подчиняясь которому, человек, даже далекий от религии, проявляет психологическую готовность к восприятию и трансляции религиозных идей. Принятие религиозных идей оказывается не однозначным «да — нет», а включает значительную градацию степеней ее осуществления. Самая актуальная схема приобщения к религии выглядит, по моему мнению, так: информированность, «наслышанность» без особой веры — пусковое событие, резко повышающее достоверность и значимость для личности религиозного учения — начало углубленного изучения.

## МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В РЕСПУБЛИКЕ ХАКАСИЯ В НАЧАЛЕ XXI В.

Российская Федерация исторически сформировалась и развивалась как поликонфессиональное сообщество. В конце XX – начале XXI вв. существенно трансформировались взаимоотношения религии и государства. Значительно расширился спектр конфессий и религиозных организаций, что связано с демократизацией общества, снятием законодательных ограничений на деятельность религиозных организаций и облегчением их регистрации в России.

Были приняты Федеральные законы «О свободе вероисповеданий» (1990 г.) и «О свободе совести и о религиозных вероисповеданиях» (1997 г.). Ни одна из существующих в стране религий не является официальной, государственной, однако несколько конфессий (православие, ислам, буддизм, иудаизм) в силу исторических причин названы *традиционными* и пользуются открытой государственной поддержкой. Главный конституционный принцип – отделение Церкви от государства, как отмечают исследователи, в стране не соблюдается (1).

Существенно выросло число верующих, что изменило соотношение между ними и атеистами. Вместе с тем, российская религиозность носит поверхностный, формальный характер, отличается мировоззренческой неопределенностью. Согласно результатам социологических исследований, истинно верующих и твердых атеистов в стране примерно равное количество (не более 10% в каждой группе)(2).

Необходимо отметить, что удельный вес неправославных верующих в стране увеличился. Выросло число приверженцев протестантизма, восточных и эзотерических культов. Это является следствием не только становления капиталистических отношений и глобализации, но и слабостью РПЦ, которая, как справедливо указывает Г.С. Широкалова, сама «катализирует поиски адекватного реаліям мировоззрения как религиозного (но не в рамках православия!), так и светского» (3).

В сравнении с недавним прошлым страны современная религиозность существенно помолодела. Большую часть верующих составляют люди в возрасте 22-50 лет, молодежь до 30 лет составляет активную часть нетрадиционных религий. Однако социологические исследования, в том числе и проведенные в последние годы в Республике Хакасия, показывают, что мировоззрение молодежи крайне эклектично, в нем присутствуют как христианские, так и индо-буддийские представления.

Несмотря на то, что в целом по стране отмечены общие тенденции в развитии религиозного сознания населения, в каждом регионе складывалась и продолжает складываться специфическая религиозная ситуация. Она определяется рядом объективных и субъективных факторов: историческими традициями, геополитическим положением, состоянием политических, экономических, социокультурных процессов, этническими предпочтениями, демографическими тенденциями, наконец, наличием или отсутствием харизматических лидеров.

Все вышеназванные процессы характерны и для Республики Хакасия, вместе с тем, они имеют свою специфику, связанную с историческим и этническим своеобразием региона.

Существенно осложняющим анализ религиозного сознания населения является тот факт, что практически невозможно учесть количество верующих. Дело в том, что не столь уж многие религиозные организации ведут формальный учет своих членов. Самые крупные организации, связанные с той или иной этнической традицией, то есть православные, мусульмане, иудеи, буддисты, католики и т.д., такого учета не ведут в принципе. Они отождествляют этническую и конфессиональную принадлежность (например, все русские

– православные, все евреи – иудаисты, все представители среднеазиатских диаспор – мусульмане и пр.). Другие организации, преимущественно – новые или небольшие, учет ведут, но у исследователей нередко возникают серьезные сомнения в достоверности представленной информации. Тем не менее, по данным самих религиозных объединений Республики Хакасия (информация представлена советником Председателя Правительства Республики Хакасия, кандидатом исторических наук Н.С. Волковым) 50% жителей республики исповедуют православие, 1,3% – протестантизм, 0,7% – шаманизм, 0,4% жителей региона – старообрядцы-беспоповцы, 0,2% – мусульмане, 0,03% – иудаисты, 0,01% – католики и др.

Проведенные ранее в Республике Хакасии социологические опросы, в которых так или иначе затрагивались вопросы религиозных предпочтений населения, показывают, что большинство респондентов считает себя верующими, как правило, исповедующими христианство, но их мировоззрение мозаично, бессистемно, в нем содержатся ценности и взгляды из язычества, христианства, буддизма пр. Исключение составляют представители среднеазиатских и кавказских диаспор, принадлежащих к исламу. Здесь уровень религиозности существенно выше (4).

Результаты социологических исследований 2007 г. показали следующие данные: неверующих среди всех респондентов – 25,7%, православными себя считают 68,6%, протестантами – 1,3%, мусульманами – 1,8%, старообрядцами – 0,6%, буддистами – 0,2%, католиками – 0,1%, иудаистами – 0,1%, шаманистами – 0,3% и др. Нетрадиционными религиями охвачены около 0,7% респондентов, они не многочисленны, серьезного влияния на религиозную ситуацию в республике не оказывают. Между тем, некоторые из них имеют ярко выраженные характеристики, присущие деструктивным сектам, опасные для психического здоровья ее членов.

На территории Хакасии исторически были укоренены традиционные верования хакасского народа, которые исследователями могут быть интерпретированы различным образом – шаманизм (А.Н. Гладышевский), манихейство (Л.Р. и И.Л. Кызласовы), бурханизм (В.Я. Бутанаев), тенгрианство (А.И. Котожеков, Л.В. Анжиганова) и пр. Несомненным является то, что хакасы поклонялись Великому Небу (Хан Тигир), обожествляли Землю (почитали родовые горы и священные места), доверяли посредникам между мирами – шаманам.

Шаманизм – одна из ранних форм религии, широко распространённая в прошлом у всех народов мира, в том числе и у коренных народов Сибири. Человек одухотворял природу, населял её бесчисленными духами. Надеясь получить от духов помощь и покровительство, люди совершали жертвоприношения, произносили заклинания, обращались к ним с мольбой. Постепенно обращение к духам приняло вид оформленной обрядности, выполняемой коллективно или индивидуально. Со временем, в условиях развитых форм родового быта, появился посредник между миром реальным и сверхъестественным, между людьми и духами – шаман.

Вероисповедание хакасов исторически эволюционировало, могло, в силу исторических обстоятельств, включать элементы иных религиозных учений и культов, могло отказываться от них, но ядро традиционного мировоззрения народа оставалось неизменным.

По мнению ряда исследователей, у хакасов, как и у всех тюрков, начиная с древнетюркских времен и в период формирования и развития средневекового государства (6-8 вв.) господствовало *тенгрианство* – поклонение Великому Синему Небу. И только хакасы в наиболее чистом и полном виде сохранили данный обряд до начала XX века. Небесное жертвоприношение описано в работах Н.Ф. Катанова, С.Д. Майнагашева, Л.П. Потапова, В.Я. Бутанаева, последним выявлено более 100 гор, на вершинах которых проводились моления Великому Синему Небу, собиравшие тысячи участников. Обряды совершались ежегодно в середине лета, их организацией занимался глава религиозной общины. В небесном жертвоприношении участвовали представители мужского пола, а также девочки, не достигшие половой зрелости. Шаманы-мужчины участвовали в обряде

только как простые члены общины. После обряда молодежь устраивала игры, конные скачки. Главной целью проведения небесного жертвоприношения являлись просьбы о процветании родной земли и благополучии народа.

У хакасов также сохранился обряд поклонения воде и водным источникам. Водное жертвоприношение совершалось ежегодно в начале лета на новолуние в истоках почитаемых ручьев, на берегах крупных рек и озер.

С периода «кыргызского великодержавия» у хакасов сохранился культ почитания обаа – каменных сооружений, возводимых на горных перевалах. Считалось, что в этих местах живут мифические предки хакасов. Существовали строгие правила поведения: мужчины укладывали камни, поднятые во время восхождения, женщины вкалывали с восточной стороны ветви, сломанные от берез. Если человек впервые проходил через перевал, то он обязательно должен был повязать священную ленту «чалама» на шесты, воткнутые в обаа, иначе его жизнь укоротится.

Обряды и ритуалы способствовали сохранению этнической идентификации и солидарности хакасов в самые сложные периоды их истории: монгольского и царского завоевания, последующей колонизации. Этническая культура народа сохранилась вплоть до начала XX века.

Религиозное сознание хакасов в XX веке испытывало влияние общесоциальных процессов. Вместе со всем «советским народом» хакасы активно осваивали атеистические ценности. Выросло не одно поколение, отказавшееся от традиционного мировоззрения народа. В ходе полномасштабного социального эксперимента (строительства социализма) усилились ассимиляционные процессы, которые в перспективе могли привести к исчезновению этноса.

В конце 1980-х годов начались процессы этнического возрождения народов страны, в том числе и у хакасов. На первом этапе они носили преимущественно социально-политический характер и завершились образованием Республики Хакасия. В середине 1990-х годов основной акцент в деятельности национальной интеллигенции стал делаться на возрождении традиционных духовных ценностей. В 1994 и 1995 гг. были зарегистрированы Общество традиционной религии хакасского народа – шаманизма и «Хан Тигир». Эти организации осуществили огромную работу по восстановлению в этносе системы традиционных ценностей и ритуальной практики.

В республиканских газетах стали традиционными выступления ученых, старейших уважаемых людей с воспоминаниями о родовых и семейно-бытовых обрядах, свидетелями которых они были или до сих пор придерживаются их. Так, например, ветеран хакасской журналистики Е. Абдина вспоминает об обряде почитания От Ине (Богини Огня). О проведении хакасами в XIX – начале XX веков обрядов почитания Богинь Огня и Воды писал старейший ученый-этнограф Патачаков К.М. и др. В печати, в передачах республиканского радио и телевидения нередко встречаются сюжеты встреч наших современников с духами Природы (духами тайги, гор, воды, слова, эпоса, дома и др.), с настоящими шаманами.

Летом 1996 года было проведено масштабное социологическое исследование, когда было опрошено 10% хакасского населения. Результаты показали, что 26% респондентов назвали себя шаманистами. К православной вере отнесли себя 50% опрошенных хакасов, остальные считали себя приверженцами других конфессий. Вместе с тем, анализ ответов хакасов на общемировоззренческие вопросы показал, что даже т.н. «православные» сохранили традиционные хакасские ценности в своем мировосприятии. Несмотря на подавляющий процент назвавших себя верующими среди хакасов только 3% ответивших строго придерживались религиозной обрядности; более 60% респондентов считали себя свободными от их жесткого исполнения; 27% участвовали только в основных религиозных обрядах, а 7% не исполняли их вообще.

В 2006 г. нами были опрошены 100 экспертов, принадлежащих к хакасской интеллигенции. Среди них подавляющее большинство хакасов отнесли себя, скорее, к шаманистам (и тенгрианцам). Только треть опрошенных связывает будущее своего народа

с христианством. Респонденты показали возросшую осведомленность о тенгрианстве как одном из вариантов этноконфессиональной идентичности хакасов.

Социологический опрос 2007 года показал, что среди хакасов православными себя назвали 58,2%, к иеговистам отнесли себя 0,7%, столько же среди хакасов мусульман, 34% – неверующих. Шаманистов (язычников) среди коренного населения республики 5,9%. Подавляющее большинство респондентов-хакасов положительно относятся к православию (49,6%), среди религий, вызывающих отрицательную реакцию, названы ислам (12,8%), иудаизм (6,4%), старообрядчество (5,0%). Анализ ответов на вопросы мировоззренческого характера показал, что абсолютное большинство хакасов все же придерживаются традиционных, а не христианских ценностей. Хакасы, как и в XVIII-XIX вв. остались двоеверами: официально признавая себя православными, на деле являются шаманистами.

Респонденты – хакасы верят в возможность порчи (58,9%), влияния «дурного глаза» (53,9%), значительно меньше доверяют информации, полученной из гороскопов (30, 5%) и в спиритических сеансах (19,2%).

Более трети опрошенных респондентов-хакасов (36,2%) считают возможным включение религиозного воспитания в школьную программу.

Включенное наблюдение автора показывает, что среди хакасов много баптистов, иеговистов. Серьезной угрозой этническому единству хакасов стала так называемая Церковь Прославления, протестантская секта харизматического толка. Ее прихожане считают себя народом богоизбранным, активно отрицают иные национальные и религиозные ценности.

Наиболее опасным, традиционно не свойственным хакасам явлением в XX веке, становится то, что они утратили связь с Природой, родной землей: варварское отношение к ним для хакасов стало характерным в той же мере, как и для остальных граждан Республики Хакасии. Осторожный оптимизм внушает то, что в последние годы происходит постепенное, очень медленное восстановление биофильных ценностей традиционного мировоззрения. Практически во всех печатных СМИ все больше публикаций о сакральных аспектах традиционной хакасской культуры, священных местах республики.

На территории республики расположено более 50 культовых объектов, 30 из них принадлежат Русской православной церкви. В последние годы религиозным организациям администрациями муниципальных образований передаются в собственность здания и сооружения, бывшие объекты соцкультбыта. Всего в Хакасии построено более 10 православных храмов.

Абаканская и Кызылская епархия Русской Православной церкви (Московский Патриархат) на территории РХ была зарегистрирована в 1995 г. Епархия включает приходы РПЦ в Республиках Тыва и Хакасия. Центром епархии является г. Абакан. В г. Абакане действуют одна централизованная религиозная организация, и пять местных православных религиозных организаций: приход Преображенского кафедрального собора, приход Никольского храма, приход храма Святителей Московских, приход Владимирского храма, приход храма преподобного Серафима Саровского. В других городах и районных центрах Хакасии также действуют местные православные религиозные организации.

Православным образованием в Хакасии занимается Православная гимназия им. Иннокентия Московского, в приходах действуют воскресные школы и кружки по изучению Закона Божия. В республике организованы одногодичные епархиальные курсы по подготовке псаломщиков и кандидатов для поступления в духовную семинарию, действует женский монастырь. Также в составе епархии действуют храмы и молитвенные комнаты при Абаканском пансионате ветеранов (Дом престарелых), при городской больнице (г. Абакан), где регулярно проводятся богослужения. Епархия издает 10 газет, выпускает на телевидении еженедельную программу «Воскресение». Организуется Церковно-общественный региональный форум «Свято-Иннокентьевские чтения».

Старообрядцы в Хакасии составляют 6 групп, из них пять действуют в Аскизском районе в с. Бирикчуль, с. Балыкса, пос. Бискамажа, пос. Николаевка, пос. Шора, одна – в пос. Верх-Таштып Таштыпского района. Молитвенные собрания проводятся в частных

домах и квартирах единоверцев.

Проникновение католицизма в Россию и Сибирь началось после присоединения в конце XVIII в. части территории Польши. Римско-католическая церковь на территории Хакасии представлена сейчас одной местной религиозной организацией. В настоящее время на территории Хакасии действует приход «Сошествие Святого Духа», в Абакане функционирует часовня. Членами прихода являются потомки поляков и немцев. Юные прихожане принимают участие в региональных и российских встречах католической молодежи (ежегодное мероприятие «Каникулы с Богом» и др.).

Иудеи в РХ зарегистрированы в местную религиозную организацию «Еврейская община г. Абакана». Молитвенные собрания проводят в арендуемом помещении.

На территории Республики Хакасия ислам представлен двумя местными религиозными организациями мусульман в городах Абакан и Черногорск. Их членами являются в основном выходцы из Татарстана, центрально-азиатских стран СНГ, Азербайджана, республик Северного Кавказа. Мусульмане Хакасии пока не имеют культовых зданий, молитвенные собрания (намаз) и праздники проводят в помещениях, предоставляемых единоверцами.

Пятидесятники являются одним из быстро растущих вероисповеданий России. Сейчас большинство российских протестантов – пятидесятники. В пятидесятнических церквях велика доля молодежи, бизнесменов и студенчества. Пятидесятнические общины, как правило, осуществляют большое число церковных инициатив, в которых участвует большинство членов общины – это и воскресные школы, и семейные группы, и музыкальные ансамбли, и подростковые клубы, и различные формы взаимопомощи.

Организация Церкви христиан веры евангельской «Прославления» в 2000 г. учредила Благотворительный фонд «Новая жизнь», основной целью которого стала профилактика наркомании, алкоголизма и СПИДа. Фонд регулярно проводит акции «Музыка против наркотиков», «Спорт против наркотиков», «Футбол против наркотиков».

Новые религиозные движения действуют в Республике Хакасия с середины 1990-х гг. Свои мероприятия они проводят в частных домах и квартирах единоверцев либо в арендуемых помещениях и на открытом воздухе. Последователи Порфирия Иванова (около 100 чел.) имеют три группы в гг. Абакане, Саяногорске и Черногорске. Последователи учения «Живой этики» (Агни – йоги) Рерихов и теософии Е.П. Блаватской имеют две группы в г. Абакане и в г. Саяногорске.

Около 100 различных религиозных общин функционируют без приобретения статуса юридического лица.

При анализе религиозной ситуации в Республике Хакасия необходимо отметить некоторые ее особенности.

1. РПЦ в Хакасии активно расширяет число местных религиозных организаций, однако приходов в классическом смысле (как устойчивых групп верующих определенной территории, объединенных совместной деятельностью) не имеет. Представители РПЦ в большей степени замечены в проведении массовых мероприятий (крестных ходов, освящений офисов и пр.), развитии собственной инфраструктуры (строительство, реконструкция культовых зданий и сооружений, приобретении транспортных средств и пр.), чем в ежедневной кропотливой социальной деятельности, что было присуще дореволюционному православию.

2. В Хакасии представлены религии и конфессии, исторически глубоко укорененные в Хакасии и связанные с национальной самоидентификацией основных этнических групп (старообрядчество, традиционная религия хакасского народа). Старообрядчество в межконфессиональном общении в республике никак о себе не заявило, по-видимому, в силу исторической традиции и малочисленности верующих. Серьезной проблемой традиционной религии хакасского народа является отсутствие законодательной базы закрепления культовых мест за общинами верующих (родовых гор, священных мест, озер и пр.). Многие объекты культа являются одновременно объектами культурно-исторического наследия (например, Салбыкская долина, музей под открытым небом Хуртуях тас и пр.),

что может привести к конфликту интересов.

3. Степень влияния мусульман, выходцев из Кавказа, Закавказья и Средней Азии на религиозную ситуацию не велика. Между тем, они испытывают серьезные потребности в отправлении религиозных обрядов. Ни в столице республики, ни в ее районах до сих пор нет собственного культового здания (мечети).

4. Со многими традиционными протестантскими религиозными объединениями постепенно формируются отношения социального партнерства: с ними заключаются соглашения о сотрудничестве в реализации благотворительных, культурно-просветительских, оздоровительных и иных социально значимых программ.

5. Наиболее сложны отношения с новыми религиозными движениями (как отечественными, так и зарубежными), развернувшими активную деятельность в России с начала 1990-х гг., зачастую малоизвестными и еще не успевшими в полной мере адаптироваться к российским условиям. Эти отношения неоднородны. В одних случаях эти организации развиваются в собственном замкнутом пространстве, объединяя единицы верующих и не нарушая сложившегося межконфессионального баланса. Этому также способствует то, что в Республике Хакасия нет новых религиозных организаций – деструктивных тоталитарных сект.

6. Политизации деятельности религиозных организаций в республике не отмечено. не зафиксировано также межконфессиональной и внутриконфессиональной напряженности. Скорее можно отметить, что в общереспубликанских мероприятиях и праздниках принимают активное участие основные конфессии (День республики, День Победы, День памяти жертв политических репрессий пр.). Мусульмане и общества традиционной религии хакасского народа проводят совместные календарные праздники (например, «Чыл пазы» – «Навруз» – Новый год). Местная религиозная организация Евангелическо-лютеранская церковь Святого Луки 20 декабря 2006 г. провела межконфессиональную встречу священников и пасторов по рождественской теме «Слово стало плотью», в которой приняли участие представители 5 христианских конфессий: православные, католики, лютеране, евангельские христиане-баптисты, христиане веры евангельской-пятидесятники.

В целом межконфессиональные и внутриконфессиональные отношения в республике сохраняются стабильными. Исторический опыт успешно развивающихся поликонфессиональных сообществ показывает, что единственным способом сохранения и развития регионов может быть политика межконфессиональной толерантности и позитивного компромисса.

### Литература

1. Широкалова Г.С. Государство плюс РПЦ: тактический выигрыш или стратегический проигрыш?// Гражданская социальная ответственность как фактор стабильности и прогрессивного развития России. М., 2007. С. 113-121; Градировский С, Малахова Е. Противоречия статусности религиозных организаций и объединений//Преодолевая государственно-конфессиональные отношения. – Нижний Новгород, 2003. С. 4-5.

2. Каргина И.Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация//СОЦИС. – 2004, №1.

3. Широкалова Г.С. Государство плюс РПЦ: тактический выигрыш или стратегический проигрыш?// Гражданская социальная ответственность как фактор стабильности и прогрессивного развития России. М., 2007. С.119.

4. Этносоциальная ситуация в Республике Хакасия в оценках и представлениях массового сознания/Под ред. Л.В.Анжигановой. – Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф.Катанова, 2005; Анжиганова Л.В., Шоев В.В. Этнические диаспоры Республики Хакасия: проблемы социокультурной адаптации. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф.Катанова, 2006.

УДК: 316.722:291

А.В. Жуков  
(г.Чита, Российская Федерация)

## ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ НАРОДНОЙ РЕЛИГИИ РУССКИХ И АБОРИГЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ БАЙКАЛЬСКОГО РЕГИОНА

Идеологической опорой Российской империи на колонизируемых территориях Сибири было православие. Основным инструментом освоения территорий региона в руках российского государства стала политика христианизации аборигенного населения (1, 204). Предполагалось, что получившие крещение язычники изменят свою религиозную жизнь, как на доктринальном, так и на бытовом уровне. Как показала история, значительная часть аборигенов Байкальского региона оказалась невосприимчивой к идеям христианства. С нашей точки зрения, одной из важнейших причин этого стала несовместимость основных устоев традиционного мировоззрения с христианской религией. Однако взаимодействие религиозных культур все же произошло. На практике в контакт между собой вступили те слои религиозной культуры, которые находятся на так называемом уровне народной религии русского и аборигенного населения: бурят, эвенков и тюрков региона. Нашей задачей является попытка сопоставить их между собой и с той картиной мира, которое давало православие (2, 10).

Религиозно-мифологическая картина мира народов Байкальского региона формировалась на протяжении десятков тысяч лет, и имела свои параметры и кодовые символы. Многие из них универсальны на уровне мировой человеческой культуры. Доминантной для культуры народов Байкальского региона является существование синтетической пространственной модели космоса, которая фиксируется у населения этих территорий со времен неолита. Эта модель предполагает совмещение представлений о вертикальном устройстве мира трехсоставной Вселенной кочевых сообществ с горизонтальными представлениями о существовании четырех стран света земледельческих культур. Объединение этих пространственных структур происходит в центральной точке систем, обозначаемой осью. В качестве оси выступает целый ряд символов, разработанных в локальных культурах с различной степенью вариативности. Наиболее устойчивым мотивом данной структуры мира является одна из ведущих тем мифорелигиозного сознания - сопричастность земного бытия небесным, космическим сферам.

С типологической точки зрения, система религиозных взглядов народов Байкальского региона характеризуется как анимизм. Согласно анимистическим представлениям, все существующие миры имеют принципиально одинаковое устройство, так как они населены одними и теми же существами в различных ипостасях (живущими и умирающими людьми). Для анимистических представлений характерно также то, что сверхъестественные существа мыслятся как полная аналогия живым: они не причиняют людям зла, если люди не причиняют зла духам; духи отнюдь не всемогущи и могут попадать в затруднительное положение, в том числе по воле человека; они даже обращаются к человеку за помощью.

Анализ категорий и символов культур народов Байкальского региона выявляет их специфические черты, присущие не только миру охотников, кочевников. Он показывает универсальный, общечеловеческий характер основных мировоззренческих категорий, свидетельствующий о том, что культура населения Евразии развивалась по одним и тем же законам.

На наш взгляд, еще в добуддийский период у народов Байкальского региона сложилась однотипная картина мира, имеющая одинаковые структурные элементы, из

которых важнейшим был образ «Мировой горы». К числу основных архетипических образов культуры относятся концепции мира и человека - центральная категория исторических систем миропонимания. По нашему убеждению, давно назрела необходимость сопоставить содержание этих концепции в родоплеменных религиях и верования религиозных идеологий, таких как тибетских буддизм и православие, что даст возможность обозначить вектор исторического развития культуры народов Байкальского региона.

Для христианской догматики описание физических параметров Вселенной никогда не являлось самоцелью, главным, всегда была совсем иная информация, однако, и эта религия не лишена своей картины мира. Согласно православному богословию Вселенная была сотворена Богом. «Небо и земля» первого дня творения означают всю Вселенную, мир видимый и невидимый, умозрительный и вещественный. Небо это вся беспредельность духовных миров, объемлющих наше земное бытие, это бесчисленные ангельские сферы.

Священное Писание подчеркивает центральное по отношению к ним положение земли. Оно определяет христианский геоцентризм. Причем очевидно подобие символичности христианской космологии символикe языческих мировоззренческих систем. Тайны Божественного домостроительства совершаются на земле, и поэтому Библия приковывает все внимание к земле (2, 23). В центр мироздания христианство поставило единого Бога. Христианский Бог в значительной степени отличен от демиургов язычников. Он не создатель, а творец всего мироздания. Идея бога-творца складывалась по мере того, как возникали и формировались два различных взгляда на происхождение мира: язычников и монотеистов. Мифо-гипотезу язычников можно назвать генетической (эволюционистской), поскольку она полагала, что мир сформировался из каких-то первоначальных элементов. Христианская гипотеза происхождения - креационистская, поскольку главной причиной в происхождении мира, по мнению ее сторонников, является некое мистическое начало, свободно производящее все многообразие бытия и господствующее над ним, как над своим созданием. В отличие от всех языческих представлений о боге-демиурге, христианство сформировало идею творения Богом мира из ничего. «Бог сотворил весь мир из ничего, одним Своим словом. Он все может сделать, что пожелает. Бог - высочайшее существо. Ему нет равного никогда и нигде, ни на земле, ни на небе» (3, 65).

Разделив мир на невидимый (божественный) и видимый (материальный), христианство говорит о существовании двух миров, связываемых отношениями между человеком и Богом. Языческие представления о едином трехчастном мире, в отличие от христианства более натуралистичны. Однако объединяющим моментом является антропоцентричность представлений о мире. Христианство в центр последнего поставило человека. Пожалуй, никакая другая религия не содержит таких подчеркнuto антропоцентрических представлений о мире, как христианство. Признав в человеке существование двух начал, христианство безоговорочно отдало приоритет третьему - духовному началу, началу, соединяющему Бога и человека (4, 1-2).

В целом, сам человек и его отношения с божеством понимаются в этих системах уже по-разному. Если у язычников началом времен, Вселенной и человека была принесенная некогда жертва, и все последующие циклы времени, это все лишь бесконечное повторение переживания этого события, то согласно христианству, центральной пружиной исторического процесса является «первородный грех» и его фатальные последствия унаследованная человечеством всеобщая греховность. Другое следствие «первородного греха» - смертность индивида. Христианство, которое декларируется как богоданная религия, включает в себе мистическую потенцию преодоления этих последствий. Первый этап на этом пути, и с него начинается сама новая религия, - нисхождение на землю бога-сына Иисуса Христа и его искупительные страдания, символизирующие искупление «первородного греха». Заключительный акт, сроки которого в новозаветных произведениях

нигде конкретно не указаны, - второе пришествие бога-сына Иисуса Христа, всеобщий страшный суд, гибель старого мира и чудесное возникновение не его развалинах нового мистического божьего царства, свободного от проклятия «первородного греха» и смертности индивида (5, 317).

Но главное в том, что, христианство это религия о том, как жить человеку, о смысле человеческого бытия, о совести, долге, чести и т.д. Даже сугубо культовым богослужебным действиям христианство придало морально этическую направленность. Главная этическая ценность в христианстве - это сам Бог. Бог - это любовь, любовь ко всем народам признающим и почитающим его. Таким образом, реализация идеи христианизации язычников Байкальского региона представляла собой задачу довольно непростую. Причина этого состояла в том, что если язычникам вполне по силам было отказаться от одних богов в пользу других, что иногда и происходило, если новые боги более могущественны, понимаемы, или необходимы, то христианство предполагало уничтожение их Вселенной. Более того, оно предполагало и полную переориентацию ценностных установок человеческого социума и индивида, что в массе аборигенов было неприемлемо.

Однако христианский образ мира и человека, в целом, остался нереализованным не только у аборигенов, но и в самом христианстве, и даже у монашеской части христианства, хотя именно она предполагает воплощение царства Божия на земле. Главная причина этого - логика самой реальной жизни, включения христианства в реальные отношения человеческого общества. Еще очевиднее это расхождение было в нецерковной, светской среде, где, с одной стороны, была более тесная связь с практическими, «земными» нуждами общества, а с другой, - под внешним покровом христианства сохранялись культурные традиции охотничьих, земледельческих и скотоводческих общин с их стереотипами мышления и языческими верованиями. Все это преломляло христианский идеал человека в народной культуре.

Следует иметь в виду также и то, что вера простого народа, представлявшего христианство на территории Байкальского региона, также существенно отличалась от догматических установок этой религии. Основным носителем религиозных идей православия стало крестьянство, сельское население, которое явилось демографической опорой государственной целостности России на восточных рубежах (6, 55).

В целом в Сибири XVII - нач. XX вв. народная вера русских была представлена феноменальным сознанием русского крестьянства, о котором в отечественной религиоведческой и церковной науке, с сер. XIX в. существует две крайние точки зрения. Традиционно, исследователи народной жизни и культуры называли проявление православной веры в крестьянском быту «полуязычеством», «двоеверием», «языческим христианском», «суеверием» и тому подобными терминами. В церковно-богословских верхах, наряду с той же оценкой, бытовала и противоположная ей, которую разделяла также большая часть светско-интеллектуальной элиты: вера «русского мужичка» - истинное соборное православие.

За редким исключением научные и богословские взгляды на русскую/восточнославянскую религию (и культуру) XIX-XX вв. совпадают в определении ее сущности как языческо-христианского сплава. В самом общем виде, мировосприятие древних славян характеризуется как глубокая религиозность и вера в сиюминутное влияние потусторонних сил на его жизнь. Древняя религия обозначается термином «язычество» - от древнеславянского «языцы», означающего иные народы, которых отличает незнание единого и истинного Бога (7, 106).

Мир древнего славянина состоял из четырех частей: земли, двух небес и подземно-водной среды. Как и у многих других народов, земля изображалась округлой плоскостью, окруженной водой. Вода конкретизировалась или как «море-океан», или же в виде двух рек, омывающих Землю и ограничивающих сухопутное пространство человека. Очень важным аспектом языческой веры является представление о земле-почве как «Матери сырой земле», с которой связан целый ряд обрядов и заклинаний. Женское начало (богиня

Мокошь, и другие божества) отвечало за вегетативные свойства растений. Небо, воспринималось как мужское божественное начало (хозяин небесной воды), распоряжающееся дождями, грозowymi ливнями и молниями. Как синтез взаимоотношений архаичных рожаниц и небесных вод, почитался могущественный Род - повелитель неба и Вселенной, дающий жизнь всему живому посредством дождевых капель. Солнце ценилось земледельцами как источник тепла и света.

В системе анимистических представлений восточных славян, одухотворявших природные стихии, наиболее популярными были следующие: леший - дух, хозяин леса и зверей; водяной - дух водной стихии, который выступал в образе безобразного старика, опутанного тиной, с большой бородой и зелеными глазами, водяницы (русалки или купалки) - женские воплощения этого духа, полудница - полевой дух, являвшийся в образе женщины в белых одеждах; домовый (домовик, хозяин) - покровитель семьи, домашнего очага и скота.

Основная обязанность славян-земледельцев была направлена на то, чтобы воздействовать на божества неба, земли и воды для получения хорошего урожая. До нас дошло большое количество древних святилищ, где в урочное время производились общественные обряды. Большое развитие у славян получил культ предков. Христианские учителя часто проповедовали против тех, кто вызывал языческих богов и поклонялся деревьям. Они запрещали надевать амулет на шею человека или животного. Однако это не мешало продолжать их изготовление, придавая при этом языческому содержанию христианскую форму (к примеру, амулеты со святыми мощами, ладаном и иконой на груди).

К концу X в. восточнославянские племена, объединенные в Древнерусском государстве, имели развитую, многослойную систему религиозных представлений. Сформировалась иерархия антропоморфных божеств, в которой ведущая роль принадлежала Перуну. Таким образом, наметилась тенденция последующей эволюции от многобожия к монотеизму (8, 25). Конец X в. - ознаменовалось принятием в качестве государственной религии Руси христианства. Это событие оказало глубокое влияние на все последующее развитие страны - ее государственности, геополитической ориентации, культуры. Но в среде тех, кто был крещен, истины христианского учения воспринимались медленно и не всегда адекватно, зачастую сосуществуя с традиционными языческими представлениями. Так, Иисус Христос мыслился поначалу как заменивший Перуна княжеский бог, дающий им власть, помогающий в походах, а духовенство - как их слуги (9, 36).

В процессе как стихийного, так отчасти и сознательно осуществляющегося синтеза определенных элементов того и другого возникает некое синкретическое единство - русское православие. Предпосылки к такому синтезу имелись и в православии, и в язычестве. Христианское учение о Троице, святых, ангельских чинах и бесах, поклонение иконам и мощам, таинства - все это могло быть осмыслено и соотнесено с образами и под влиянием христианского мировоззрения в язычестве усиливается монотеистическая тенденция (10, 6). Путь формирования народного христианства был долгим, нелегким и противоречивым, поскольку, как тонко подметил В.И. Несмелов, народ «сначала крестили», а уже потом он начал «наживать христианство», т.е. по-новому определять себя «в мире бытия» и «переживать» идеи евангельского учения (11, 136).

Особым образом взаимодействовал с христианством народной веры слой её языческих воззрений и культовых отправлений. Какой бы вес ни занимало язычество в религиозности крестьян, оно явно или тайно было пропитано христианской символикой, а порядок организации их жизнедеятельности уже был повсеместно христианским, ибо традиционный коллектив существовал (даже при отсутствии местной церкви) в литургическом ритме, т.е. в ритме суточного, седмичного и годового кругов чередованиями будней - праздников, постов - мясоедов и с соблюдением хотя бы минимума церковных правил в переходных обрядах (11, 339).

Длительная жизнеспособность народного христианства (включая и его регенерацию)

на современном этапе) свидетельствует о заложенном в природе человека механизме взаимодействия разных мировоззренческих опытов, которые на житейском/мирском уровне не только не исключают друг друга, но являются взаимодополняющими. Мировоззренческие истоки и принцип этого взаимодействия в крестьянском традиционном социуме видятся нам в следующем.

Структура всех связей и функционирование сельского коллектива зиждились на универсальном двуединстве сакрального и профанного (бытового) начал или, по терминологии В.С. Соловьева, на единстве «религиозно-нравственного» (внутреннего) и «производственно-нравственного» (внешнего) служений человека. Пользуясь терминами языческого мирозерцания, религиозно-нравственному служению было свойственно, по определению о. Г. Флоровского, «вселенское чувство естественного богопознания» (13, 414). В.И. Несмелов возвел начало «космической одержимости» к грехопадению прародителей: отказавшись от «действенного самоопределения» и возжелав, чтобы их жизнь и судьба определялись «внешними материальными причинами», они тем самым подчинили себя природе, «предоставив ей осуществить за них их вечное назначение» (11, 251).

Христианство, совершив это преобразование или, по выражению Н. А. Бердяева, «изменив внутренний состав мира» (14, 26), не изменило его внешний состав - физические законы вещей, созданные Творцом; вспомнить слово Спасителя: «Не нарушить пришел Я, но исполнить» (закон и пророков: Мф. 5:17), в котором, несомненно, содержится «космический» смысл.

В космическом ракурсе народное мирозерцание переосмыслило учение Церкви о том, что «тварное бытие иноприродно Богу», т.е. в процессе Творения «Божественная сущность не претерпела никакого разделения или изменения, не смешалась с тварью и не растворилась в ней» (4, 51). В народных представлениях с понятием о Боге-Творце сочетались пантеистические верования: после грехопадения людей «всякая тварь, извратившая свой путь на земле» (Быт. 6 12), продолжает быть «частицей Божества» и существует по «Божественному чину».

Надо сказать, что пантеистический натурализм, как назвал это мировоззрение Н. Лосский, являлся религиозно-синкретической универсалией всех народов Европы, о чем свидетельствуют их верования и календарные обряды XIX - XX вв., а также исследования зарубежных и российских ученых в области культуры европейского средневековья (2, 185).

Несмотря на все отклонения, в основе народного христианства восточных славян XVII-XX вв. прочно лежали главные понятия о Боге-Творце, соответствующие положениям второй части православного догматического учения - «о Боге в отношениях к Его творениям»: Творец видимого и невидимого мира, Промыслитель мира, Спаситель, судия и Мздовоздаятель (15, 38). Таким образом, на историческом примере взаимодействия русского православия и народных представлений восточных славян, появившихся в регионе в пер. пол. XVII в. мы можем представить облик народного христианства российских крестьян.

По нашему мнению, жизнь простых людей была пронизана христианской религиозностью до мелочей, на сама эта религиозность выглядела богохульством из-за потери дистанции между «божественным» и «человеческим». К Богу относились как к человеку с его грубой натурой. В феноменальном сознании русского крестьянства «конечные вопросы», по существу, сводились к «загадке или тайне бытия человека» (11, 408), ибо таинства мироздания традиционный опыт постигал и осваивал в образах «человеческого существования и через человеческое существование» (16, 346).

Догматическая традиция православной церкви, представленная духовной жизнью восточных христиан, никогда не противопоставляла национальным культурам такую культуру, которую можно было назвать специфически православной. Именно этот слой культуры и контактировал с традиционной символикой аборигенных представлений о мироустройстве, что и способствовало, если не массовому обращению язычников в

православие, то хотя бы их длительному и относительно мирному сосуществованию на уровне народной веры. Существующая на данный момент гетерогенная традиция народной религии, как и на протяжении многих тысячелетий, базируется на фундаменте традиции, которая складывается синтезом того, что, было накоплено в предшествующий период, и продолжает развиваться в настоящем (2, 16).

Так же как и у аборигенов Байкальского региона в «народной картине мира» русских социуму отводилась роль активного участника в поддержании и сохранении миропорядка при условии соблюдения им единого ритма с космобиологическими (или космоприродными) законами жизни-смерти, что реализовывалось в согласованности космосоциальных возрастных процессов. Живучесть этих представлений и их «консервирующая» роль в закреплении архаического принципа социальной организации, характерные именно для славянской традиции, создали фундамент на котором произошли диалог и взаимодействие культур Востока и Запада на территории Байкальского региона.

Однако, в силу того, что в составе народной веры русского населения все же преобладали христианские слои, русское население в XVII веке привнесло новую модель взаимоотношений народной веры и государственной религии. Гармоничное соотношение народной веры с официальными религиозными установками и государственной идеологией стало особым культурным явлением в Байкальском регионе.

#### Литература

1. Константинова Н. Н. Народы Забайкалья в XVII-XX вв. // Энциклопедия Забайкалья. / Н. Н. Константинова, Ф. Ф. Болонев. - Новосибирск, 2000.
2. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. / В. Н. Лосский. Москва, 1991.
3. О вере и нравственности по учению Православной церкви. М., 1991.
4. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. Первая книга Моисеева. Бытие.
5. Виндельбанд В. История древней философии. / В. Виндельбанд. - СПб., 1908.
6. Затеев В. И. Русские в Бурятии: история и современность. / В. И. Затеев (ред.). - Улан-Удэ, 2002.
7. Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. / П. Н. Милюков. - М., 1993.
8. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. / Н. М. Гальковский. - М., 1913. Т. II.
9. Никольский Н. М. История Русской церкви. / Н.М. Никольский. - М., 1985.
10. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. / Б. А. Рыбаков. - М., 1987.
11. Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 2. Метафизика жизни и христианского откровения. / В. И. Несмелов. - Казань, 1994.
12. Бернштам Т. А.. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. / Т. А. Бернштам. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000.
13. Флоровский Г. В. Вера и культура: Избран. труды по богословию и философии. / Г. В. Флоровский. - СПб. ; РГХИ, 2002.
14. Бердяев Н.А. Царство Божие и царство кесаря. / Н. А. Бердяев. - Путь. 1925. № 1.
15. Рассказовский С. Опыт православного догматического богословия. Ч. I // Сост. Свящ. С. Рассказовский. СПб., 1992.
16. Бердяев Н. А. Проблема человека: К построению христианской антропологии // Бердяев Н.А. Самопознание. Л., 1991.

## ЗАКОН МОНГОЛИИ ОБ ОТНОШЕНИЯХ МЕЖДУ ГОСУДАРСТВОМ И ЦЕРКВАМИ И ЕГО ИСПОЛНЕНИИ

По сравнению со странами с многолетним опытом демократии, наша страна совершенно молода, монгольской демократии только 16 лет. В связи с переходом страны на рыночную систему нравственность и ценностные ориентации, убеждение и вероисповедание подвергаются сильным изменениям. В этом случае закономерно вытекает необходимость изучения религиозно-конфессиональных отношений в стране.

В Монголии религиоведение, как самостоятельное научное направление, находится только на стадии становления. Многие ученые – исследователи, как Пурэвжамц Ш, Дагвадорж Д, Дашзэвэг Б, Вандангомбо Р и др. внесли определенный вклад в развитие этой социальной науки. Однако в нынешнее время недостаточно ведутся исследования о религии и религиозно-конфессиональных отношениях с юридических и правовых сторон.

В настоящей статье мы хотели рассмотреть некоторые вопросы об отношениях между государством и церковью, проводящими деятельность в городе Хобде – столице западного региона страны, а также показать, как исполняется и нарушается данный Закон Монголии.

В Конституции Монголии указано, что каждому гражданину предоставляется свобода вероисповедования. Граждане Монголии имеют равные права независимо от пола, возраста, языка, расовой и национальной принадлежности, должности, вероисповедания, убеждения, образования и социального происхождения [1].

Первой религией монголов был шаманизм, в ходе исторических перемен монголы приняли желтую религию. С 1990-ых годов, когда демократия охватила страну, они стали принимать христианскую религию. Последователи американской религии усердно работают в Северо-Западной Монголии. Среди населения, особенно среди людей старшего и молодого поколений повышается интерес к христианской религии, увеличивается количество ее сторонников [2. 24]. В связи с этим стали функционировать христианские церкви, не получившие официального разрешения, которые организуют тайные собрания, и таким образом нарушают Закон об отношениях между государством и церковью. Далее мы попытаемся разъяснить как нарушается данный закон в г. Хобде.

1. Нарушаются указания III пункта III статьи данного закона, где указано, что “Запрещается проводить деятельность по дискриминации в зависимости от вероисповедания, по оскорблению и расколу граждан” и V пункта VII статьи, где написано: “Монастыри и церкви строго будут соблюдать внутренний режим, отразивший традиционные порядки данной религии, им запрещается проводить антигуманную деятельность, не соответствующую традициям и обычаям монгольского народа” [3]. В частности, христианские церкви раз в два месяца выпускают журнал “Мараната”. В этом же журнале, в статье под названием “От проклятия к благопожеланию” было написано так: “Ты зажигай скульптурные портреты их богов! (т.е. буддийских – прим. автора). Не проявляйте пристрастия к их золотому и серебряному покровам, не берите их себе! От них ты будешь зависимым. Это и есть вещь, которую ненавидит твой Бог – хозяин, такие позорные вещи не приноси домой, ты будешь проклятым, как они! Не покрывай себя позором, ненавидь, уничтожь их, потому что они - запрещенные вещи” [4].

Судя по этому, видна мысль о явной дискриминации и расколе народов на основе их вероисповедания, об уничтожении исторического и культурного наследия Монголии.

2. В I пункте IX статьи указано так: “Заявление и положение о создании церкви гражданами принимается Хуралом представителей граждан аймака или столицы,

проверяется им и решается вопрос о разрешении. На основе разрешения Хурала Центральный орган государственной власти, ведающий юридическими и правовыми вопросами, проводит регистрацию церкви или монастыря” [3]. Сегодня в городе Хобде проводят свою деятельность 3 буддийских монастыря, 1 - исламский и 3 – христианских, официально зарегистрированных. Без официальной регистрации и незаконно проводят деятельность 4 христианские церкви. Как отмечал Л. Нямсурэн, “Почти 90% церквей и монастырей не имеют официального разрешения” [4. 345].

3. В VII пункте IV статьи: “запрещается извне организованное внедрение религии и проведение деятельности, а также использование религиозного престижа и вероисповедания народа в личных целях политической партией, организацией и должностных лиц” [3]. Однако наши политики в сфере выборной кампании широко проводят мероприятия по реставрации старых и созданию новых монастырей, при этом опираются, якобы, на вероисповедание народа. Такого рода пропаганда тоже является незаконным действием. Пасторами или священнослужителями всех христианских церквей являются иностранные граждане, которые меняются и через определенное время. Все это ясно показывает, что христианская религия внедряется извне.

4. В VII пункте VII статьи указано, что “Религиозным организациям и священнослужителям запрещается силой навязывать свою проповедь неверующим, оказывать на них давление, сманивать их деньгами или материалами, обманывать их, оказывать ущерб их здоровью и морали, их духовному миру” [3]. Пасторы и священнослужители христианских церквей ходят по айлам (семьям), свободно пропагандируют идеи христианской религии, раздают им материальные имущества: комиссионные товары, организуют обеды, ужины для верующих. Такие действия являются незаконными. Бедные люди, имеющие доход ниже среднего уровня, легко воспринимают предложения христианских пасторов и священнослужителей. На вопрос: “Почему вы веруете в Христа?”, 45.3% респондентов отвечали: “Пасторы и священнослужители помогают нам материально”

Серьезно нарушается Закон Монголии об отношениях между государством и церковью. В целях охраны историко-культурного наследия и святейших традиций гражданам непременно следует повышать политическую бдительность и правовые знания.

## Выводы

1. Вышеприведенные нарушения Закона Монголии об отношениях между государством и религией в западном регионе могут привести к религиозным конфликтам. Как отмечали исследователи, среди отдельных граждан и социальных групп уже появилась значительная дифференциация религиозных верованиях [4. 344]. Поэтому администрации и органу местного самоуправления – аймаку - необходимо усилить контроль за исполнением Закона Монголии об отношениях между государством и религией, вести пропаганду среди населения. На вопрос: “Существует ли Закон, регулирующий отношения между государством и религией?” 87% респондентов отвечали: “Не знаем”, 9% - “Вообще нет”, лишь 4% - “Да, существует” Данные опроса, проведенного нами среди населения показывают, что в целом отсутствуют меры по пропаганде законов и законодательных актов среди населения.

2. Администрации и органу местного самоуправления-аймаку - организовать проверку работы христианских церквей совместно с органами, осуществляющими контроль за соблюдением законности на территории аймака. Администрации и органу местного самоуправления аймака следует принимать соответствующие меры по ограничению и остановлению деятельности христианских церквей, явно проводящих психологическую войну, направленную на изменение духовных взглядов монголов, их религиозные верования.

3. Образовательным учреждениям, родителям и педагогам необходимо надлежащим образом проводить многосторонние меры по религиозному воспитанию, пропаганде

историко-культурного наследия значительности буддийской религии как основной религии монголов, а также ее роли и месте в мире. К примеру, США существуют все основные традиции азиатского буддизма, там насчитывается около 500 тыс. буддистов, деятельность которых разворачивается в более чем 300 местах поклонения и медитации [5. 170]. В Улан-Баторе создан Союз студентов-буддистов. Недавно эта организация начала свою работу в Хобде.

4. Нынешняя этноконфессиональная обстановка и своевольная деятельность христианских церквей в Западной и всей Монголии настойчиво требуют тщательного анализа ситуации. Государственные и административные органы должны обратить пристальное внимание на нынешнее этноконфессиональное положение и принять соответствующие меры в интересах охраны культурных ценностей народа.

#### Литература

Конституция Монголии. Улан-Батор, 1991 г.

Наваанзоч Х. Цэдэв., Орьяс М. Ганболд. Этноконфессиональные проблемы Северо-Западной Монголии. Материалы международной конференции "Актуальные проблемы этнической, культурной и религиозной толерантности коренных народов Русского и Монгольского Алтая" г. Горно-Алтайск, 2006, стр 22-24.

Тур, сум хийдийн харилцааны тухай Монгол улсын хууль. г. Улан-Батор, 1999 г.

Нямсүрэн Л. Нутгийн оороо удирдах байгууллага – Шашин сум хийдийн харилцаа. Материалы теоретико-практической конференции Западного региона "Нутгийн оороо удирдах байгууллагын чадавхийг дэвшүүлэх нь" г. Хобд. 2006 г. 366 с.

Лебедев В.Э. Всемирная история: теретический аспект. Екатеринбург (УГТУ), 2000 г. 212 с.

УДК: 21

Г.Е.Манзанов  
(г.Улан-Удэ, Республика Бурятия)

## РЕЛИГИЯ В ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ПРОЦЕССАХ РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ

Важным ценностным компонентом национальной культуры является религия. Не случайно, одной из первых развитых форм национального самосознания является самосознание религиозно-философское (не в смысле философии религии или религиозной философии, а в смысле нерасчлененности религиозного и философского сознания). «Самосознание нации может быть не чем иным, как самосознанием себя в качестве субъекта (и объекта) культуры, т.е. носителя ценностей, а для религиозной формы этого самосознания – в качестве богом избранного народа. Это не националистическое чванство и не шовинистическая гордыня, а сознание своего долга быть творцом культуры, то есть носителем и проводником в жизнь высших ценностей. Другое дело, что национальное самосознание может быть, в силу узости ценностного сознания, просто искаженным и подверженным расистским и шовинистическим извращениям» [Чавчавадзе, 1980, с.108].

Религия в истории разных народов выступала в роли консолидирующего механизма, очень часто являлась гарантом сохранения этносоциального организма как этнокультурной индивидуальной целостности. Религия, наряду с другими этнодифференцирующими средствами, такими как язык, письменность, различные элементы быта, обряды, обычаи, а также этническое самосознание, в общем, все то, что составляет культурную традицию, сохраняла и воспроизводила во времени различные этнические культуры. При этом, однако, следует учитывать то принципиально важное обстоятельство, что «культурная традиция исторической общности людей никак не может предвидеть всего реального многообразия условий и ситуаций даже самой стабильной среды ее существования. Адаптация к непредвиденным культурной традицией многообразным условиям и ситуациям, в которых

приходится действовать людям, происходит благодаря индивидуальной модификации традиционных моделей деятельности» [Маркарян, 1978, с. 85].

Этнозащитные механизмы культурной традиции особенно ярко проявляются в истории этносов, которые в силу причин различного порядка (военно-политического, социально-экономического, культурного и др.) стояли перед опасностью исчезновения и растворения в других, более сильных этносах. Любой этнос, оказавшись в подобном кризисном положении, должен либо прибегнуть к уже имеющимся этнодифференцирующим средствам, либо в случае их недейственности обратиться к новым средствам с целью самосохранения.

Процесс формирования единой бурятской нации проходил в условиях создания нового социалистического государства, на основе советской пролетарской культуры. За годы строительства социалистического общества по отношению к бурятскому народу, бурятской культуре было допущено несколько несправедливых, по сути антиконституционных, актов. В 1931 г. бурятская письменность была отменена, был создан новый бурятский алфавит, вначале на основе латиницы, а в 1939 г. он был переведен на кириллицу. В 1974-1975 гг. были приняты решения по отмене преподавания учебных предметов на бурятском языке.

Все эти решения имели отрицательные последствия для судьбы бурятского этноса. По сути была прервана генетическая память, а ведь от того, каково будет этнокультурное самоопределение современных бурят, огромную роль играет этническое самосознание. «Этническое самосознание – это осознание человеком самого себя, выделение себя из определенного круга объектов. На первых этапах человеческой истории люди выделяли себя из окружающей природы; не случайно самоназвание многих первобытных народов означало «люди» в противоположность животным и другим явлениям и объектам природы. Самоназвание – признак, свойство. Как и любое другое свойство, оно не существует само по себе, но лишь в отношении и, следовательно, проявляется лишь во вне. Оно может находиться в скрытом состоянии, но как только возникает необходимость, оно проявляется» [Кузнецов, 1989, с. 65].

Вступая в различные отношения в обществе, человек осознает эти отношения как принадлежность к определенной общности. Один и тот же человек имеет классовое, профессиональное, возрастное, половое и т. п. самосознания, которые отражают различные стороны его участия в жизни общества. Сравнивая себя с другими членами общества по языку и культуре, человек или осознает свою общность с ними, или отличает себя от них. Этническое самосознание – осознание человеком своей принадлежности к определенной общности людей, говорящих на одном с ним языке и имеющих те же общие с ним черты культуры. В отличие от этнического самоназвания, этническое самосознание не субъективно, оно, по мнению А.О. Бороноева, «является субъективным в гносеологическом отношении» [Бороноев, 1968, с. 109]. Формируясь под влиянием объективно существующих связей индивида в обществе, этническое самосознание, как отмечал Ю.И. Семенов, «возникнув, уже не зависит от его воли и сознания» [Семенов, 1967, с. 89]. Оно не может произвольно меняться и являться объективным отражением объективно существующего положения человека в обществе.

Этническое самосознание может в силу ряда экономических, политических, религиозных и других причин не совпадать с самоназванием. Человек может или бывает вынужден причислять себя к другому этносу, менять самоназвание, но это отнюдь не означает изменения самосознания. Перемена самоназвания происходит у отдельных представителей этноса, но народ в целом никогда из-за политических, экономических и других причин не меняет своего этнонима, совпадающего с этническим самосознанием. Это не относится к постепенной замене этнонима на экзоним, который становится аутономом и тем самым приводит к изменению самосознания.

Самоопределение – важный принцип международного права. Он утверждает, что все народы имеют право на самоопределение. Согласно этому праву, все народы свободно

определяют свой политический статус и свободно осуществляют свое экономическое, социальное и культурное развитие. Право народов на самоопределение включает суверенитет над их природными богатствами и ресурсами. Никакой народ не может быть лишен средств к существованию, на основе любых прав, на обладании которыми может настаивать государство.

«Однако спорными, - пишут А. Йонгман и А. Шмид, - остаются два ключевых вопроса: во-первых, определение народа и, во-вторых, пределы права на самоопределение. В период деколонизации слово «народ» неизменно означало все население данной территории. Народ включает всех жителей, демос, а не отдельные этносы или религиозные группы. Лишь в тех случаях, когда представители определенной группы могут достаточно убедительно доказать, что в обозримом будущем правительство не станет представительным органом всего народа, они могут рассчитывать на поддержку своего стремления к независимости» [Йонгман, Шмид, 2000, с. 178-179].

Реальность событий, происходящих в последнее время во многих точках земного шара, показывает, что проблема движений за самоопределение в ближайшем будущем не исчезнет. Однако «использование права на самоопределение в полном объеме не обязательно должно привести к независимой государственности каждой этнической группы. Возможны различные решения, начиная от защиты прав меньшинств и до культурной или политической автономии. Принцип самоопределения лучше всего рассматривать как право народа выбирать политическую лояльность, чтобы влиять на политическую систему, в рамках которой он живет, и сохранять свою культурную, этническую, историческую или территориальную идентичность. Часто, хотя не всегда, эти цели достижимы без полной независимости» [Йонгман, Шмид, 2000, с. 179].

В настоящее время общим и наиболее распространенным лозунгом различных бурятских общественных движений в Бурятии является возрождение национальной культуры бурят для сохранения этнической идентичности народа, самобытности его культуры как одного из условий национальной суверенности. Эта общая декларативная цель реализуется спонтанно в различных практических действиях: в школах, лицеях, техникумах, высших учебных заведениях развивается преподавание бурятского и монгольского языков, популяризируется знание традиционной этнической культуры и культуры буддийского Востока. Творческая интеллигенция ставит спектакли с буддийской спецификой в содержании и художественном оформлении, художники восстанавливают традиции культового искусства, верующие строят храмы, издают буддийскую литературу, духовенство реализует свободу пропаганды религии. Создаются различные общественные организации, всевозможные ассоциации – шаманские, буддийские, православные и т.д. Сейчас национальная культура связывается в первую очередь с религией. Религия приобрела гипертрофированное значение за счет психологического фактора, она заполнила вакуум, возникший после распада официальной идеологии, иллюзией духовной опоры и защиты от бедствий безвременья.

В Бурятии после принятия буддизма сложилась конфессиональная общность различных этнических групп с единообразной храмовой и бытовой обрядностью. Единый пантеон буддийских божеств заменил пестроту традиционных общинно-родовых культов. Как правило, становление новой веры сопровождается изменениями в общественном строе, смену лидирующих социальных сил и сакральных авторитетов, поэтому деятельность духовенства была направлена на подрыв, девальвацию идеологических устоев старого уклада. Первоочередным объектом ассимиляции и трансформации были ключевые социальные обычаи – общественный культ родовых и общинных покровителей территории обитания этнических групп бурят; домашний культ семейно-родовых покровителей, в числе которых преобладали онгоны шаманских предков; традиционная похоронная обрядность, идейно и функционально связанная с культом предков, сакрализацией родового принципа старшинства, кровнородственного права на властное лидерство с генеалогическими сословными привилегиями.

Буддийская и русская культуры для бурятского этноса имеют сходные позиции в том плане, что обе они иноязычные и некоренные. Им принадлежит значительная роль в формировании культуры бурят, но первую считают национальной, а вторую нет, хотя именно в нише светской культуры России и русскоязычного образования возникли оригинальные формы бурятского литературного и художественного творчества. В советское время сформировались такие «национальные» культурные явления, как бурятская литература, поэзия (профессиональная), театр, музыка, светская живопись и скульптура. Неопределенность смысла термина «национальная культура» позволяет придать ему популистский дискриминационный акцент. Неясно, о чем идет речь: о коренной бурятской этнической или общепурятской буддийской культуре, или о культуре бурят, сложившейся в процессе исторического развития бурятского общества и создавшей свои оригинальные формы творчества на базе отбора и освоения культурного опыта других народов [Герасимова, 2006, с.36].

Буддизм создал в этнической Бурятии новый тип культуры, основанный на письменности, книгопечатании, школьном образовании, профессиональном художественном и литературном творчестве. У бурятского народа сформировался новый менталитет, в который вошли буддийские критерии нравственных отношений между людьми, понятия о добродетельном и греховном в поведении и сознании людей. Но в то же время, как пишет Т.М. Михайлов, «в распространении и утверждении буддизма были и отрицательные моменты. В общем социально-культурном плане они состояли в том, что ценности Востока, а точнее – индо-тибетские, не знали резкого разделения между светской и культовой сферами, между «потусторонним» и «земным», религиозными и правовыми предписаниями. Если в средневековую эпоху буддийская культура и традиция представляли собой итог определенной цивилизации, рациональных методов познания, то в последующие периоды они остались на прежнем уровне без изменений. Неразделенность светского и религиозного начал, ритуализация общественной и научно-художественной жизни привели к окостенению социальных институтов, литературы, искусства и науки. В итоге мертвые ритуалы и нормы буддизма, охватившие многие стороны жизни буддистов, стали серьезным барьером для прогресса» [Михайлов, 1998, с. 51].

В настоящее время идет процесс конфессионального оформления бурятского шаманизма, чего никогда не было раньше. Г.Р. Галданова пишет: «Знакомство с разными аспектами традиционного шаманизма, а также с современным (возрождающимся) шаманизмом позволяет видеть причину гибкости, особой его живучести. В основе этой живучести – древняя идея неуничтожимости первоначального небесного дара избранничества. Этот дар не может прерваться без ведома высших сил, он может затаяться, исчезнуть лишь на определенный промежуток времени, чтобы затем проявиться снова. Устойчивость шаманской традиции объясняется также тем, что шаманизм – это мировоззрение, присущее изначально данному этносу, которое помогает ему жить и выживать в экстремальных условиях, а покинув этот мир, продолжать жить в иных измерениях, имея возможность общаться со своими потомками. Можно сказать, что шаманизм в определенной мере – это своеобразный способ жизнеобеспечения этноса... В наши дни буряты – носители традиции широко употребляют в обыденной жизни такие названия, как боо – шаман, боо мургэл – шаманская вера, хара шажан – шаманизм, религия шаманистов. Причем определенная часть бурят, шаманов считает, что шаманизм может стать национальной религией бурят, основным фактором их консолидации, ибо является первоосновой всех религий, включая буддизм» [Галданова, 1998, с.43-44].

В настоящее время бурятская интеллектуальная элита активно поднимает вопрос о роли буддизма и шаманизма в этнокультурном возрождении бурятского народа. Вот как пишет об этом председатель Конгресса бурятского народа Е.М. Егоров: «Речь идет прежде всего о роли традиционных конфессий в современной жизни и в деле выживания бурятского этноса. Однако дело не только в общественной роли конфессий. Вопрос стоит

шире – о возрождении духовных традиций и знаний бурят... Возрождение традиции боо-мургэл, которая представлена шаманами, это дело не одних только шаманов. А возрождение буддизма дело не одних только лам. Это дело – самого народа... Ведь духовные традиции бурят являются не только и не столько религиозными верованиями и обычаями, сколько компонентами традиционной культуры и образования. Это традиционная этика, психология, целая система традиционных знаний, таких как монголо-тибетская медицина, календарь-литэ, зурхай и т.д.» [Егоров, 1998, с. 57].

Современная религиозная ситуация в этнической Бурятии на институциональном уровне характеризуется тем, что буддийские объединения, шаманские организации, в меньшей степени различные протестантские деноминации, православная и даже католическая церкви, новые культы заняли идеологическую нишу, образовавшуюся после крушения коммунистического режима, в массовом сознании современных бурят. Как правильно пишет К.М. Герасимова: «Сегодня бывшие «заядлые» атеисты уповают на религию и бога, и даже на шаманов также слепо и безоглядно, как на коммунистическую партию, ее идеологов и генсеков. Более того, бессознательно отождествляют религию и культуру, верят в нарастающий приоритет религии в культуре и политике. Как будто ценности светской культуры не имеют значения в духовном воспитании личности, атеист не может быть порядочным человеком, а порядочный человек интеллектуально не может и не должен быть свободным. Все это пережитки духовного рабства средневековой церковности, монархического крепостничества и большевистского тоталитаризма. Это движение к средневековью, где не было свободы выбора духовных ценностей личности» [Герасимова, 1995, с. 49-50].

Духовное возрождение бурятского народа рассматривается интеллектуальной элитой как возрождение национальной культуры, которая напрямую связана с возрождением буддизма и шаманизма как национальных религий. По этому поводу Т.Д. Скрынникова пишет: «Хотелось бы отметить еще одно несовпадение рефлексии и практики, которое наблюдается в оценке роли шаманизма и буддизма в этнической консолидации. В дискурсе национального возрождения интеллектуальной элитой прежде всего подчеркиваются национальный характер шаманизма и буддизма (этноинтеграция) и их функция этнодифференциации (отделения бурят и бурятской культуры от ипонационального). Действительно, нельзя отрицать, что и шаманизм, и буддизм бытовали в бурятской среде, хотя следует отметить и их специфические различия: шаманизм был прежде всего родовым, не существовало общепурятского культа и общепурятских шаманов, а буддизм никогда не был только национальной религией бурят, его adeptом мог быть любой. Интересно, как шаманизм и буддизм в практической жизни участвуют в моделировании границ идентичности, поскольку в контексте дискурса национального возрождения им придается высокая способность конструирования социокультурной общности, или, в представлении интеллектуальной элиты, нации (=этно-нации=). На мой взгляд, в характере буддийских институтов на территории Бурятии (буддийская церковь, общественные организации) имплицитно содержится идея формирования сообщества не на этнической, а на гражданской основе... В шаманских ритуалах, моделирующих сообщество «своих», чужеземцы, как и женщины, традиционно не могли участвовать. Теперь же к шаманам, как и к ламам, для исполнения треб ходят все жители Бурятии, невзирая на этническую или расовую принадлежность; шаманский ритуал, уже традиционно проходящий в Этнографическом музее, также моделирует общность «своих» не по этническому, а по гражданскому признаку – «приглашаются все желающие» [Скрынникова, 2003, с. 152].

#### Литература

1. Чавчавадзе Н.З. О ценностном аспекте понятия нации // Философские проблемы культуры. – Тбилиси, 1980. С. 95-110.

2. Маркарян Э.С. Методологические проблемы исследования этнических культур. – Ереван, 1978.

3. Кузнецов А.И. О соотношении понятия «общество» и этническая общность // Советская этнография. – 1989. - № 4. – С. 19-32.
4. Бороноев А.О. К определению понятия «нация» // Труды Бурятского института общественных наук – Улан-Удэ, 1968. – Вып. 2. – С. 102-113.
5. Семенов Ю.И. К определению понятия «нация» // Народы Азии и Африки. – 1967. - № 4. – С.92-100.
6. Йонгман А.Я. Шмид А.П. Самоопределение // Этнос и политика: Хрестоматия. – М., 2000. – С. 178-179.
7. Герасимова К.М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. – Улан-Удэ, 2006.
8. Михайлов Т.М. Бурятская традиционная культура: история и факторы формирования // Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока. – Улан-Удэ, 1998. – Вып. 3. – С. 26-54.
9. Галданова Г.Р. Бурятский шаманизм: прошлое и настоящее // Сибирь: этносы и культуры (традиционная культура бурят). – Москва – Улан-Удэ, 1998. – С. 5-46.
10. Егоров Е.М. Конгресс бурятского народа – фактор демократизации республики // Проблемы истории и культурно-национального строительства в Республике Бурятия. – Улан –Удэ, 1998. – С. 54-57.
11. Герасимова К.М. Об исторических формах национальной культуры бурят // Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. – Улан-Удэ, 1995. – С. 38-51.
12. Скрынникова Т.Д. Традиционная культура и буддизм в сомоидентификации бурят // Религия и идентичность в России. – М., 2003. С.121-152.

**УДК: 217:299**

**С.А. Кудратова**  
(г. Семей, Республика Казахстан)

## **О ПРОБЛЕМАХ НОВЫХ РЕЛИГИЙ**

Современность доказывает, что религия не отрицает, а, напротив, усиливает свое влияние на общество и отдельную личность. Религия является самой долговременной, устойчивой и массовой формой культуры. Нормы, смыслы, ценности и знание, данные в откровении или выработанные религиозными авторитетами, действия и высказывания, связанные с основателями религии, их земные судьбы - все это составляет тот сакральный фонд культуры, приобщение к которому оказывает большое воздействие на сознание и поведение многих людей в каждом поколении.

Религия в той или иной степени связана с духовной жизнью общества в целом: не только с конечными смыслами бытия (вопросами жизни и смерти), но и с регуляцией повседневного поведения. Она заключает в себя систему верований, морали, права, образа жизни, а вместе с тем выступают как важный компонент социальной структуры и как социальный институт.

Наряду с возрождением традиционных религий, тесно связанных с историей и культурой народов Казахстана, в последние десятилетия активно проявили себя и множество новых, нетрадиционных религиозных объединений, культов.

Среди них оказались и такие, чья деятельность может представлять опасность для социализации молодежи, обеспечения гражданских прав и свобод личности в обществе, интересов семьи и государства.

В данной статье мы уделим внимание актуальной в последнее время проблеме феномену новых религий и культов, который стал заметным явлением казахстанского общества, к чему большая его часть оказалась абсолютно не готова. До сих пор еще не сложилось устойчивое понимание особенностей их деятельности и последствий внедрения в культуру.

Несмотря на культурно-генетическую связь каждого общества с той или иной

религией, в нем всегда возникают альтернативы ей-нетрадиционные религии. Обычно это либо « варианты » традиционной религии большинства, либо новые для данного общества религии.

Следует подчеркнуть, что понятие « нетрадиционная религия » является относительным и определяется конкретно по отношению к тому или иному обществу, народу. Одна и та же религия может быть традиционной в одном обществе и нетрадиционной в другом. Кроме того, это понятие исторически « подвижное ». Религия, бывшая нетрадиционной, может стать традиционной в обществе. И наоборот-общество может « терять » свою религиозную традицию, менять религию. Правда, такие перемены происходят на больших промежутках исторического времени и потому, как правило, не находят отражения в текущем национальном законодательстве, нормативно-правовых отношениях в данном обществе, рассматриваемом в конкретный исторический период. Среди нетрадиционных религий в данном обществе выделяются те, которые являются традиционными в другом, и иные, не имеющие традиционного ареала распространения. Но религиоведы считают - если то или иное религиозное направление сумело закрепиться хотя бы в одной стране, стать традиционным хотя бы в одном обществе, - оно может признаваться в качестве уважаемого вероисповедания и в других странах. Например, в светской литературе не принято называть сектами организации лютеран, баптистов, англикан и некоторых других протестантских конфессий, которые сумели утвердиться в ряде стран Европы и в США в качестве традиционных вероисповеданий. Кстати, термин « религиозная секта » традиционно используется в культурологических, сравнительных религиоведческих описаниях и нормативных документах. Сам по себе термин « секта » не несет однозначно отрицательной оценки. Он имеет некий уничижительный смысл в системе понятий традиционных религий, когда означает там раскольников (ближе по смыслу к словам « сечь », « рассекать »). В новоевропейской философской традиции секта - отдельное учение, вера (ближе по смыслу к словам « сектор », « отдельная часть »). Ныне общеупотребительно - все малочисленные и неустойчивые религиозные группы и новые религии, то есть религиозные объединения и культы, недавно образованные в сравнении с существующими веками и имеющими развитую культовую среду традиционными религиями. В научном религиоведении и СМИ широко применяется термин новые религиозные движения (НРД). В этом же смысле иногда употребляют выражение религиозные новообразования.

С началом перестройки в СССР ниша нетрадиционного религиозного сознания стала активно заполняться как старыми, так и новыми неоязыческими культами. Второе пришествие неоязычества и оккультизма в постсоветские страны стало на порядок более массированным. Колдуны, шаманы, астрологи, экстрасенсы и медиумы с начала 90-х годов стали авторитетными людьми в нашем обществе, избалованными вниманием газет и телевидения. Кризис отечественной науки и культуры, системы образования и здравоохранения как нельзя лучше способствовал этому.

Мировоззрения, культивируемые в неоязыческих религиозных объединениях и культах, типологически располагаются между христианством с одной стороны и материализмом - с другой. Бог Библии сверхъестественен, не сотворен - « нетварен ». Он Сам - Творец мира и существует помимо него. Боги язычников - лишь сверхчувственны, « невидимы », но они такая же часть мироздания, космоса, как и люди. Только более сильные, могучие, разумные и т. д. В этом неоязычество (как и язычество) ближе к материализму. Бывает, что этих божеств уже и вовсе нет, а говорится о « мировой душе », « космической энергии » и т.п. в духе пантеизма.

К новым объединенным культам неоязыческого типа относятся Центр Юнивер, Белое Братство, Инсайт (Озарение), Движение Нью Эйдж (Новый век), Рейки, Религия Богемы, Церковь Последнего Завета (воссарионовцы), Центр Сатори, Нови Акрополь, Церковь Адамитов, Международный центр космического сознания, Экология сознания, Движение Граала, Колыбель Сибири и множество других.

Часто неоязыческие религиозные объединения не регистрируются как религиозные организации, а заявляют себя просветительскими, культурологическими, образовательными, научными фондами, центрами и т.п. Иногда их составляют всего несколько экзальтированных личностей, которые в основном «просвещают» друг друга. Бывает и так, что активные последователи неоязыческих учений оказываются на руководящей работе в школах, органах управления образованием, в государственных структурах, депутатском корпусе. Тогда на школы обрушивается волна учебных программ, пособий, методик «духовного просвещения», «развитие сознания» и т.п. по овладению «новым мировоззрением», «очищению праны», «углублению восприятия». Пользуясь недостаточной осведомленностью в этой проблематике работников управлений образованием, образовательным учреждениям навязывают неоязыческие религиозные программы, учебные пособия для духовно - нравственного образования детей и молодежи, организуют подготовку по этим программам учителей. Для более широкого распространения подобных инициатив создается целый веер различных организаций, фондов, институтов. Все они также не регистрируются как религиозные объединения и не заявляют себя таковыми.

Отдельное подразделение среди новых религий неоязыческого типа составляют так называемые восточные культы - объединения с более определенной направленностью на традиционную духовную культуру стран Востока. Но их учение не идентично первоисточникам, и их нельзя отождествлять с соответствующими традиционными религиями в этих странах. Они искусственно составлены, модернизированы и приспособлены для «гуру-бизнеса» в Европе и США, а теперь и в странах СНГ. Изначально их создавали выходцы из соответствующих стран (главным образом - Индии), но ныне все чаще подобные культы основывают американцы или европейцы. Это Общество Сознание Кришны (вайшнавизм), Шри Чинмой, тантристы, Центр йоги «Крылья Совершенства», Церковь Нави, АУМ Синрике, Брахма-Кумарис (Брахма Кумарис Всемирный Духовный Университет), Трансцендентальная Медитация (Махариши), Ананда Марга, Академия йоги, Белый Лотос, ОШО (культ Раджниша), Миссия Чайтанья, Тантра-Сангха, Миссия Божественного Света, группы последователей Карлоса Кастанеды, Индеанисты, Толтеки.

Объединения, проповедующие арийское, славянское, русское неоязычество: Сатья Веда-Арийская Языческая Община, Ивановцы «Детка», «Партия духовного ведического социализма» В. Данилова, Вервольф, Волки Луны Н. Озимова, Дети Сварога, Московская славянская языческая община А. Белова, В. Емельянова и др., группы И. Чайковского, В. Кандыбы, Доброслава (А. Добровольского), Буса Кресеня (А. Асова), В. Истрахова, Нижегородская областная языческая община, Движение «К богодержавию» («Концепция общественной безопасности России «Мертвая вода»), РУНВири, Союз венецов В. Безверхова, Центр «Святогор» А. Егорова, Церковь Нави И. Лазаренко.

Как переходную форму от новых религий к нерелигиозным объединениям, упомянем, так называемые, квазирелигиозные (псевдорелигиозные) объединения и культы. Они получили особенное распространение во второй половине XX века в странах Запада. К ним относят некоторые группы поклонников нетрадиционных способов оздоровления и лечения, сторонников экзотических околонучных гипотез, так называемые коммерческие культы типа систем распространения «особых» пищевых добавок (гербылайф), молодежные объединения - рокеров, Панков, футбольных фанатов, Фан-клубы звезд эстрады, политики и спорта. Люди, состоящие в них, обнаруживают в своих мотивах, целях и способах действий особенный энтузиазм и убежденность, характерные для религиозного сознания. Но представления о действительности, которыми они руководствуются, как правило, уже не составляют целостной картины мира, характерной для религии или философии. Квазирелигиозные движения можно рассматривать в качестве конечного продукта эволюции пантеистических неоязыческих культов в сторону материализма с частичной или практически полной потерей специфических религиозных представлений.

В заключении этого перечня следует сказать о религиозных объединениях и культах, которых называют сатанистскими - Серебряная звезда, Золотой рассвет, Братство Мадра, Южный крест. Некоторые из подобных групп сами в своих названиях отражают это направление, например: Черный ангел, Слуги Люцифера, Черное Братство, Российская церковь Сатаны, Церковь (Общество) Сатаны.

Сатанизм ныне является быстро растущим религиозным течением. Особенно активно он распространяется в среде молодежи, чему служат формируемые взрослыми людьми якобы молодежные мода, стили поведения, жаргон, манеры общения и прочие социокультурные стереотипы. В пропаганду сатанизма, понимая это или нет, вносят вклад многие средства массовой информации, особенно электронные СМИ - телевидение, видео, индустрия компьютерных игр. Мы уже не удивляемся тому, что значительную часть эфирного времени почти на всех каналах занимает видео продукция явно антигуманной направленности, часто насыщенная сатанистской символикой.

Сатанизм характеризует демонстративно агрессивное отношение к традиционным религиям, особенно к христианству, культурный нигилизм, проповедь социальной анархии, половой распущенности, насилия в самых жестких и извращенных формах. Следует сказать несколько слов о качественных отличиях сатанизма от всех иных форм религиозного сектанства, даже деструктивного. Все религии - а не традиционные культы и секты в особенности, критикуют другие религиозные учения, конфессии. Но с сатанистами дело обстоит иначе. Они не спорят о том, в чем заключается религиозная истина или как вернее обрести религиозное спасение. Многие из них даже верят в Бога, а сатане поклоняются как могущественному духу- врагу Бога и служат его «борьбе с Богом». Их шокирующие акции - сознательное нарушение всех религиозных заповедей, традиционных моральных законов и установлений (без различия их происхождения). Это открытое служение злу как религиозной цели. Если в некоторых новых культах пародируют или извращают ритуалы традиционных религий, то в сатанистских сектах их намеренно «обращают», придавая совершаемому действию прямо противоположное духовное значение. Сатанинский ритуал строится вокруг демонстративного попрания той или иной религиозной заповеди, как правило, христианской. Для человеческих жертвоприношений (попрание заповеди «не убий») отбираются невинные люди, еще лучше - дети. Акт ритуального разврата (попрание заповеди «не прелюбодействуй») совершается с девственницей. Возможны и комбинации, должны принести больше «радости» их кумиру - сатане. Незаметно для многих такая с позволением сказать, форма религиозности, всегда присутствующая в обществе в виде маргинальных или преступных личностей и малочисленных групп, ныне все более претендует на статус полноправного участника межконфессионального диалога.

В случае ряда новых, нетрадиционных религиозных культов мы имеем дело с объединениями, которые принципиально отличаются от традиционных религий. Некоторые особенности их внутренней организации и деятельности, отношение к культуре, социальным институтам, традиционным религиям оцениваются как опасные, оказывающие на общество в целом деструктивное (разрушительное) воздействие. Таким образом, религиозным деструктивным объединением, культом называют религиозное объединение, направление или культ, чья деятельность оценивается большинством в данном обществе как опасная, разрушительная (деструктивная) для социальных институтов, учреждений, личности, в том числе традиционной религии (религий), государства, института семьи и частных лиц.

Следует оговориться, что и в среде традиционных конфессий возможно выделение групп экстремистов, которые занимают активно деструктивную позицию в отношении части данного общества или общества в целом.

В деструктивных религиозных объединениях целенаправленному искоренению подвергается именно то, что составляет самостоятельность человека, делает его личностью. Разрушаются все естественные, сложившиеся у человека до прихода в секту связи и

отношения: привязанность к родителям, если они не являются членами данной религиозной организации; общение с друзьями и коллегами; увлечения и чувства; гражданские отношения к своему народу и государству. Все такие секты, открыто или завуалированно, стремятся разрушить у своих адептов любовь к Родине, своему народу, культуре и религии предков, уважение к своему государству. Искажая сознание и разрушая личностное начало человека под предлогом усвоения сверхценных идей данного культа, его как бы вырывают из общества.

В тоталитарных деструктивных сектах из сознания адепта систематически вытравливается представление о самом себе как самостоятельном и ответственном существе. Сознание социально развитого человека пытаются подменить мироощущением во всем зависимого, всегда готового полагаться на решение лидеров адепта.

Деструктивный характер деятельности ряда новых религиозных объединений и культов проявляется и в разрушении семей. Религиозная организация тоталитарного типа, реализуя богатый арсенал психологических средств, замыкает личностные отношения адепта на одну-единственную связь - внутригрупповые отношения и поклонение лидеру (лидерам). Человеку вместо родителей предлагают принять новых «истинных отцов», «гуру», «учителей» и т.д. Прежде любимых жену, мужа заменяют члены секты. Родственников - собратья по «новой расе», «народу Бога», «истинной семье».

Необходимо указать еще на один аспект деятельности деструктивных религиозных сект. Это разрушение культуры. На первый взгляд такое утверждение может показаться спорным - ведь они не взрывают памятники и не жгут книги. Речь идет о деятельности, направленной на разрушение традиционных базовых ценностей. Культура имеет специфические формы своего бытия. С одной стороны, представляя собой громадный массив человеческого опыта, накопленного предшествующими поколениями, культура находится вне человека. С другой стороны, она находится и в «человеке», индивиде в форме его личностной культуры. Субъектом и носителем культуры является человек. Разрушая в личности человека проверенные веками традиционные культурные ценности, деструктивные секты убивают и саму культуру.

Если представить, что новым культам удастся подчинить себе сознание казахстанцев - наша тысячелетняя культура также будет лежать в руинах. Ценности и смыслы, которые в течение многих столетий связывали людей в единую общность и включали их в общий контекст мировой культуры, в сознании члена деструктивной секты обесцениваются или искажаются. Сектант оказывается в противоположном положении «человека ниоткуда», выпавшего из семьи, своего народа, гражданского общества - «свой среди чужих, чужой среди своих».

Каковы бы ни были мерки религиозных свобод, они не должны приводить к злоупотреблениям. Свобода совести и вероисповедания не может вредить другим людям, разрушать общество, подрывать национальную безопасность. Поэтому государство должно защищать граждан от деструктивных культов.

## БАЗИСНЫЕ ЦЕННОСТИ МОНГОЛЬСКОЙ МОЛОДЕЖИ

Несомненно, что будущее страны непосредственно зависит от мировоззрения молодого поколения, точнее, его базисных ценностей, унаследованных молодежью национальной и мировой культуры. В этом отношении целью образования является то, чтобы „воспитывать своих детей в духе общечеловеческих жизненных ценностей, с учетом традиций своего народа, его национальной культуры, менталитета и обычаев, патриотизма, уважения к другим народам, осознания личной и общественной значимости высокой профессиональной компетентности и добросовестности в труде“ [1. 44]. Однако „педагогическая наука в конце XX в. и начале XXI в. переживает глубокую внутреннюю трансформацию, которая проявляется в смене образовательных парадигм, ценностных ориентаций. Меняются не только содержание образования, но и роль образования в современном мире, отношение к нему людей, смещаются ценностные акценты внутри образования“ [2. 49].

В рамках реализации совместного российско-монгольского научно-исследовательского проекта “Цивилизационные константы Внутренней Евразии: ценностные системы и мировоззренческие ориентиры” исполнителями были проведены социологические исследования среди студенческой молодежи Западного региона Монголии. Всего опрошено 632 человека, из них юношей – 31%, девушек - 69%. Такие же опросы проведены в Алтайском крае Российской Федерации (РФ): опрошено 279 человек, из них юношей - 35%, девушек - 65%. Впервые об итогах данных социологических исследований выступил руководитель проекта российской стороны, профессор Ю.В. Попков на V международной летней студенческой школе, проведенной в г. Хобде летом 2007 г (Монголия).

\* Настоящее исследование выполнено при поддержке совместного гранта РГНФ и МинОКН Монголии (проект № 07-03-92203а/Г “Цивилизационные константы Внутренней Евразии: ценностные системы и мировоззренческие ориентиры”)

По итогам данных исследований, как отмечал Ю.В. Попков, “в качестве типичных для монголов выделены ценности религиозности, скромности, стремления к стабильности, единения с природой, приоритета морали”, а также превосходство духовного начала над прагматическим, рациональным. Их он считает базисными в традиционном ценностном сознании монгольского этноса [3].

1. Религиозность. 82% монгольской молодежи относятся к какой-либо религии (66% русской молодежи). В действительности же наши молодые люди в основном поверхностно относятся к религии. У них отсутствуют научные, знания о религии, в том числе о буддийской. В учебных программах общеобразовательных школ нет ни одного предмета, касающегося религии, в вузах такая же картина. До 1990-ых годов в Монголии, как и в других странах соцлагеря, пропагандировался атеизм. После 1990-ых годов утверждена новая Конституция, согласно которой каждому гражданину предоставляется свобода верования. Граждане Монголии имеют равные права, независимо от пола, возраста, языка, расовой и национальной принадлежности, должности, вероисповедания, убеждения, образования и социального происхождения.

В последние годы наблюдается рост верующих в христианскую религию, особенно

среди населения ниже уровня бедности. Это совсем нежелательная вещь. Я согласен с Олегом Гармсом, который писал так: “Американская система ценностей (антиценностей), американская масс-культура (антикультура), агрессивно внедряясь в Монголию, может серьёзно повлиять в недалеком будущем на политическую и экономическую ориентацию страны, негативно отразиться на её самобытной культуре” [4. 13]. Все-таки исследования Ю.В. Попкова аналогичны результатам Ц. Цэцэнбилэг, который писал, что крах социалистической идеологии, поиск смыслообразующих идей и рост национального самосознания привели к возврату традиционной религии – буддизму, 70% опрошенных являются приверженцам буддизма [6. 126]. Однако возврат к буддизму - хорошо, а принятие чужих религий – нехорошо, последнее действительно беспокоит нас, малочисленных монголов.

2. Скромность. Для 75% респондентов характерна данная ценность, чисто восточная, чисто монгольская (данный показатель у русской молодежи – 46%). Однако 25% монгольской молодежи предпочитает высокую самооценку, которая в будущем может занимать больше процента, из-за беспрепятственного проникновения в страну американизма, западной цивилизации. Как пишет А.Н. Джурицкий, мировое образование и воспитание испытывают, например, сильнейший напор культурных стандартов и ценностей американской цивилизации, что выражается, в частности, в повсеместном распространении продукции массовой культуры США, преподавании английского языка [5. 7]. Американизм пропагандируется через систему СМИ - рекламу, фильмы, мультфильмы, насилие, эротику и др. Молодежь во многом “делает жизнь” с киногероев, идентифицируя себя с их образцами поведения.

3. Стремление к стабильности. Под концептом “стабильность” монголы понимают мир, спокойствие как традиционную ценность. 58% опрошенных отметили желание стабильности, т.е. спокойствия (у русской молодежи – 46%). Одним из значимых в культуре монголов является концепт “Тайван” (мирно, спокойно), его смысл точно и ярко выражается в словосочетаниях: олон нийтийн амгалан тайван байдал (спокойное общественное положение), амар амгалан аж турух (жить спокойно), сэтгэл санааны амгалан байдал (душевное спокойствие), амгалан тайван цаг (мирное время) и т.д (Я. Цэвэл. Краткий толковый словарь монгольского языка. УБ, 1966, стр 148).

4. Единение с природой, 93% респондентов – монголов предпочли эту ценность (у русских - 54%). В традиционных монгольских обществах человек, природа и небо имеют близкое жизнесмысловое наполнение. Кочевник-монгол благоговеет перед природой, в своей деятельности ориентирован на сохранение естественных процессов, учёт природных ритмов, резонанса человека и космоса. Многочисленные запреты в буддийской религии у молодежи рождают любовь к Родине, природе, к ближнему. Однако из-за проникновения западных либеральных ценностей увеличивается количество небрежных, и жадных людей, относящихся расточительно к природе и природным ресурсам.

5. Приоритет духовного, т.е. морали. У 85% монгольской молодежи выявлен приоритет морали, у русской молодежи – 41%, в 2 раза ниже, чем у монгольской. Если сравнить показатели “приоритета материального”, то у монгольской молодежи - 15%, у русской – 52%. Последнее показывает повышенный показатель принятия европеизированных ценностей русской молодежью. Вообще ценность личности – в ее мудрости, ориентации на самосознание, высокую нравственность.

#### Выводы

1. Судя по итогам социологических исследований, рассмотренные нами базисные ценности у монгольской студенческой молодежи сохраняют устойчивость в нынешнее переходное время - от социалистической ориентации развития к рыночным экономическим отношениям, в быстроизменяющемся, глобализирующемся условиях мира.

2. В вышеперечисленные базисные ценности следует включить и другие, как традиционализм, коллективизм и уважение к родовым этническим корням и т.д. Их в целом можно рассматривать в качестве более устойчивых ценностных показателей

цивилизационных константов в отношении монголов, именно они и образуют монголосферу Евразии.

3. Многие показатели с малыми различиями у русской и монгольской молодежи демонстрируют их мировоззренческую близость, может быть и результат частичного влияния монгольской цивилизации.

4. В общем итоге мы признаем изменения в ценностных ориентациях молодежи как прямой результат западной цивилизации.

#### **Литература**

- Гершунский Б.С. Философия образования. М. 1998. 428 с.
- Сластенин В.А., Чижакова Г.И. Введение в педагогическую аксиологию. М. 2003. 192 с.
- Попков Ю.В. Современные ценности монгольской и русской студенческой молодежи Большого Алтая. Журнал "Алтайский вестник". 2008 г. Барнаул (в печати)
- Олег Гармс. Путешествие по Монголии. Заметки о Монголии глазами орнитолога. Газета "Природа Алтая". 2007 г, №12
- Джуринский А.Н. Поликультурное воспитание: педагогический, философский, социологический контекст. Журнал "Преподаватель XXI век". 2006 г, №1, стр 2-8
- Цэцэнбилэг Ц. Проблемы модернизации монгольского общества (case study учащейся молодежи). г. Улан-Батор, 2002 г. 148 с.
- Иванов А.В. Глобальный контекст регионального Алтайского сотрудничества. Материалы III международной студенческой летней школы „Наш общий дом Алтай“ Усть-Каменогорск. 2005, стр 34-38

**УДК: 316.752**

**М.А.Абрамова**  
(г.Новосибирск, Российская Федерация)

## **ЖИЗНЕННЫЕ ПРИОРИТЕТЫ МОЛОДЕЖИ КАЗАХСТАНА И РОССИИ<sup>1</sup>**

Политические, экономические, социокультурные, этнодемографические процессы, происходившие в постсоветское время на территориях всех бывших союзных республик СССР, обусловили особую ситуацию формирования молодого поколения этого периода. Что представляет собой эта молодежь? Чем отличаются молодые люди из разных республик, чье детство и юность пришлось на самые тяжелые годы постсоветского периода, и что общее в их жизненных приоритетах?

Материалы исследования, которое было проведено в 2006-2007 гг. в Восточно-Казахстанской области и России социологами сектора этносоциологии (рук. Ю.В.Попков) Института философии и права Сибирского отделения Российской Академии Наук совместно с группой исследователей из Семипалатинского государственного университета (Казахстан, рук. А.П. Коновалов), позволили сделать сравнительный анализ жизненных ориентиров молодежи в возрасте от 18 до 29 лет. Всего было опрошено 1320 человек: в Восточно-Казахстанской области - 147 казахов, 97 русских; в России (Республика Саха (Якутия)) - 877 якутов, 199 русских.

Якутия, как территория для проведения исследования, была выбрана не случайно. Во-первых, это бывшая автономная республика РСФСР, где, как и в Казахстане, представлены две крупные этнические группы - тюркская (саха - якуты) и славянская (русские). Этническое соотношение данных групп в конце советского периода (1989 г.) составляло 33,4% и 50,3% соответственно от всего населения Республики Саха (Якутия). На территории Казахской ССР эта пропорция составляла тогда: казахов - 40,1% от всего населения, русских - 37,4% соответственно.<sup>1</sup>

Однако в постсоветский период уже к 1999 г. на территории Казахстана и Якутии произошли заметные изменения этнического состава населения. Так, удельный вес казахов вырос до 53,4% от всего населения Казахстана, а русских уменьшился до 30%. В Якутии,

по данным 2002 г., доля якутов в составе населения увеличилась с 33,4% до 45,5%, а русских К уменьшилась с 50,3% до 41,2%<sup>2</sup>. Эти данные свидетельствуют о существовании общей для двух территорий тенденции - снижении удельного веса славянских этносов и возрастание удельного веса тюркских этносов в составе населения, в том числе молодежи.

Во-вторых, в 90-е годы в Якутии проводилась политика суверенизации, которая обусловила рост этнического самосознания у представителей народа саха, а также коренных малочисленных народов. В то же время, как отмечает С.П.Богданчиков по результатам социологического опроса школьников в Республике Казахстан, «выше всех других оценили значимость знания культуры своего народа представители казахского этноса».<sup>3</sup> Таким образом, второй общей для двух регионов тенденцией является усиление этнической идентификации титульного этноса, рост его самосознания, подкрепленный проведением политических и экономических мероприятий на указанных территориях для усиления его влияния.

Результаты опроса молодежи, проведенного в рамках нашего исследования (см. табл.1.), подтвердили полученные С.П.Богданчиковым результаты.

Таблица 1.

**Распределение ответов молодежи о необходимости осознания этнической идентификации, знания языка и культуры своего народа, %**

Осознание национальной принадлежности, знание языка и культуры	Молодежь			
	России		Казахстана	
	Якуты	Русские	Казахи	Русские
Каждый человек должен осознавать свою национальную принадлежность, знать язык и культуру своего народа	81,3	57,8	87,1	72,2
Важно осознавать свою национальную принадлежность, а знать язык, традиционную культуру народа не обязательно.	9,8	13,6	8,8	14,4
Осознание человеком своей национальной принадлежности, знание национального языка и традиционной культуры сейчас не имеют особого значения.	7,3	26,6	4,1	13,4

Необходимо отметить, что для русских из Казахстана оказались более значимыми этническая идентификация, знание своего языка и культуры (72,2%), чем для русских из Якутии (57,8%). Эти результаты обуславливаются по всей вероятности отличием политических статусов двух групп на территории своего проживания.

Можно предположить, что в отношении последствий других реформ переходного периода территория Якутии имеет общую для всей России картину, и потому ответы респондентов могут репрезентировать в целом ответы молодежи других регионов страны. В дальнейшем мы будем сопоставлять полученные нами данные опроса респондентов Якутии с результатами опроса молодежи России, проведенного институтом социологии РАН при поддержке Фондом имени Фридриха Эберта в РФ<sup>4</sup>.

Среди основных тенденций трансформации российского сообщества, указанных в докладе института социологии РАН, можно выделить: влияние социокультурных факторов на усиление миграции по типу «село» «город», прямую зависимость отношения молодежи к жизни от материального положения, трансформацию системы ценностей, стремление к получению высшего образования и др<sup>5</sup>.

В 90-е годы, как подчеркивает Мустафаев Н.И., вследствие проблем в экономике Казахстана произошел рост объема внутренней миграции: «Детерминантами негативных тенденций в развитии социальной структуры в постсоветский период были экономический фактор (спад производства в 1991-1996 годах), безработица, миграция «село-город», кризис системы ценностей в период модернизации, падение социальной сферы»<sup>6</sup>.

По данным Агентства Республики Казахстан по статистике численность граждан в возрасте от 14 до 29 лет на начало 2003 г. составила 4330000 человека, или 29,1% от общего количества населения. Большая часть (57,6%) молодежи Казахстана проживает в городах. Численность городской молодежи составляет 2397000 человек, сельской – 1932000 человек<sup>7</sup>. На протяжении последних 40 лет доля городской молодежи в общей численности возрастной группы 15-29 лет возрастает, что объясняется интенсивной миграцией молодежи из села в город. Вместе с тем необходимо отметить, что общая численность городской молодежи за этот же период снизилась, исключение составляют Алматы, Астана, Кызылорда. Эта ситуация вызывает социальную напряженность как в тех регионах, где численность молодежи уменьшилась, так и в тех, где она увеличилась, особенно в г. Алматы. Тем не менее, четко обозначились тенденции старения населения<sup>8</sup>, обусловленные демографической ситуацией в стране.

На 1 января 2005 г. в Республике Саха (Якутия) молодые люди в возрасте от 14 до 30 лет (включительно) составили 285701 человек, или 30 % от общей численности населения республики. Наиболее многочисленна возрастная группа 14-19-летних - 114,9 тыс. человек, граждан в возрасте 20-24 года – 81,7 тыс., 25-30 лет – 89,1 тыс. человек. Наибольший удельный вес молодежи зарегистрирован в городах Якутске и Нерюнгри. Отметим устойчивую тенденцию к концентрации молодежи в столице республики – Якутске, где молодежь составляет 33 % от всего населения<sup>9</sup>.

В целом данная картина характерна для всей России. По сравнению с общей численностью населения страны, которая в последнее десятилетие неуклонно сокращалась, динамика численности молодежных возрастных групп была гораздо более благоприятной. В 2005 г. численность молодежи в возрасте 15–24 лет составляла 17,1% от всего населения России. Для группы 15–29-летних эта цифра уже составляла 24,7%<sup>10</sup>

Соотношение молодежи Республики Саха (Якутия) (РС(Я)) по национальному составу в разрезе возрастных групп представлено двумя основными этническими группами республики – саха и русскими (см. табл.2.).

Таблица 2.

**Возрастная структура этнического состава населения РС(Я), 2002 г., %<sup>1</sup>**

Национальность	Все население	В том числе в возрасте, лет						
		0-9	10-19	20-29	30-39	40-49	50-59	60 и старше
Якуты	100	17,2	22,1	14,8	14,8	15,4	7,3	8,4
Русские	100	12,5	18,1	17,0	14,1	18,5	11,2	8,6
Украинцы	100	5,3	10,0	14,5	18,9	26,1	16,5	8,8
Эвенки	100	19,2	23,9	16,7	14,8	12,7	5,9	6,8
Эвены	100	19,0	22,6	17,3	14,7	11,9	7,2	7,4
Татары	100	8,6	15,5	14,7	16,1	25,4	11,0	8,7
Буряты	100	12,0	19,7	17,4	16,8	19,7	9,2	5,2
Долганы	100	25,1	26,7	16,8	13,3	8,9	5,0	4,2
Юкагиры	100	19,5	23,0	17,0	14,1	13,1	7,1	6,2

Возрастная структура наиболее крупных этносов Казахстана существенно отличается (см. табл.3.).

**Возрастная структура этнического состава  
населения Казахстана, 1999 г., %<sup>1</sup>**

Национальность	Все население	В том числе в возрасте, лет						
		0-9	10-19	20-29	30-39	40-49	50-59	60 и старше
Казахи	100	22,0	21,9	17,6	16,3	10,7	5,4	6,1
Русские	100	11,6	17,8	14,4	13,7	15,7	9,8	17,0
Украинцы	100	8,3	12,0	12,1	14,6	14,8	13,5	24,7
Узбеки	100	25,6	21,8	16,9	15,1	9,3	5,0	6,3
Немцы	100	14,2	22,9	16,1	13,2	16,0	6,0	11,7
Татары	100	11,5	16,6	13,4	16,1	15,2	9,5	17,7
Уйгуры	100	20,5	20,8	17,1	17,0	11,1	6,0	7,5
Белорусы	100	8,4	11,3	11,5	16,7	13,3	15,0	23,8
Корейцы	100	12,4	18,9	15,3	12,7	18,4	10,1	12,1
Азербайджанцы	100	22,5	21,5	15,6	18,9	11,0	4,3	6,2
Турки	100	22,6	22,3	15,8	16,8	11,0	3,6	7,8
Всего	100	17,8	20,0	16,0	15,4	12,7	7,3	10,8

Дети, подростки и молодежь в структуре всего населения Казахстана составляют 53,8%. У наиболее «молодых» тюркских этносов доля их выше: узбеков – 64,3%, казахов – 61,5, турок – 60,7, азербайджанцев – 59, у уйгур – 58,4. В то время как у славянских этносов доля молодежи существенно ниже: у русских – 43,8%, у украинцев – 32,4%, у белорусов – 31,2%<sup>11</sup>. Можно ожидать, что в среднесрочной перспективе в составе молодежи Казахстана будет возрастать численность представителей тюркских этносов: узбеков, казахов, турков, азербайджанцев, уйгур. В то же время численность славянских этносов в составе молодежи будет снижаться. Это обусловлено традициями многодетности у тюркских этносов и урбанизированностью славянских этносов. В то же время естественный прирост городского населения значительно ниже, чем сельского. По всей вероятности, городские условия жизни негативно влияют на традиции многодетности, характерные для тюркских этносов. В этой связи необходимо осознавать, что при сохранении в дальнейшем притягательности жизни для молодежи в городских условиях и стабильном ограничении в семье количества детей по европейскому стандарту, демографические проблемы и для России, и для Казахстана станут более серьезными. Так, при опросе респондентов – 61,9% русских из Казахстана ответили, что для них очень важно проживать именно в городе (см. табл.4).

Таблица 4.

**Распределение ответов молодежи о предпочитаемом типе поселения, %**

	Молодежь			
	России		Казахстана	
	Якуты	Русские	Казахи	Русские
<b>Жить в городских условиях</b>				
Очень важно	42,4	53,3	51,0	61,9
Не очень важно	51,0	39,2	45,6	32,0
Не важно	5,9	6,5	3,4	6,2
<b>Жить в сельской местности</b>				
Очень важно	5,9	5,0	15,0	12,4
Не очень важно	63,5	36,2	67,3	56,7
Не важно	28,5	54,3	17,7	30,9

Для 51% казахов также оказалось значимым проживание в городе, и только 42,4% якутов однозначно предпочитают городские условия жизни. В то же время больше патриотов села, как выяснилось, среди молодежи Казахстана (15% казахов и 12,4% русских). В то время как в Якутии их оказалось значительно меньше - только 5,9% якутов и 5% русских предпочитают сельскую местность.

Мы предположили, что полученная картина может быть обусловлена проблемами с занятостью на селе. Так, по данным Института социологии РАН, в 2006 г. в России «половина сельской молодежи вообще не работала. Причем доля неработающих в этой группе велика даже среди тех, кому уже от 24 до 26 лет - среди них не работают 23%. Среди сельчан, кто младше 24 лет, эта доля уже значительно больше половины.»<sup>12</sup>

В Казахстане сложилась не менее проблематичная картина. В 2004 г. «в стране каждый четвертый молодой человек ... в возрасте 16-24 лет - безработный и лишь каждый седьмой входит в категорию занятого населения»<sup>13</sup>. Число безработных среди молодежи особенно велико на селе. Так, среди сельских безработных самыми многочисленными являются молодежь в возрасте 16-19 лет (17,8%) и 20-24 года (20,8%) У мужчин этих возрастных групп уровень безработицы выше (19,3% и 21%), чем у женщин (16,5% и 20,2%). Особенно выделяется растущая численность группы молодежи, которая нигде не работает и не учится<sup>14</sup>.

В то же время, судя по данным нашего опроса, большая часть молодежи как казахстанской, так и российской – хотела бы иметь работу по своей профессии (см. табл. 5). Необходимо также отметить заметное влияние экономических реалий наших дней. Больше половины тюркской молодежи предпочли бы иметь собственное дело. Ответы русских респондентов на данный вопрос распределились между ответами «очень важно» и «не очень важно» приблизительно одинаково. Чем это обусловлено? Это может быть связано и с особенностями национального характера, а также вполне вероятно, и с влиянием политического фактора национальных территорий на сферу экономики.

Особенно хотелось отметить влияние современных условий профессионального становления молодежи на расстановку девушками приоритетов между работой и семьей, воспитанием детей. Самый низкий процент респондентов, предпочитающих не работать, а заниматься своими детьми, показала молодежь - саха, а самый высокий - казахи, что закономерно для восточного этноса.

Таблица 5.

**Распределение ответов молодежи о предпочитаемом типе занятости, %**

	Молодежь			
	России		Казахстана	
	Якуты	Русские	Казахи	Русские
<b>Иметь постоянную работу по своей профессии</b>				
Очень важно	81,6	77,9	68,7	69,1
Не очень важно	16,2	19,6	25,2	24,7
Не важно	2,1	2,0	6,1	6,2
<b>Не работать, заниматься воспитанием своих детей, любимыми делами</b>				
Очень важно	11,3	14,1	21,8	19,6
Не очень важно	53,9	49,7	53,1	51,5
Не важно	33,6	33,7	25,2	28,9
<b>Иметь собственное дело (предприятие, фирму)</b>				
Очень важно	53,8	42,7	59,2	45,4
Не очень важно	41,3	46,2	29,9	45,4
Не важно	4,2	9,5	10,9	9,3

Тем не менее, можно предположить, что число матерей предпочитающих остаться дома и заниматься воспитанием детей, могло бы оказаться больше, если бы семья была достаточно обеспечена. Так, анализ структуры доходов и расходов молодежи, проведенный казахскими исследователями<sup>15</sup>, свидетельствует об усилении противоречия между естественным стремлением молодых людей к экономической самостоятельности и возрастанием их материальной зависимости от родителей. Фактически государство переложило заботу о молодежи на плечи родителей, лишив большинство молодых людей собственного устойчивого материального положения. Материальной поддержкой родителей пользуется 80% молодых людей в возрасте от 15-29 лет, независимо от того, проживают молодые вместе с родителями или отдельно, имеют собственную семью или нет, работают или учатся.

В России, по данным Института социологии, в 2007 г. 85% молодежи одним из главных требований к будущей работе предъявили размер заработной платы. На втором месте по значению оказался интерес - 63%.<sup>16</sup> В нашем опросе ответы распределились следующим образом (см.табл.6.): 82,7% молодежи саха, 73,2% русских из Казахстана предпочли финансовый критерий для выбора работы.

Таблица 6.

**Распределение ответов молодежи о критериях выбора работы, %**

	Молодежь			
	России		Казахстана	
	Якуты	Русские	Казахи	Русские
<b>Много зарабатывать (не важно, где именно)</b>				
Очень важно	82,7	66,3	67,3	73,2
Не очень важно	16,2	28,1	29,3	22,7
Не важно	0,9	4,0	3,4	4,1
<b>Работать по любимой профессии, не обязательно имея высокий доход</b>				
Очень важно	51,2	53,8	44,2	43,3
Не очень важно	40,5	34,7	46,9	45,4
Не важно	7,6	9,5	8,8	11,3

В целом нужно признать, что материальный критерий оказался важнее мотивации профессионального интереса. Только 4,1% русской молодежи из Казахстана и 4% русских из России ответили, что размер заработка не важен. В то время как интерес к работе оказался не важным для 11,3% русской молодежи из Казахстана, 9,5% русских из России, 8,8% казахов и 7,6% якутов. Однако свыше половины молодежи Якутии и почти половина молодежи Казахстана отдает предпочтение любимой профессии, а не заработку. Вопросы о символике материального благополучия для молодежи (табл.7) показали, что самым значимым для молодежи оказалось наличие автомобиля. Богатая обстановка в доме является также значимой, но она имеет меньшее значение для якутов, по сравнению с автомобилем – 62,8%. Для казахской молодежи и русской молодежи в Якутии богатая обстановка в доме имела относительно меньшее значение.

Иное распределение получил вопрос о значении скота для жизни молодежи. Если его значение оценили 34,7% казахов, то только 7,2% якутов посчитали «важным» наличие скота в хозяйстве. Отношение русских к скоту как символу материального благополучия также имело прямую зависимость от территории проживания. Так, русские в России меньше всего предпочитают наличие скота в качестве символики материального благополучия (3,5%), в то время как русские из Казахстана (15,%) оценили его значение. По всей вероятности, домашний скот как одно из направлений сельского хозяйства, в Казахстане до сих пор играет важную роль в бюджете семьи.

**Распределение ответов молодежи  
о значении символов материального благополучия, %**

	Молодежь			
	России		Казахстана	
	Якуты	Русские	Казахи	Русские
<b>Иметь богатую обстановку в доме</b>				
Очень важно	62,8	38,7	46,3	44,3
Не очень важно	34,4	57,3	48,3	48,5
Не важно	2,3	4,0	5,4	7,2
<b>Иметь автомобиль</b>				
Очень важно	71,3	67,8	66,0	64,9
Не очень важно	24,5	25,6	27,9	29,9
Не важно	3,4	5,5	6,1	5,2
<b>Иметь свой скот переход к сельскому хозяйству</b>				
Очень важно	7,2	3,5	34,7	15,5
Не очень важно	44,4	34,2	46,3	38,1
Не важно	47,2	57,3	19,0	46,4

Данное распределение свидетельствует также и о значительном отличии в оценивании роли государства в жизни людей. Если для 61,8% русской молодежи в России рабочие места и условия жизни должно обеспечить государство, то в Казахстане только 52,6% русской молодежи думают, что человек должен сам обеспечить себе работу и условия жизни, а государство должно защитить его законами и справедливыми налогами. Этой же позиции придерживаются и 53,5% якутов и 49,7% казахов.

В этой связи нас заинтересовало общее отношение молодежи к проводимым в государствах реформам (см. табл.8).

Таблица 8.

**Оценка молодежью реформ, проводимых в стране, %**

Как Вы оцениваете проводимые в стране реформы?	Молодежь			
	России		Казахстана	
	Якуты	Русские	Казахи	Русские
Они укрепляют и развивают страну	38,9	46,7	57,8	41,2
Они ведут к упадку и разрушению страны	7,1	4,5	2,0	8,2
Неизвестно, куда ведут страну	50,5	47,2	40,1	50,5

Анализ ответов респондентов показал, что 57,8% казахов верят в успешность реформ, в то время как среди русских из Казахстана таковых 41,2%. В России также меньше половины и русской молодежи и молодежи саха позитивно оценили проводимые в стране реформы.

В России, по данным Института социологии РАН, среди молодежи 70% высказались за стабильность и проведение эволюционных реформ, в то время как лишь 30% предпочли быстрые и кардинальные реформы<sup>17</sup>. По всей вероятности, именно с неоднозначным представлением о содержании реформ связано распределение ответов якутской и русской молодежи. Так 50,5% якутов предполагают, что современные реформы неизвестно куда ведут страну, и лишь 38,9% уверены, что реформы укрепляют и развивают страну. Необходимо отметить, что предпринятый в 90-х гг. курс на суверенизацию Республики Саха (Якутия) (который обещал политические и экономические льготы титульному этносу) в настоящее время пересматривается. В России усиливается тенденция централизации власти, что, безусловно, не оправдывает надежд определенной группы населения.

И в заключение мы предложили респондентам ответить на вопрос о ценностных предпочтениях. Что важнее для современной молодежи – «личное» или «общественное»?

Молодежь двух государств оказалась единоклюнной, отдав первенство доминированию «коллективного» (см. табл.9).

Таблица 9.

**Распределение ответов молодежи о ценностных предпочтениях, %**

Что важнее - интересы личности или общества?	Молодежь			
	России		Казахстана	
	Якуты	Русские	Казахи	Русские
Личные интересы человека должны быть важнее интересов его народа (этноса)	21,4	17,1	35,4	23,7
Интересы народа (этноса) должны быть важнее личных интересов человека	78,0	81,4	64,6	76,3

Представленный материал позволяет сделать вывод о том, что молодежь Казахстана и России находится под влиянием общих для государств тенденций современного развития, среди которых: усиление внутренней миграции, проблемы занятости молодежи в профессиональной сфере, трансформация системы ценностей, увеличение численности представителей тюркских этносов в составе населения.

**Литература**

<sup>1</sup> Работа выполнена по проекту «Социокультурная адаптация студенческой молодежи к условиям современных трансформаций» в рамках программы президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям» и при поддержке международного российско-монгольского проекта «Цивилизационные константы Внутренней Евразии: ценностные системы и мировоззренческие ориентиры» (совместный конкурс РГНФ и Министерства образования, науки и культуры МНР № 07-03-92203а/Г).

<sup>2</sup> Краткие итоги переписи населения 1999 года в Республике Казахстан. Ст. сб. /Под ред. А.А.Смаилова/. - А., 1999. - С.11.

<sup>3</sup> Сборник «Демографический ежегодник РС(Я)». – Якутск, 2006.–1.10

<sup>4</sup> Богданчиков С.П. Система воспитания духовности русскоязычных школьников в Республике Казахстан. – Автореф. дис. канд. пед. н. – Омск. – 2007. – С. 20

<sup>5</sup> Материалы аналитического доклада «Молодежь новой России: образ жизни и ценностные приоритеты.– М., РАН Ин-т социологии. – С.7.

<sup>6</sup> Материалы аналитического доклада «Молодежь новой России: образ жизни и ценностные приоритеты. - М., РАН Ин-т социологии. - С.7.

<sup>7</sup> Мустафаев н.и. Социально-демографические процессы в Казахстане: 1990-2000 гг.// <http://www.heritagenet.unesco.kz/kz/content/information/mustafaev1-3.htm>

<sup>8</sup> Молодежь Казахстана: некоторые статистические и социологические характеристики // Государственная молодежная политика. - Ч. 1. - С. 132 – 133.

<sup>9</sup> Ешпанова Д.Д., Нысанбаев А.Н. Социальный портрет молодежи в современном Казахстане / СОЦИС. - 2004. - № 12. (<http://www.isras.ru/files/File/Socis/2004-12/eshpanova.pdf>)

<sup>10</sup> Государственный доклад «О положении молодежи в Республике Саха (Якутия) 2006 год».- С.10.

<sup>11</sup> Демографический ежегодник России: Стат. сб. – М.: Росстат, 2005.

<sup>12</sup> См.: Национальный состав населения, владение языками и гражданство в Дальневосточном федеральном округе. Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года. Статистический сборник: Стат. сб. / Саха (Якутия) стат. - Якутск, 2005.

<sup>13</sup> Источник: Национальный состав населения Республики Казахстан. Т.4, часть 1. Население Республики Казахстан по национальностям, полу и возрасту / Итоги переписи населения 1999 года в РК. – Алматы, 2000. – С.13-16.

<sup>14</sup> Мустафаев н.и. Социально-демографические процессы в Казахстане: 1990-2000 гг.// <http://www.heritagenet.unesco.kz/kz/content/information/mustafaev1-3.htm>

<sup>15</sup> Материалы аналитического доклада «Молодежь новой России: образ жизни и ценностные приоритеты.– М., РАН Ин-т социологии.– С.31.

<sup>16</sup> Ешпанова Д.Д., Нысанбаев А.Н. Социальный портрет молодежи в современном Казахстане // СОЦИС. – 2004.-№ 12. (<http://www.isras.ru/files/File/Socis/2004-12/eshpanova.pdf>)

<sup>17</sup> Национальный отчет о человеческом развитии за 2000 год. - Алматы, 2001.- С.8-12.

<sup>18</sup> Ешпанова Д.Д., Нысанбаев А.Н. Социальный портрет молодежи в современном Казахстане // СОЦИС. – 2004.-№ 12. (<http://www.isras.ru/files/File/Socis/2004-12/eshpanova.pdf>)

<sup>19</sup> Материалы аналитического доклада «Молодежь новой России: образ жизни и ценностные приоритеты.-М., РАН Ин-т социологии.-С.31.

<sup>20</sup> Материалы аналитического доклада «Молодежь новой России: образ жизни и ценностные приоритеты.-М., РАН Ин-т социологии.-С.72.

**УДК: 316.334.52**

**О.Ю.Верпатова**  
( г.Тверь, Российская Федерация)

## **ОПЫТ ПРИКЛАДНОГО СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ЭТНИЧЕСКИХ АВТОСТЕРЕОТИПОВ СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ МОЛОДЕЖИ (на примере школьников и студентов г. Твери)»**

Важную роль в межнациональных отношениях играют этнические стереотипы. Это разновидность социальных стереотипов, представляющая собой упрощенный и эмоционально окрашенный образ той или иной нации. В стереотипах исследователи выделяют автостереотипы, которые, как правило, содержат положительные оценки своей собственной нации, и гетеростереотипы. Гетеростереотипы могут быть как отрицательными, так и положительными [1]. Существующие стереотипы могут сыграть значительную роль в осуществлении межнационального общения, повлиять на характер межнациональных отношений, их интенсивность. Особую роль играют этнические автостереотипы, поскольку являются не только показателем восприятия собственной нации, но и индикатором социального самочувствия. От того насколько уверенно чувствует себя человек, на сколько доволен он своим положением, во многом, зависит и характер автостереотипа. И в тоже время, если его оценка своей нации отличается доминированием положительных характеристик, он ощущает стабильность своего положение, связь со своей нацией, его отношение к представителям других нации становится лояльней. Соответственно, возможность возникновения межнационального напряжения, перерастающего в конфликт, ниже, чем в противоположном случае.

В связи с этим в мае 2007 года было проведено прикладное социологическое исследование среди молодежи города Твери на тему «Этнические стереотипы молодежи г. Твери». Целью исследования было проанализировать сложившиеся этнические автостереотипы школьников выпускного класса, студентов первого и четвертого курсов высшего учебного заведения и сравнить их. Выборочная совокупность составила 300 человек, из которых школьников – 100 человек, студентов 1 курса – 100 человек, студентов 4 курса – 100 человек. Из них 71 % - девушки, 29 % - юноши. Тип выборки случайный.

Поскольку для исследования было необходимо выявить долю тех, кто не относит себя ни к какой нации, респондентам был предложен вопрос «Относите ли вы себя к какой-либо нации?». В результате определенный процент опрошенных не отнесли себя к нациям. Среди школьников – 7 % (от 100 человек), из них девушек и юношей было практически поровну. Главными причинами того, что они не относят себя к нации, были отмечены следующие: «считаю, что национальная принадлежность не важна», «не знаю к какой нации себя отнести» и «я против деления людей на нации». Среди студентов 1 курса 12 % девушек и 2 % юношей не относят себя к какой-либо нации. Главная причина – уверенность в том, что национальная принадлежность не важна. На 4 курсе только 5 %

девушек отмечают, что не относят себя к нации, так как национальная принадлежность неважна.

В дальнейшем в исследовании используются результаты, полученные при анализе данных респондентов, отнесших себя к какой-либо нации. Следует отметить, что среди опрошенных в каждой категории выделилась определенная доля тех, кто отнес себя не к русской нации. К сожалению, доля таких ответов не позволяет проанализировать каждую нацию на предмет автостереотипов, поскольку полученные результаты не отражают реальную ситуацию среди представителей этой нации. Однако, в целом, следует отметить, что для представителей других нации больше, чем для русских характерна национальная самоидентификация. Кроме того, в оценках своей нации практически у всех представителей доминируют только положительные характеристики. Это проявляется как в приписывании своей нации положительных черт характера: религиозность, храбрость, трудолюбие, рассудительность. Своя нация у большинства ассоциируется с силой и миром. Здесь не наблюдается расхождения при использовании цветового теста: на вопрос «С каким цветом у Вас ассоциируется своя нация» респонденты отметили, в основном, зеленый – цвет мира, спокойствия, статичности и синим – цветом духовности, возвышенности, приближенности к божественному. При ответе на вопрос «С каким животным у Вас ассоциируется ваша нация» респонденты указывали нехищных диких животных, которые вызывают положительные эмоции и в символической интерпретации являются олицетворением свободы, независимости, гордости.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что автостереотипы представителей других наций положительны по своей эмоциональной окрашенности. При этом национальная идентичность актуализирована в большей степени, чем у русских. Возможно, это объясняется тем, что молодые люди, находящиеся в иноэтнической и многонациональной среде, особо остро ощущают необходимость соотнесения себя со своими национальными корнями.

Среди опрошенных учащихся 11 класса 63 % девушек и 26 % юношей отнесли себя к русской нации. Для того чтобы, определить на сколько актуальна для выпускников национальная идентичность, в начале опроса им был предложен тест Куна-Маркпартленда, где они должны были ответить на вопрос «Кто Я?» пятью существительными. В результате категория национального встретилась только у 1,29 % опрошенных школьников от числа тех, кто отнес себя к какой-либо нации. В целом, следует отметить, что у молодых людей и девушек существенно различаются приоритеты в оценке себя. Для молодых людей на первом месте стоит определение себя как человека (21,9 %), затем гражданская позиция (18,1 %) и определения себя через сферу деятельности (17,1 %). Для девушек на первом месте позиционирование себя через качества, черты характера (32,4 %), затем как человека (14,5 %) и члена своей семьи (14,3 %).

На вопрос «Какие чувства вызывает у Вас принадлежность к своей нации» и юноши и девушки ответили, прежде всего, гордость (42,1 % и 51,7 % соответственно), уверенность (21 % и 23,6 %) и чувство превосходства (10,5 % и 6 %). Однако 10 % девушек отметили так же чувство нестабильности, а среди ребят это же чувство отметили только 5 %.

Для большинства школьников национальность – это то благодаря чему сохраняется память о предках, истории (31,7 % юношей и 30,2 % девушек), и то, чем нужно гордиться (18,3 % и 25 %). Кроме того, школьники считают, что чувство принадлежности к нации способствует объединению людей (15 % и 15,5 %).

Далее респондентам предложено назвать то, что у них ассоциируется со своей нацией. Русские у старшеклассников ассоциируются прежде всего с силой (46 % юношей и 14,3 % девушек). Далее мнения разошлись. Юноши считают, что русские – душа (11,5 %), а девушки – ум, смекалка, сообразительность (12,7 %). Негативным можно считать то, что одинаковое количество и молодых людей и девушек ассоциируют русских с водкой (7 %).

Далее респондентам было предложено высказать свое мнение относительно того, какое место русские занимали в истории и какое занимают сейчас. Мнение представителей

обою пола было однозначно: русские играли и играют важную роль, они могут гордиться своим прошлым и настоящим.

Одним из важнейших элементов этнического автостереотипа являются приписываемые черты характера. Так русские школьники, в первую очередь относят к своей нации такие черты характера, как: религиозность, искренность, храбрость, патриотизм, смекалку, но в то же время значительный процент таких черт как лень, тяга к насилию, воровству и пьянству.

Среди цветов, которые отметили респонденты как ассоциирующиеся со своей нацией прежде всего, были названы белый, синий и красный. Это вполне можно объяснить не только смысловой нагрузкой этих цветов, но и их использованием в официальной символике государства. Однако следует отметить, что юноши отнесли к русским белый цвет (34,6 %) – цвет чистоты, веры, но в то же время цвет неопределенности, а девушки – синий (36,5 %) – духовность, возвышенность и в то же время цвет вечности, и противоположный ему по значению – красный (34,9 %) – энергия, сила, движение, опасность, тревожность. Таким образом, на подсознательном уровне девушки, более чем юноши склонны оценивать свою нацию двойственно, неоднозначно.

Такого дуализма не наблюдается при животных ассоциациях. Однозначный символ русских из животного мира – медведь. Медведь символизирует добродушие и ярость, силу, лень, обжорство и аскетизм одновременно [3, стр.883]. В самом образе заключено двойное прочтение, что соответствует и определению главных черт национального характера и цветовым ассоциациям.

Представление о своей нации включает в себя также представление о тех ценностях, которые являются главными. Так, по мнению школьников, главными для русских является семья (20,4 % у девушек и 19,6 % - юноши). Далее мнения разделились: девушки считают, что главное для русских – мир (16 %), а юноши – прошлое своего народа (18,5 %). На третьей позиции, по мнению школьников – государство (12,8 % и 15,2 % соответственно). Данные ценности относятся к разряду духовных, нематериальных и, главным образом, коллективных.

Двойственность представлений о своей нации появилась и при ответе на вопрос «Какая из двух пословиц в паре в большей степени, на Ваш взгляд, отражает характер наций?». Школьники отмечали в равной степени обе пословицы, характеризующие одну и ту же черту, но с разными знаками. Так, пословицы – индикаторы активности и честности получили одинаковый процент ответов. Кроме того, девушки указали так же пословицу, отражающую веру в правосудие (9,8 %), а молодые люди отметили пословицу, отражающую тягу к труду (7,7 %).

В отличие, от выпускников школ студенты первого курса оценивают себя, в первую очередь, как будущих специалистов, студентов, людей, получающих профессию (19,8 % от числа студентов, отнесших себя к какой-либо нации). При этом профессиональное самоопределение находится на первых позициях как у юношей (19,1 %), так и у девушек (20,2 %). На первых позициях для девушек так же стоит ее роль в семье (20,6 %), а для молодых людей важнее определение себя как человека (18,3 %) и обладателя уникальных качеств характера (17,5 %).

Среди тех, кто отнес себя к русской нации, большинство говорят о том, что испытывают гордость и уверенность от принадлежности к своей нации. А среди юношей достаточно велика доля тех, кто ощущает в связи с этим свое превосходство (17 %).

Мнение студентов - первокурсников и выпускников 11 класса совпадает в определении понятия «национальность». При этом мнения девушек и молодых людей по этому вопросу так же не имеют расхождений. И для тех и для других «национальность», в первую очередь, помогает сохранить память о предках, о своей истории. Кроме того, по мнению первокурсников, национальность способствует объединению людей и ей нужно гордиться.

В отличии от школьников, респонденты 1ого курса, отнесшие себя к русским, не

отличаются единодушием в вопросе «С чем у Вас ассоциируются русские». Юноши, так же поставили на первое место силу – 21,4 %. А вот у девушек эта категория оказалась на 4 месте. В первую очередь они назвали душу (14,8 %), доброту и ум (12,9 %). У молодых людей русские ассоциируются так же с положительными эмоциями (такие слова как «супер», «классные», «крутые» и т.д.) – 17,8 %. На третьем месте у представителей мужского пола – культура русского народа (все ее проявления) – 14,2 %.

Общее у студентов первого курса и выпускников 11 класса и мнение относительно места русских в прошлом и настоящем. Абсолютное большинство считают, что русские – обладатели яркого прошлого и не сдают позиций и в современном обществе.

Студенты первого курса более позитивно, чем школьники черты характера, принадлежащие русской нации. Однако девушки в первую очередь выделяют такие характеристики как: религиозность (10,9 %), патриотизм (10,9 %), смелость (10,7 %), гостеприимство (10,7 %) и смекалку (10 %). Лень как основное качество указали 9,1 %. В то же время молодые люди на первое место поставили смелость (15 %) и гостеприимство (13,4 %), а патриотизм практически не отметили. Так же значительную долю составил такой ответ как «искренность» (10,5 %), которую у девушек отметили гораздо меньше.

Цветовые ассоциации у первокурсников и школьников совпадают, в том числе сохраняются и отличия по полу. Большинство девушек (31,5 %) выбрали синий цвет в качестве символа русской нации, а юноши – белый (32,1 %). Однако, в отличие от школьников распределение основных цветов – символов практически одинаково. Таким образом, представители обоих полов отметили, главным образом цвета российского «триколора».

Относительно животных ассоциаций сохранилась тенденция сравнивать русских с медведем. Здесь солидарны и школьники и студенты первого курса. Однако следует отметить, что 9,6 % девушек отметили также собаку – домашнее животное, олицетворение преданности, храбрости и бдительности, символ защиты и самопожертвования [3, стр.901]. Вполне возможно, что восприятие русских как защитников у девушек 1 курса явилось причиной меньшей, по сравнению со школьницами, долей тех, у кого принадлежность к этой нации связана с чувством тревоги, неустойчивости. У молодых людей однозначным символом является медведь.

В качестве наиболее значимых ценностей первокурсники, как и школьники, указали «семью» и «мир». Однако на третьей позиции у студентов оказалась такая ценность как «религия», которая, в свою очередь, гораздо реже упоминается у школьников. Вполне возможно, что это связано с феноменом объединения двух идентичностей, этнической и конфессиональной, когда при упоминании понятия «русский» автоматически подразумевалось «православный».

Студентам первого курса, также как и школьникам, было предложено выбрать одну из двух пословиц, характеризующих русских в большей степени. Следует отметить, что, как и у выпускников 11 класса, в выборе пословиц прослеживается неоднозначность оценки русских, дуалистичность. Пословицы, взятые в паре, набирают одинаковую долю ответов. Кроме того, в отличие от школьников, которые указали веру русских в правосудие, первокурсники отметили противоположное свойство – недоверие к возможности правового разрешения дела.

Еще одной категорией, рассматриваемой в исследовании, являются студенты 4 курса вуза. Следует отметить, что при ответе на вопрос «Кто Я» характеристики студентов 4 курса отличаются и от студентов 1 курса и от школьников. Так, для студентов старшего курса в большей степени характерно определение себя по роли в семье (так же как и для первокурсников), однако по сравнению с первокурсниками на 4 курсе меньше доля тех, кто оценивает себя как профессионала, специалиста или студента (здесь этот процент приблизительно равен доле среди выпускников школы). Кроме того, значительно больше процент тех, кто идентифицирует себя по половому признаку и по наличию тех или иных черт характера. Вполне возможно, что наличие таких характеристик определяется тем,

что студенты 4 курса, как и школьники, находятся в промежуточном состоянии, когда необходимо задумываться о будущем, самоопределяться. Отсюда ощущение неопределенности и стремление соотнести себя с конкретной, устойчивой группой – семьей, а так же по однозначно определяемому признаку – полу.

На вопрос: «Какие чувства вызывает у вас принадлежность к своей нации?» большинство респондентов 4 курса ответили, что прежде всего гордость и уверенность. Однако 10 % девушек отметили, что принадлежность к русской нации вызывает у них чувство неопределенности, неуверенности в своем положении.

Так же как выпускники 11 класса и первокурсники студенты 4 курса считают, что национальность сохраняет память о предках, объединяет людей. Кроме того, по мнению молодежи, каждый должен гордиться своей национальностью.

Говоря о том, что у них ассоциируется с русской нацией, старшекурсники, в первую очередь выделяют силу – 36 % юношей и 12,3 % девушек. На втором месте по распространенности ответ «душа, душевность» – 12 % и 10,8 % соответственно. Кроме того, девушки ассоциируют с русскими ум, смекалку (10,8 %) и загадку (загадочность, таинственность, неуловимость) – 10,8 %.

Студенты 4 курса однозначно считают, что русские могут гордиться своим прошлым и настоящим. Однако следует отметить, что среди студентов старшего курса больше, чем в других категориях, доля тех, кто затрудняется сказать, какое место русские занимали в истории и занимают в ходе современного общественного развития.

Сравнивая те черты характера, которые старшекурсники приписывают русской нации с чертами, отмеченными первокурсниками и школьниками, можно отметить, что основные положительные черты совпадают (гостеприимство, религиозность, патриотизм, смекалка, смелость). Однако, в отличие от школьников, русские, в представлении студентов 4 курса, наделены, в большей степени положительными чертами характера. А по сравнению с 1 курсом старшекурсники назвали «лень» одной из основных черт русского характера – 10 %.

Одно из главных отличий русских студентов 4 курса в оценке своей нации заключается в том, что цветом-символом они однозначно указали красный (56 % юношей и 38,5 % девушек). Как указывалось ранее, красный цвет, хоть и является цветом активности, деятельности и страстности, но в тоже время это агрессивный цвет, цвет тревожности [2, стр.253]. Возможно, в данном случае произошло наложение личных переживаний, связанных с неопределенностью своего будущего, и ощущения неопределенности, неоднозначности современного положения русской нации.

Относительно животных ассоциаций следует отметить, что, несмотря на высокий процент тех, кто ассоциирует русских с медведем, многие представители обоих полов выбрали в качестве животного-символа других зверей: волка, лошадь и собаку. Волк, так же как и медведь трактуется неоднозначно: с одной стороны, это символ воинской смелости, но с другой это тревожный символ – коварство, жестокость, свирепость. Таким образом, можно говорить о том, что на ассоциативном уровне студенты 4 курса, больше, чем другие категории, проявляют тревожность в отношении своей нации, ее оценки.

Мнение студентов – старшекурсников в определении главных ценностей русской нации совпадает с мнение школьников и первокурсников. На первые позиции 4 курс так же вынес семью и мир. Однако наблюдаются некоторые расхождения во мнениях между девушками и молодыми людьми. Девушки на третье место отнесли религию, а юноши – государство.

Отмечая, какие пословицы в большей степени отражают характер русской нации, студенты 4 курса в основном подчеркнули те же черты, что ранее указывали в прямом вопросе. Это лень (14,8 % у молодых людей и 10,2 % у девушек), миролюбие (9,7 % девушки и 7,2 % юноши). Кроме того, юноши отметили так же коллективизм – 11 %. Студенты 4 курса неопределенно высказали мнение о степени активности русских (как и представители двух других категорий). Респонденты не смогли однозначно сказать, свойственна русским

пассивность или активность. В целом следует отметить, что представители старшего курса обладают более устойчивым представлением о таком важном компоненте этнического автостереотипа, как национальный характер.

В результате проведенного исследования можно сделать ряд выводов:

во-первых, среди молодежи всех трех групп одинаково высокая доля тех, кто отнес себя к какой-либо нации. В основном в исследовании принимали участие представители русской нации. Кроме того, следует отметить, что среди тех, кто не отнес себя к какой-либо нации больше представительниц женского пола. Главной причиной того, что они не относят себя к какой-либо нации, большинство указало не значимость для них категории «национальность».

во-вторых, национальная идентичность для тех, кто отнес себя к русской нации, не является значимой. На это указывает тот факт, что при определении себя понятие национальности указывалось крайне редко. Гораздо выше эта доля у респондентов, отнесших себя к другой, не русской, нации.

в-третьих, следует отметить, что респонденты, отнесшие себя к русской нации, оценивают ее неоднозначно. На это указывают выбор животного-символа нации, выбор цвета-ассоциации, а так же оценка характера нации через пословицы. Интересно то, что в большинстве случаев те качества национального характера, которые респонденты отмечают в прямом вопросе, не соответствуют тем чертам характера, которые выделяются при использовании ассоциативного теста с пословицами (в каждой пословице косвенно зашифрована черта характера). Особенно это заметно у школьников. Это может являться показателем неустойчивости этнических автостереотипов молодежи.

#### **Литература**

Арутюнян Ю.В. Этносоциология: учебное пособие для ВУЗов / Ю.В. Арутюнян, Л.М. Дробижина, А.А. Сусоколов. – М.: Аспект-пресс, 1998.

Сикевич З.В. Социологическое исследование: практическое руководство – СПб.: Питер, 2005.  
Энциклопедия символов / сост. В.М. Рошаль – М.: АСТ, СПб.: Сова, 2006.

**УДК: 314.045**

**Г.М.Тохметова**  
(г.Семей, Республика Казахстан)

## **ГРАЖДАНСКАЯ КУЛЬТУРА И ПРАВОВОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ШКОЛЕ**

Гражданская культура является как следствием, так и предпосылкой становления гражданского общества и правового государства. Без массовой гражданской культуры невозможно продуктивное функционирование гражданского общества; без общенациональной установки на создание гражданского общества немислима образовательно-воспитательная деятельность, направленная на овладение подрастающими поколениями гражданской культурой. Школа может осуществить целостное, систематическое влияние на формирование гражданской культуры [1].

Среди важнейших задач общеобразовательной школы особое значение имеет гражданское образование и воспитание. Гражданское воспитание- это целенаправленный процесс воздействия на учащихся, призванный активно способствовать формированию у них культуры гражданственности.

Главную роль в реализации гражданского образования и воспитания в общеобразовательной школе играет цикл социально- гуманитарных дисциплин.

Ядром содержания гражданского образования и воспитания является учебный предмет, называемый обществоведением.

Обязательный минимум содержания обществоведческого образования выпускников школы включает знания, касающиеся и политико-правовой сферы.

Обществоведческое образование включает те знания, способы деятельности, ценностные ориентации, образы поведения, без которых невозможно соответствующее критериям гражданской культуры выполнение типичных социальных ролей в современном обществе.

Курс обществоведения позволяет учащимся овладеть знаниями, умениями, системой жизненных ценностей, социальными нормами, способами деятельности, которые необходимы любому гражданину в его отношениях с другими людьми, институтами гражданского общества, государством. Содержание курса способствует воспитанию гражданственности – идейно-нравственного качества личности, характеризующегося зрелым политическим сознанием, развитым чувством патриотизма, сопричастностью судьбам своей нации, осознанием себя полноправным гражданином своей страны.

Необходимыми составляющими современного понятия гражданской культуры являются экономические, политические, правовые, социологические, этические знания, и именно курс обществоведения представляет учащимся соответствующее содержание.

Гражданское образование и воспитание – это целенаправленный процесс воздействия на учащихся, призванный активно способствовать формированию у них культуры гражданственности, или гражданской культуры. Ядром содержания гражданского образования и воспитания является учебный предмет, называемый обществоведением.

Содержание обществоведческого образования, должно включать те знания, способы деятельности, ценностные ориентации, образцы поведения, без которых невозможно соответствующее критериям гражданской культуры выполнение типичных социальных ролей в современном обществе. Курс обществоведения позволяет учащимся овладеть знаниями, умениями, системой жизненных ценностей, социальными нормами, способами деятельности, которые необходимы любому гражданину в его отношениях с другими людьми, институтами гражданского общества, государством.

Гражданское образование и воспитание при изучении обществоведения и других социальных дисциплин основаны на приобщении учащихся к таким важным компонентам гражданской культуры, как:

- научное представление об отношениях между гражданами, гражданином и обществом, гражданином и государством;

- оправдавшие себя в гражданских отношениях способы деятельности, практические умения, модели гражданского поведения, одобряемые обществом;

- гражданские ценностные ориентиры, и прежде всего ценности, представленные в Конституции Республики Казахстан, включая отношение к человеку, его правам и свободам как высшей ценности, гражданский мир и согласие, исторически сложившееся государственное единство, любовь и уважение к Отечеству, вера в добро и справедливость и другие;

- опыт самостоятельного решения многообразных проблем, возникающих в частной и публичной жизни гражданина как субъекта гражданского общества [2].

Всё это призвано способствовать формированию гражданской позиции выпускника школы, его самореализации в условиях возросшей свободы экономического, политического, мировоззренческого выбора. Изучение социальных дисциплин в школе будет содействовать становлению гражданского общества и правового государства.

Учитель должен стать организатором образовательной деятельности учащихся. Педагогу должен быть присущ демократический стиль работы и поведения, необходимо знать и понимать сущность, назначение, основные направления гражданского образования, обладать таким качеством, как коммуникативность, искусством педагогической поддержки, владеть основами ораторского искусства. Необходимыми так же являются:

- умение осуществлять меж предметные связи в гражданском образовании;

- владение методикой использования активных и интерактивных методов обучения;

-умение предупреждать и разрешать конфликты, владение знаниями в области социальной психологии;

-способность к самообучению, умение осуществлять выбор учебных программ, учебников, методического обеспечения учебного процесса;

-владение культурой толерантного поведения, лидерскими умениями, в частности умениями создавать команду, умением вести дискуссию;

- обладание культурой проектной деятельности, осуществление обучения, ориентированного на личность;

- умение реализовывать возрастной подход в образовании.

В процессе подготовки педагогических кадров для эффективной реализации гражданского образования и повышения их квалификации помимо необходимой каждому педагогу специально. Общекультурной и обще ценностной суммы знаний, принципиальное значение приобретают знания в следующих областях:

- основы теории социализации через гражданское образование;

- основные формы современной организации учебной деятельности учащихся (тренинги, активные и интерактивные методики, проектная деятельность и т.д.);

- основы демократии и прав человека, теории гражданского общества и правового государства;

- современные теории демократизации школы, процесса обучения и управления школой;

- возрастная психология, этапы становления личности;

- учебное сотрудничество, основы конструктивных коммуникаций;

основы конфликтологии (предотвращение, разрешение конфликтов, ведение переговоров) [3].

В системе инновационных подходов в обучении доминируют активные и интерактивные формы уроков. Именно интерактивные технологии способствуют активизации познавательной деятельности, самостоятельному осмыслению сущности права и формированию потребности в соблюдении его установок [4].

Весьма результативны в правовом обучении, по мнению многих ученых, так называемые технологии ПОПС - формулы. Ее суть заключается в следующем. Ученик высказывает:

- П - позицию (объясняет, в чем заключается его точка зрения, предположим, выступает на уроке с речью:»Я считаю, что...»);

- О-обоснование ( не просто объясняет свою позицию, но и доказывает, начиная фразой типа : «Потому что...»);

П - пример ( при разъяснении сути своей позиции используется конкретными примерами, используя в речи обороты типа: «Я могу подтвердить это тем, что...»);

- С- следствие (делает выводы в результате обсуждения определенной проблемы, например, говорит: В этой связи... »).

Таким образом, выступление обучаемого занимает примерно 1-2 мин. И может состоять из двух-четырех предложений.

Определенную популярность в правовом образовании имеет методика “мозгового штурма”, используемая в том случае, когда нужно предложить больше вариантов разрешения проблемы. Для проведения этой методики необходимо: четко сформулировать правовую проблему для обсуждения, выбрать ведущего для проведения «мозгового штурма», дать каждому возможность свободно высказать свое мнение, проводить “мозговой штурм” не более 10-15 мин.

Практика показывает, что игра, будучи близкой, интересной сферой деятельности детей, перенесенная в образовательный процесс, может нести в себе огромный обучающий и воспитательный потенциал. В игре школьники принимают самостоятельное правовое решение, развиваются их творческие способности и закрепляются навыки правомерного поведения.

## Литература

Концепция гражданского образования в общеобразовательной школе//Преподавание истории и обществознания в школе. 2003.№9

Певцова А.Е.Формирование правовой активности субъектов образовательного права (о новых подходах в правовом обучении)// «история и обществознание в школе:» 2003. № 8

Методика преподавания обществознания в школе./ Под ред. Л.Н. Боголюбова.- М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2002

УДК: 316.722 (574)

*А.Н. Тесленко  
(г.Астана, Республика Казахстан)*

## ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ СОЦИАЛИЗАЦИЯ МОЛОДЕЖИ В КАЗАХСТАНЕ: ПОЛЮСА РАЗЛОМА

Молодежь – это будущее общества, его перспективное состояние. Значит, молодежь оказывается воплощением времени. Такое понимание молодежи выводит нас на уровень реляционной концепции времени, согласно которой время понимается как смена качественных состояний изменяющегося объекта. При этом, связывая время с молодежью, во-первых, констатируем, что будущее общество можно увидеть в том новом поколении, которое уже существует в настоящем времени в виде детского и молодежного сообщества. Во-вторых, существующая молодежь осваивает нормы и традиции «взрослого» в конкретном социокультурном пространстве. Эпистемологически объемный образ «социума» представляется как сплав национального характера, половозрастных вариаций, государственного строя, стиля хозяйствования с природной ландшафтностью (Л.Н. Гумилев, М.Мид).

Данные уточнения способствуют осмыслению атрибутов пространства и времени в плане историко-этнографического и культурологического анализа процесса социализации молодежи. На протяжении длительного исторического периода молодежи не приписывали специфической социально-профессиональной, культурной роли. Предполагалось, что она должна выполнять те же общественные функции, что и взрослое население, но до поры до времени к этому не готова. Так, система возрастных классов была свойственна традиционному обществу казахов. Попытаемся структурировать половозрастную стратификацию традиционного общества казахов на основе этнографического материала, ограничившись мужской системой (табл.1).

Если главные особенности ранних периодов жизненного цикла казахов заключались, по-видимому, в формировании психофизиологических характеристик и ранней социализации (обучение первичным навыкам предметно-орудийной деятельности, первичное осознание комплекса кровно-родственных и социальных связей и т.п.), то по достижении примерно 12-15 лет для мальчиков («боз бала», «жігіт-желен»), 11-13 лет для девочек («кыз бала») акцент переносился на формирование активных трудовых навыков с ориентацией на гендерные функции с постепенным усвоением связанных с этим культурных стереотипов и поведенческих норм. Признаки полового созревания получали проявление в национальном костюме: появление пояса, как показателя мужской силы, потенции, у мальчика и перьев филина в девичьем головном уборе.

Таблица 1. Система возрастных классов казахов

Социальная Ступень	Возраст индивидов, составляющих группу	Социальный статус групп в соответствующей ступени
<b>I</b>	От 1 года до 7-8 лет (ср.: с I ступенью в системе года – «подготовительно- ученическая»)	Младенчество и раннее детство, формирование психофизиологических характеристик, обучение первичным навыкам предметно- орудийной деятельности, первичное осознание кровно- родственных отношений и социальных связей. Фиксация половых различий в причёске («айдар»). Первое сажание на лошадь («ул тойы»).
<b>II</b>	От 8 до 15-16 лет (ср.: II ступень в системе года – «младшие воины»)	«боз бала», «ул бала». Формируются активные трудовые навыки с ориентацией на половое разделение функций. Постепенное усвоение культурных стереотипов и поведенческих норм. Дальнейшее обучение верховой езде и уходу за верным конем. Появление пояса на костюме. Обряды «тырнак алды», «токым кагар».
<b>III</b>	От 15-16 лет до 25-30 лет (ср.: III ступень в системе года – «старшие воины»)	«жігіт». Основная единица военного ополчения. Охрана родовых, племенных, общинных территорий. Скотоводы. Охотники
<b>IV</b>	От 30 до 45-50 лет (ср.: IV ступень в системе года – гражданское и военное руководство обществом)	«жігіт агасы», «ел агасы», «от агасы», «ер кісі. Непосредственные производители благ. Предводители военных ополчений. Руководители судебной системы и т.п.
<b>V</b>	Старше 50 лет (ср.: V ступень в системе года – «совет старейшин»)	«аксакал». Управление хозяйственной и общественной жизнью.

На следующем этапе социализации, охватывающем юношей старше 15-16 лет («жігіт») и девушек - 13-15 лет («бой жеткен кыз», т.е. «на выданье», достигшая брачного возраста) на первый план выходит брачная и производственная функции. Неженаты юноши назывались «бойдак жігіт». О человеке, перешагнувшем 15-летний рубеж, «ол мен солын таныган» (букв. «различающий право-лево»). По обычному праву юноша-казак признавался совершеннолетним с 12-15 лет и получал право вступать в брак, а также «отлучаться, наниматься и заниматься делом сам, без спроса»; «до 12-15 лет продаже купля, заем и другие распоряжения их недействительны». Кроме того, «пора выделения каждого сына зависит от того, в каком положении находятся дела отца, и определяется».

семейном кругу, но не ранее того, как минет сыну 16 лет, по пословице «в пятнадцать лет – хозяин кибитки» [10, с.43].

Возможно, основными обрядами, маркирующими вступление ребенка во взрослое состояние, можно считать обряд «тырناق алды» («первые ногти»), отмечающий что-то, происходящее в первый раз: первую военную или охотничью добычу, и «токым кагар» («страхивание потника») - в честь первого выезда в дальний путь и т.п.

Одна из особенностей добрачного этапа социализации казахов - усиление половых ролей, хозяйственной специализации и т.п. В определенном смысле можно говорить о первичной сексуальной социализации. Показателен в этой связи игровой репертуар казахской молодежи. «Молодые киргизы и киргизки (казахи - А.Т.) иногда в лунную ночь забавляются игрою в «ак суйек» («белая кость»). Иногда молодые люди обоего пола забавляются вечеринкою «кизуйнак» («девичья игра»), где поют песни, загадывают загадки и рассказывают смешные истории» [2, с.20-21]. К этому же типу игр относится «алты бакан» - обрядовые качельные игры молодежи, устраивавшиеся обычно во время летних кочевков [6, с.146]. Однако, главная особенность данного феномена выражена следующей емкой пословицей: «до 5 лет почитай как собственного ребенка, с 5 лет до 15 лет эксплуатируй как раба, с 15 лет уважай как сверстника (обращайся как со сверстником)», т.е. говоря о процессе социализации в традиционном обществе казахов речь идет не о биологическом возрасте, а о категории «социальный возраст». Это связано с тем, что связи между возрастными подразделениями в системе возрастных классов носили групповой характер, а не индивидуальный, т.е. это были не просто групповые связи, а социально-групповые.

Таким образом, можно согласиться с положением известного американского антрополога Маргарет Мид о том, что в основе переходного возраста лежат биологические факторы, но то, как они проявляются у каждого конкретного индивида – безболезненно или противоречиво, – зависит от общего социокультурного фона [8]. Традиционное общество кочевников, в том числе казахов, не возводило непреодолимых границ между взрослыми и молодежью, позволяя последним свободно примерять различные социальные роли, поощряя их участие в выполнении актуальной работы наравне с собой, поэтому разрыв между двумя периодами в развитии индивида от детства до взрослости был невелик, так что молодежь лучше усваивала свои будущие роли.

Для традиционных (архаичных) обществ характерна сильная властная структура семьи, большей частью патриархальной формы, которая сохранялась и тогда, когда сыновья уже становились взрослыми. Так традиционный институт большой «семьи» в Центральной Азии являлся (и является) важнейшим как в материальном плане (все вносят свой вклад в ее доходы), так и в процессе социализации отдельных своих членов. Религиозная регламентация социального поведения индивида, делающая упор на почитании старших, объединении в семье представителей всех возрастов и гарантированной всем этим стабильной системе ценностей во-первых, и аскетический идеал, связанный с отказом от собственных интересов, во-вторых, практически исключают возможности конфликтов между поколениями. Бесконфликтный характер социализации обеспечивался патерналистскими принципами: господство мужчин, старшего поколения и старших по возрасту членов семьи (например, старшего брата). Власть отца в пределах большой семьи, которая была распространена здесь, практически не знала ограничений.

Патриархальная структура традиционного общества проявлялась и в том, что молодежь как можно дольше удерживалась в составе семьи. Это обеспечивалось ее экономической зависимостью. Другая особенность заключалась в значении старших по возрасту членов семьи для младших. Так, старший брат играл роль воспитателя по отношению к младшему брату и одновременно нес за него ответственность. Иерархическая цепь власти и ответственности создавала, с одной стороны, четкие рамки идентификации, а с другой – способствовала выработке воспитательных способностей, которые в дальнейшем могли успешно применяться в отношении собственных детей. И здесь

стабилизирующее влияние оказывала религия. Согласно традиции, отношения отца и сына можно рассматривать как архетип любых общественных отношений. Они характеризуются глубоким почтением сына к отцу, при котором конфликты поколений практически невозможны благодаря четко определенным социальным и религиозным принципам [7].

Аграрная (или оседло-земледельческая) цивилизация в целом характеризовалась доминированием коллективно-группового, прежде всего родоплеменного и общинного начала над индивидуально-личностным. Это обусловлено тем, что отдельная личность вне рамок общинного способа производства просто не могла выжить. Тем более это относится к кочевой цивилизации, где основным субъектом хозяйственной деятельности выступала община, аул и где выделение сына в отдельную семью полностью зависело от воли родителей, помощи родственников, предоставлявших калым за невесту, так и наследство (енши) в виде юрты, скота и прочего имущества.

В историографии бытуют две основные концепции этногенеза казахов, наиболее научно-обоснованной является концепция автохтонного происхождения казахского народа. Одни исследователи вслед за А.И.Левшиным и А.Вамбери, в частности М.Танышпаев, М.Б.Ахинжанов, Х.Адилгиреев и др., пытались доказать, что этногенез казахов завершился в домонгольский период. Но исследованиями В.В.Вельяминова-Зернова, Ч.Валиханова, В.В.Бартольда, В.П.Юдина неопровержимо доказано, что этот процесс едва ли не народов Евразии завершился в середине второго тысячелетия н.э. Характерной чертой казахского этноса является кочевой образ жизни, основанный на доминирующей роли скотоводства. По свидетельству Касым-хана, с именем которого связан период расцвета Казахского ханства: «Мы – жители степи; у нас нет ни редких, ни дорогих вещей, ни товаров, главное наше богатство состоит в лошадях; мясо и кожа их служит нам лучшею пищей и одеждой, а приятнейший напиток для нас – молоко их и то, что из него готовится, в земле нашей нет ни садов, ни зданий; место наших развлечений – пастбища и табуны коней, и мы ходим табунами любоваться зрелищем коней» [1, с. 184].

Волей исторических судеб основная масса кочевого казахского народа осела на землю в годы коллективизации начала 1930-х годов. Брошенный в новый чуждый мир оседлой цивилизации с иным образом жизни и труда, иной системой ценностной и этнокультурной ориентации, лишенный своих традиционных механизмов социокультурной адаптации он из субъекта творческой эволюции превратился в послушный объект социальных экспериментов, безмолвное орудие административно-командной системы. Форсированный, принудительный характер процесса аккультурации обусловил спешное, поверхностное освоение казахами специфических навыков аграрной и урбанистической промышленной цивилизации. За короткий исторический период (40-60 лет) появилось свое крестьянство, кадровые рабочие, интеллигенция и этнобюрократия, но в основной массе (около 62%) казахи остались жителями аулов, а абсолютно горожанами (детьми или еще реже – внуками горожан) могут считаться около 5% казахов. Основная масса казахов (около 38%) – это представители маргинальной культуры и психологии с двойственной мировоззренческой и ценностной ориентацией [4, с.45].

Быстрая социальная интеграция и аккультурация казахов происходила под доминирующим влиянием культуры-донора – русской культуры. Специфика была в том, что овладение достижениями мировой культуры и современной цивилизации пришло к казахам вместе с языковой русификацией. И это не было злой сознательной волей «старшего брата», а естественным следствием его численного и цивилизационного превосходства, продуктом объективных исторических условий. Все казахское, традиционная культура и обычаи были вытеснены на периферию домашнего быта, в сельскую отсталую глубинку, образовав раскол между русскоязычными (городскими) и казахоязычными (аульными) казахами, разницу в их цивилизационно-урбанистическом развитии, степени интегрированности в европеизированную культуру. Городские казахи стали презрительно называть своих соплеменников из аулов «мамбетами», те в свою очередь «обрусевших» городских казахов – «манкуртами», нередко мня себя подлинными

«чистыми» казахами, хотя таковые исчезли вместе с кочевой цивилизацией и номадным образом жизни, составляющим содержание национального духа и суть этнонима «казах».

Другой важной особенностью казахского этноса является сложная и широко разветвленная родоплеменная структура «жузов»: Старшего, Среднего и Младшего. Основой данной социально-территориальной стратификации является, по всей видимости, специфика хозяйственно-культурной деятельности в трех ареалах, возникших в связи с естественным делением территории Казахстана на три географических части: Семиречье, западный и Центральный (включая Северный и Восточный) Казахстан.

И сегодня клановое мышление пронизывает все сферы общественной жизни страны. Казахстан как мультинациональное и многоклановое образование не имеет единого культурного поля, в котором представители разных национальностей и социальных групп имели бы общие ценности и ориентиры, и осознавали бы себя единым народом. Межкультурные противоречия разрывают Казахстан на социокультурные полюса: евроцентризма и пан-тюркизма (рис. 1).

Евроцентристский полюс культурного развития ориентируется на ценности индустриально-урбанистической цивилизации. Здесь все естественные отношения, которые подчиняли и интегрировали молодого человека в локальную общность с ее тесной личностной (натуральной или родственной) зависимостью, распадаются, и связи индивида и общества приобретают опосредованный деньгами, отчужденно-анонимный рыночный характер. Это позволяет отдельному индивиду автоматизироваться, быть прямо или опосредованно независимым субъектом социализации. Он впервые получает возможность раскрепощения и развития своей личности, творческого потенциала, хотя и попадает в тиски денежно-экономической зависимости от жесткого и безликого рынка. И хотя авторитарно-огосударственное общество на стадии перехода от аграрного к индустриальному обществу искажает, деформирует и шантажирует эти существенные признаки городской и индустриально-рыночной цивилизации, тем не менее прогресс в развитии городского человека относительно сельского несомненен.

Полюс пан-тюркизма основывается на традициях аграрно-кочевой цивилизации и господстве патриархального родоплеменного (жузового) патерналистского менталитета аульной среды. К нежданно свалившемуся суверенитету казахский народ пришел обремененный как старыми дореволюционными болезнями, так и приобретенными советскими: трайбализм, жузовые междоусобицы, родовое чванство, регионализм. Процессы социальной интеграции и аккультурации в транзитивном обществе так и не сформировали у большинства казахов прочных навыков и культуры труда, профессиональной компетенции и уважения к высокотехнологичному труду, не выработали личностное индивидуальное начало. Быть начальником, полицейским, сидеть у котла с черпаком – это было и остается наиболее престижным, естественным стремлением для многих казахских маргиналов, выходцев из аула.



Рисунок 1

С учетом особенностей исторического и цивилизационно-культурного развития населения страны можно типологизировать следующие модели социализации. Параметры модели социализации обусловлены межкультурными противоречиями между социокультурными полюсами общества и определяются соотношением возможностей согласования и удовлетворения базовых, социальных и духовных потребностей молодежи по отношению к цивилизационно-исторической вертикали или оппозиции «аул – город». Прежде всего, выделяется многочисленная *традиционная модель социализации* присущая многочисленной части аульной молодежи и городских мигрантов, первое поколение которых, родилось в казахском (или смешанном) ауле с его традиционно-патриархальной культурой, авторитетом старших, приоритетом рода, жуза и, в конечном счете, – государства над отдельной личностью. Обычно они заканчивают казахскую школу, говорят и мыслят преимущественно на казахском языке, по отношению к ним русско-европейская культура выступает как иноэтническая, чужеродная культура. При переезде в русскоязычный город с его индивидуалистической цивилизацией, иноязычной языковой средой они испытывают сильный социально-психологический дискомфорт, культурный шок. И хотя они постепенно осваивают городской образ жизни, новые ценностные ориентации и привычки, тем не менее изжить свою маргинальность и традиционную ментальность им не удастся. Воспроизводя казахские традиции и обычаи, они навсегда остаются в культурно-языковой оппозиции русскоязычной городской культуре; их культурный код описывается понятиями жузового трайбализма, землячества, характерного для маргиналов всего мира антисемитизма и ксенофобии, чинопочитания, лояльности к культу силы и авторитаризма. В память о прошлых обидах, воспитательная модель строится на постколониальном синдроме неполноценности, идеях национал-реваншизма («нас давили, теперь мы будем давить») и исламизации.

Следующую модель социализации казахстанской молодежи можно назвать *мобилизационной*. Она характерна для русскоязычной молодежи с сельской местности и некоторой части казахской молодежи, находящейся на стыке двух культур – казахской и

русско-европейской, между аульной и городской культурой. Ведущим типом развития (общества и соответствующей ему социализации) в данном случае является личностное развитие, ориентированное на достижение чрезвычайных целей с использованием чрезвычайных средств и чрезвычайных организационных форм. Отличительной его чертой является то, что оно происходит под влиянием внешних, экстремальных факторов, прежде всего, неравных стартовых условий социализации по сравнению урбанизированной молодежью. Они характеризуются этнокультурным и языковым дуализмом (они наполовину казахи, наполовину русские), двумя главными детерминантами – это сельское происхождение (цивилизационный компонент) и русское образование (этнокультурный компонент). Среди окончивших среднюю школу на русском языке в 1991 году было почти 40% казахов. Они более толерантны к неказахским этносам, органично впитали в себя как русско-европейскую, так и традиционно казахскую культуру, говорят и мыслят по-русски так же легко, как и по-казахски, хотя не все из них владеют литературным казахским языком.

Наконец, *модернизационная модель социализации* характерная для городской русскоязычной молодежи, среди которой выделяется малочисленная (менее 3-5%) группа выходцев из семей казахских интеллигентов второго и третьего поколения. Они с детства как в родной стихии выросли в городской культуре, в русско-европейской культуре, а русский язык чаще всего является их родным и единственным. В этой связи хотелось бы остановиться на некоторых аспектах культурного измерения русской культуры как культуры донора. Как продукт городской цивилизации, они более восприимчивы к индивидуалистическому рыночному мироощущению с его опорой на собственную личность, а не на родовые общинно-коллективистские или этатистские приоритеты. Преодолевая исходную маргинальность, инерцию кочевой ментальности, отсутствие традиций оседлой и индустриальной цивилизации, новое поколение казахской интеллигенции, в сотрудничестве со значительной частью славяно-европейских этносов, они более восприимчивы к идеалам западной демократии, гуманизма, либерализма, интернационализма и общечеловеческих ценностей.

В этой связи, не с узкоэтнической, а с широкой универсально-цивилизационной точки зрения «обрусение» означает не сколько регресс, или потерю своей этнокультурной идентичности, сколько цивилизационную развитость, интеграцию в западноевропейскую культуру свободной личности, покоящейся на классическом гуманистическом фундаменте античной культуры (именно так нужно оценивать презрительную по отношению к казахам поговорку среди узбеков: «Если хочешь стать русским, стань сначала казахом») [5, с.15].

Опираясь на культурно-историческую типологию и многообразие социокультурного мира (концепции Н.Я. Данилевского, О.Шпенглера, А.Тойнби, Э. Мейера т др.), относительная зрелость городской казахской интеллигенции объясняется тем, что полная трансформация и обновление культурно-психологических, цивилизационных и мировоззренческих ценностей, ориентиров и установок происходит медленно, лишь через три поколения. Это наводит нас на мысль о том, что в основе кризиса социализации, наметившегося на перекрестке тысячелетий, лежит кризис экстенсивной русской культуры как культуры-донора громадного евразийского пространства и переход ее на фазу интенсивного развития.

Практически важным является тот факт, что во всех странах СНГ сложилась многочисленная диаспора, сосредоточенная в основном в городах и включающая в себя наиболее мобильные социальные группы – молодежь, интеллигенцию, студенчество. Они кровно заинтересованы в беспрепятственных контактах с Россией, в сохранении доставшегося в наследство единой евразийской информационной, социокультурной, экономической инфраструктуры. Они отдадут себе отчет в том, что политика сепаратизма и жесткого протекционализма, которые ведут новоявленные авторитарные вожди и этнобюрократии, вредит их гражданским и профессиональным интересам, грозит отбросить их общества к феодальным временам. Если Россия намерена сохранить свое

влияние в Центральной Азии она должна осознать необходимость реальной поддержки и защиты своих соотечественников в новых суверенных государствах.

#### **Литература:**

- Амрекулов Н., Масанов М.* Казахстан между прошлым и будущим. – Алматы: МГП «Берен», 1994
- Гродеков Н.И.* Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Юридический быт. -Ташкент. - 1889. -Т.1.
- Гумилев Л.Н.* Этнос и ландшафт // Известия Всесоюзного Географического общества. 1968. № 3
- Забирова А. Т.* Внутренняя миграция как отражение новой политической географии и демографии Казахстана // Саясат-Policy. 2004. №4. С.44-46
- Кабдаррахманов К.* Казахская урбанистическая идентичность. // Мысль, 2005. № 5. С.14-19
- Кустанаев Х.* Этнографические очерки киргизов казалинского и перовского уездов. –Ташкент. - 1894.
- Масанов Н.* Специфика общественного развития кочевников-казахов в дореволюционный период: историко-экологические аспекты номадизма : Дис. д-ра. ист .наук. М.: Институт истории АН СССР, 1991
- Мид М.* Культура и мир детства: Избранные произведения. / Пер. с англ. –М.: Педагогика. 1988
- Леви- Стросс К.* Первобытное мышление. –М.: Прогресс 1999
- Шаханова Н.* Мир традиционной культуры казахов: этнографические очерки. -Алматы: Казахстан. 1998.

**УДК: 316.37**

**Г.Т.Уранхаева, А.М.Акшекина**  
**(г.Семей, Республика Казахстан)**

## **НЕКОТОРЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ КАЗАХСТАНСКОЙ МОЛОДЕЖИ**

События, предшествующие XXI веку и ознаменовавшие его начало, востребовали от мирового научного сообщества обращения к национальной и социальной политике. В этой связи социально-гуманитарные науки не могут игнорировать то обстоятельство, что при обращении к анализу проблем современного казахстанского общества, именно этническая принадлежность является универсальным контекстом самоидентификации личности в нашем обществе.

В Послании Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева народу страны от 19 марта 2004 года «К конкурентоспособному Казахстану, конкурентоспособной экономике, конкурентоспособной нации» сказано: «...развитие человеческих ресурсов является для Казахстана ключевым долгосрочным приоритетом...» [1] – в связи с этим молодежь становится наиболее мощным фактором формирования казахстанского общества. Будущее любого народа заложено в его молодом поколении. Именно молодежь как носитель национальной культуры обеспечивает ее сохранение и воспроизводство. Одновременно молодежь является одной из самых уязвимых групп населения и ее положение относится к разделу сложных социальных проблем. Изучение этномолодежных проблем чрезвычайно важно потому, что в период резкой смены социальных и ценностных ориентиров основными молодежными проблемами становятся центральные проблемы всего общества и, как правило, молодежь их острее ощущает и свободней выражает, то есть выступает как своеобразный индикатор социальной и национальной напряженности.

В современном мире наблюдается возрастание интереса к этническим корням через обращение к традиционным ценностно-мировоззренческим началам предков, которые можно найти в межпоколенных стабильных общностях - этносах. Они выступают одними из немногих общностей, которые способны выполнять необходимые для жизненных сил

человека ценностно-ориентационные и защитные функции. Этническое самосознание по своей природе – групповое, и потому тесно связано с социальной и территориальной организацией этноса, т.е. может существенно различаться у городского и сельского населения, у разных территориальных групп этноса, в разных социальных слоях.

Этническое самосознание молодежи, принадлежащей к титульным этносам, следует обсуждать через понятия этническая идентичность, этнический статус, которые определяются феноменами группового сознания, внутренней солидарностью (сплоченностью) этноса и сохранностью его этнической культуры. В то же время этническое самосознание молодежи обсуждается через понятия межэтнической аккультурации. Процесс и результат взаимодействия национальных культур рассматривается через понятия: ассимиляция, сегрегация (сепарация), интеграция (десегрегация), маргинализация.

Особую значимость сегодня представляет изучение этнического самосознания молодежи, проживающих на полиэтническом пространстве, где проживают казахи, русские и другие народы со своей традиционной культурой, не совпадающей и в вероисповедании. Исходя из этого, вполне закономерно к понятию “казахстанская молодежь” отнести и соотнести весь социальной слой, принадлежащий к данному понятию, не привязывая его к национальной принадлежности.

В науке существует множество толкований термина «самосознание» в целом и «этническое самосознание» в частности, предлагаются различные, часто категориально несовместимые определения. Принято считать, что этническое самосознание в целом, и особенно молодежи, не являясь врожденным феноменом, формируется не только средствами массовой информации и образовательной системой, не меньшая роль в этом процессе принадлежит ближайшему внутриэтническому окружению — семье, родственникам, друзьям [2]. Как считает российский ученый Губогао М.Н. «Неадекватно сформированное этническое самосознание, пробелы и упущения в этнической социализации, радикализм и перекося в этнической мобилизации, особенно за счет участия в ней молодежи - эти и другие минусы закладываются в подростковом возрасте, в юношеские годы, в пору вступления зреющей молодежи в самостоятельную жизнь. Исправление этих недочетов, в которых общество и государство повинно больше, чем сама молодежь, обходится очень дорого, дороже, чем, например, стоимость исследований, направленных на систематическое их изучение и разработку рекомендаций» [3].

Сформировавшаяся в процессе социализации (этнизации) ментальность личности далеко не всегда поддается манипулированию со стороны «этнических конструкторов», что-то в ней можно изменить, а что-то нельзя и, зачастую, все усилия «идеологов от этничности» не достигают цели.

В процессе определения этнического самосознания и выяснения его теоретического статуса в настоящее время первоочередное значение для философского исследования имеет решение проблемы структурирования и анализа всех компонентов данного феномена. Построение структуры этнического самосознания, причем осуществленное не по одному, а по различным основаниям, позволяет зафиксировать его как целостный феномен во всем многообразии его проявлений. В современных условиях политические силы в странах постсоветского пространства находятся в состоянии поиска новой парадигмы, нового видения смысла этнического самосознания, связанного с формированием национальной идеи, консолидирующей многонациональные конгломераты своего народа. Общеизвестно, что при разрушении любой (государственной, социальной) идеи, скреплявшей общество, в целях удовлетворения основной потребности человека в определенности на сцену выходит более древняя и устойчивая форма структурирования мира - этническая. По существу произошло значительное повышение роли этничности в общественных процессах. Появилась новая волна повышенного интереса к этнической идентичности, языку, культуре, традициям и образу жизни. Ценностное отношение к традиционному обществу сегодня

нарастает на фоне интернационализации экономической и социально-политической жизни, глобализации человеческой деятельности, а также международной интеграции современных ценностей.

Вышесказанное подтверждает необходимость изучения этнического самосознания молодежи, которое формируется под влиянием разнообразных социальных и культурных факторов и, в свою очередь, влияет на культурную, политическую, межнациональную и иную ориентацию казахстанской молодежи, а отсюда, молодежь объективно призвана выступать не только в роли объекта социальных инноваций, но в роли активного субъекта последних, так как в противном случае общество обречено на стагнацию и саморазрушение. Иначе говоря, перспективой функционирования являются позиция и деятельность молодежи в настоящем и недалеком будущем. Какие ценности принимает и отвергает молодежь Казахстана, как они соединяются с ценностями «отцов», господствовавшими в обществе длительное время - одна из важных проблем в сегодняшней социализации молодежи.

### Литература

1. Назарбаев Н.А. «К конкурентоспособному Казахстану, конкурентоспособной экономике, конкурентоспособной нации»// Казахстанская правда, 2004 г.,
2. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983., Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб., 2002, Арутюнян Ю.В., Дробижева Л.М., Сусоколов А.А. Этносоциология: учеб. пособие для вузов. М., 1998. и др.
3. Губогао М.Н. На перекрестке этнической и молодежной политики//Идентификация идентичности. Этнополитический ракурс /Сост. и отв. ред. М.Н. Губогао. М, 1998. С.8-9.

УДК: 316.35

А.Б.Лиджиев  
(г. Элиста, Республика Калмыкия)

## НЕФОРМАЛЬНЫЕ ПОДРОСТКОВО-МОЛОДЕЖНЫЕ СООБЩЕСТВА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ НА ПРИМЕРЕ КАЛМЫКИИ

Проблемы подростковых сообществ, неформальных объединений, группировок и молодежных субкультур вызывают несомненный интерес и являются актуальными. Постановка вопроса не нова, поскольку, например, в России уже в конце XIX века, с развитием капиталистических отношений, стали проводиться исследования молодежных проблем. Свое дальнейшее продолжение они получили уже после установления Советской власти, и в значительной мере были связаны с идеологическим воспитанием подрастающего поколения. Однако, вплоть до 80-х гг. XX века исследования носили официальный характер, и в основном касались проблем нравственности и коммунистического воспитания, тогда как проблемы неформальных подростково-молодежных сообществ, молодежных субкультур официальной наукой обходились стороной.

Однако, в 80-е гг. после ряда публикации в газетах, о криминальном характере молодежных группировок, взбудораживших общественное мнение, стали возможны исследования этой проблематики. Впервые исследования подростково-молодежных неформальных объединений с криминальным уклоном начали проводиться в 80-е годы в Казани, Набережных Челнах, Нижнекамске и др. городах, где наиболее остро стояла эта проблема. Основой изучения проблемы послужило исследование дела «Банды Хантемирова», или более известного как дело «Банды Тяп-ляп», поскольку пример этой группировки дал толчок к образованию тех форм подростковой преступности, которые

характерны не только для Казани [1]. Так, во многом благодаря развитию «Тяп-ляпа», начали формироваться другие подобные группы, не всегда изначально имевшие преступную ориентацию [2].

Также исследование проблемных подростково-молодежных группировок было проведено в г. Люберцы Московской области в 1986 г., однако результаты исследования не были опубликованы в открытых научных изданиях [3]; в г. Волгограде было проведено комплексное исследование, в ходе которого были выявлены ведущие мотивы, определяющие участие подростков в группировках: сплоченность, возможность защитить своих членов; независимость от взрослых – родителей, педагогов и т.д.; возможность проявить себя – самоутвердиться и самореализоваться; независимость от учебного коллектива (класса, группы); защита «своей» территории [4].

Впоследствии, в связи со сложными социально-экономическими проблемами, поразившими общество, что не могло не отразиться на науке, число исследователей, занимающихся данной проблематикой, существенно снизилось. Тем не менее, она не оставалась без внимания, поскольку данная проблематика изучалась и изучается в Центре социологии молодежи, который существует в структуре Института социально-политических исследований Российской академии наук с момента его основания.

Данная статья посвящена функционированию названий неформальных подростково-молодежных объединений в прошлом и настоящем. Поскольку причины возникновения этих сообществ не являются целью данной статьи, поэтому данный аспект будет освещен лишь частично. Исторически корпоративность у калмыков строилась на кровнородственных связях, однако с конца XIX – начала XX вв. начали намечаться изменения в клановых и племенных связях, но наиболее сильные изменения они претерпели во второй половине XX века, когда калмыки вернулись после высылки в Сибирь. Калмыкия стала активно застраиваться, в Элисте, высокими темпами стали возводиться промышленные предприятия, что требовало огромных людских ресурсов. Это можно было решить только путем привлечения жителей сел, т.е. внутренней миграции, и привлечением рабочей силы из других регионов. В конце 50-х и в 60-е годы были объявлены «комсомольские призывы», привлекавшие молодежь к строительству городов и райцентров. Постепенное решение жилищной проблемы, а именно переселение жителей города из бараков и общежитий в типовые дома, вело к тому, что молодые люди и подростки стали «защищать» и отстаивать свою территорию, что неизбежно вело сначала к стихийным, а затем к образованию вполне организованных подростково-молодежных группировок.

Первоначально большинство подростковых и молодежных объединений складываются на основе территориальной общности, преимущественно в результате соседских и школьных контактов.

Атрибутивными характеристиками подобных сообществ являются территориальность, сходный возраст членов, незавершенность первичной социализации, ситуационная активность и недолговременность существования [5]. Позднее, кроме территориального, - одного из самых важных признаков, можно выделить и деление группировок по национальному, возрастному, половому признаку, а также признаку «интереса».

Различные объединения подростково-молодежных сообществ принято делить на дворовые компании (игровая группа) и делинквентные (проблемные уличные) группировки, которые не различаются по атрибутивным признакам, их можно отличить лишь по функциональным и структурным характеристикам [6]. Группировка имеет такие отличительные характеристики, как установленная возрастная стратификация, жесткая формальная иерархия и организация: распределение ролей, обязательные сборы членов, собрание «дани» и вкладывание денег в общую кассу, участие в групповых драках, «охрана» территории и т.п. [7]. Однако, характеристики группировок могут отличаться в зависимости от культурного контекста их существования. Так, для Калмыкии можно

выделить два типа группировок: первая – типичная группировка со всеми вышеуказанными характеристиками; второй тип – это та же самая группировка, но без собирания «дани», или «дачки», и наличие или отсутствие каких-либо незначительных различий. Стоит отметить, что наиболее устойчивыми являются территориальные образования, которые существуют в Калмыкии и имеют продолжительную многолетнюю историю, другие виды группировок могут быть временными, т.е. их существование может длиться от нескольких месяцев до нескольких лет.

Так, в Элисте возникновение первых подростково-молодежных группировок, с ярко выраженным территориальным характером, приходится на конец 60-х - начало 70-х гг., когда стали появляться первые жилые кварталы. Наиболее типичные названия связаны с местом проживания лиц, входящих в состав неформального молодежного объединения. Как в общероссийском масштабе, «Казанские» - из города Казани, «Люберы» - из г. Люберцы, «Хадитакташ» - название улицы в Татарстане и т.д., так и в Калмыкия, где образования происходят таким же образом, например, «**БАМ**», расшифровывается как «**Бадма Адучиевская молодежь**», т.е. по названию ул. Бадма Адучиева, свое влияние, очевидно, оказало и активно пропагандируемое в СМИ строительство железной дороги с одноименным названием; «**Стопервый**» - 101-й квартал города; «**Хомуты**» - по названию ул. В. Хомутникова, «**Квартал**», проживающее в том же районе – 202 квартал; «**Пионерские**» - по ул. Пионерская. Еще одним, территориальным, способом образования названия является прием метонимии, когда по какому-то признаку группировка берет себе название. «**Квадрат**» - проживали в районе, где дома расположены квадратом, «**Бугровцы**» - территория с которого начинается возвышенность, «**Пески**» - проживали рядом с песчаным откосом, «**Балковцы**» - проживали рядом с балкой, «**Ташкентцы**» - проживали в районе, где впервые начали строиться дома типа КЛ, так называемого ташкентского типа.

В этом отношении интересно отметить, что подростковые сообщества, неформальные объединения, группировки быстро реагируют на процессы и явления, происходящие в обществе, и во многом отражают его состояние на современном этапе.

Как было сказано выше, в основном неформальные подростково-молодежные объединения (далее НПОМО), объединяются по месту жительства, но в названия группировок оно может не входить.

Так, например, имелись названия, часть из которых закрепились и функционирует поныне, с четким обозначением района, но большая часть исчезла, что связано с тем, что члены этих группировок выросли и стали вполне добропорядочными гражданами общества. В большинстве случаев этимология прозрачна, но мотивировка затемнена - «**Марсы**», или «**Марсиане**», «**Небесные**», «**Капитаны**», «**Бизоны**», «**Шушенские**». В некоторых случаях все же удается установить мотивировку. Например, «**НКВД**» («**НКВДшники**»), проживали в районе, где по близости находился пункт милиции; «**Махновцы**» - мотивировка, очевидно, связана с их неорганизованностью и не соблюдением законов, в отличии, например, от группировок, которые придерживались в той или иной мере криминальных «понятий», или законов улицы, например, лежачего не бьют и пр.

Конечно, подростково-молодежные группировки, являясь продуктом современного общества, не могут существовать отдельно от него, и поэтому испытывают на себе влияние определенных социально-экономических и модных тенденций. Так, например, названия «**Мстители**», «**Могикане**», «**Гуны**», «**Готы**», «**Викинги**», «**Даки**», «**Гуроны**», «**Ковбои**», «**Аяврики**», «**Амазонки**», «**Каманчи**» появились после выхода на экраны кинотеатров молодежных фильмов с соответствующим названием и содержанием, что косвенно указывает на время возникновения 70-80 гг. К этому же времени можно отнести и появления значек по именам главных героев, отражающих данную тенденцию, например, «**Оцеоло**» и пр.

Тенденцией 90-х годов было существование, хотя и временное, но бытовавшее территориальное деление по интересам, образованные на основе совместной

развлекательно-игровой или спортивных видов деятельности. К таким можно отнести группировку: так называемых «**Борцов**», они же «**Бритики**» от короткой стрижки, большинство из которых занимались теми или иными видами единоборств; «**Гранжи**», исповедующие стиль гранж и слушающие музыку группы «Нирвана»; «**Металлисты**» и «**Репперы**». Для всех указанных группировок одним из важным внешним атрибутом был своеобразный стиль в одежде, у борцов – спортивный стиль, у остальных – металлические изделия, широкая, на два-три размера больше, одежда и пр.

Кроме того, в Калмыкии подростково-молодежные сообщества имеют жесткие гендерные ограничения, т.е., например, девушки не могут входить в группировку, но могут заявлять о причастности к этой группировкой. В свою очередь, как альтернативные, стали возникать во второй половине 70-х годов девичьи группировки, которые по мере своего развития стали приобретать все структурные и функциональные характеристики мальчиговых группировок, т.е. стали появляться такие характеристики, как: «пришивание», «отшивание», «дачки» и т.п.

Одной из гендерных характеристик девичьих группировок является название, оно обычно женского рода, может указывать на агрессивность, так, например, одной из первых таких девичьих объединений была группировка «**Амазонки**», которая распалась в связи с выходом членов группировки из подросткового возраста, однако получила продолжение в более младшего возраста последовательниц с названием «**Амазонки млд**» (Амазонки молодые). «**Апачи**» (девичья группировка в одном из районных центров) с указанием на воинственность и «ужасность». Другим отличительным признаком девичьих группировок в названиях является указание на феминность, об этом свидетельствуют названия – «**Апельсинки**». Другой более известной и долговечной группировкой являлось «**Звездочки**», или группировка «**Букет**». Кстати, отличительной чертой «**Букеток**» являлось то, что претендентки должны были соответствовать необходимым требованиям и обладать определенными характеристиками, одним словом, девушка должна быть привлекательной и симпатичной, хорошо и стильно одеваться, т.е. позиционировали себя как «цивильные» в отличии от других. Члены этой группировки могли посещать музыкальные школы или кружки танцев, что, в общем, не мешало им отстаивать свои интересы в одиночных и групповых драках, а в некоторых случаях характеризовать их поведение как девиантное.

Несколько отличаются от выше названных группировок название «**Нейтралки**», т.е. для того, что бы противостоять более мощным и агрессивным группировкам, отдельные представители объединились, образовав группировку, таким образом, пытаясь сохранить нейтралитет и независимость. Другим интересным названием является «**Хопринки**», название происходит от финансовой пирамиды «Хопер».

Другой интересной тенденцией, проявившаяся в 90-е гг., – это мода и престижность всего зарубежного, например, появилось множество отечественного продукта, в названиях которых были использованы иностранные слова, не избежали этой участи НПО. Появилась мода на использование в названиях иностранных слов, так, например, достаточно давно существовавшая группировка «**Звездочки**», испытав на себе модную тенденцию, своеобразно обновилась, и стала называться, с приходом представителей более молодого поколения, «**Stars**», где представители «среднего возраста» стали называться «**MidiStars**», а младшего «**MiniStras**», или с указанием на место дислокации – «**MidiStars on 45**». Сюда же можно отнести и «**Ledy капитан**», девушки, находившиеся в дружественных отношениях с мальчиговой группировкой «Капитаны», но позиционирующие себя как самостоятельный и независимый субъект молодежного сообщества. Особняком от всех группировок стоит название «**Хальмг girl**» (от хальмг “калмык”), прежде всего оно характеризуется использованием калмыцкого названия, т.к. подобного рода названия с использованием слов из калмыцкого языка не было отмечено ни для одной группировки, даже не смотря на смешанный характер названия, можно также говорить об общей тенденции использования иностранных слов в названиях (например,

**Иванушки international**). Используются названия, состоящие полностью из английских слов: «**Seventy seven**» (группировка в одном из райцентров), указывает на год рождения 1977, сюда же можно отнести и название **BSG** – «**Best street girls**» (там же).

Одним из последних проявлений модных тенденций явилось использование названий популярных музыкальных эстрадных групп и исполнителей, которые оказывают влияние, что ранее не было зафиксировано. Так, например, отмечены названия группировок «**Звери 3**» и «**Звери 4**», по названию музыкальной группы «Звери», это представители одной группировки, где нумерация 3 и 4 указывает на место проживания по микрорайонам; или, например, девичья группировка «**Глюкозки**», вероятно, от псевдонима популярной певицы.

На основе проведенного анализа можно сделать вывод, что идеология молодежи, как социально-возрастной группы изменялась в зависимости от времени и функций, которыми она наделялась в конкретный исторический период, с учетом конкретной социально-политической ситуации. Если первоначальные задачи группировок были независимость и возможность защитить своих членов, самоутверждение и самореализованность, выражение протеста учебному процессу и коллективу (класса, группы), защита «своей» территории и т.д. Стоит отметить, что в дальнейшем подобного рода группировки хоть и не переросли в криминальные сообщества, по типу казанских, хотя в 90-е годы подобная тенденция и намечалась, но была пресечена органами правопорядка. Тем не менее, часть повзрослевших членов этих группировок, пройдя пенитенциарные заведения, пополнили криминальное сообщество и в той или иной мере оказывают влияние на подростково-молодежные группировки, являясь их латентными лидерами и идеологами.

### Литература

Акбаров Н.Г. Состояние и тенденции преступности несовершеннолетних: региональные проблемы борьбы и профилактики. Казань, 1999. С. 97; Овчинский В.С. «Гастрольные» поездки антиобщественных группировок подростков и молодежи – новый феномен // Криминологи о неформальных молодежных объединениях. М.: Юридическая литература, 1990. С. 192-196.

Салагаев А.Л. Исследования подростково-молодежных делинквентных сообществ (группировок) в России и бывшем СССР

Там же.

Сибиряков С.Л. Уличные группировки молодежи в г. Волгограде // Криминологи о неформальных молодежных объединениях. М., 1990. С. 170-171.

Салагаев А.Л. Молодежные группировки опыт пилотного исследования // Социологические исследования. 2004. № 9 (245). С. 51

Там же.

Там же.

## «СОЮЗ БАШКИРСКОЙ МОЛОДЁЖИ» И ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ БАШКОРТОСТАНА В 1990 – 2000 гг.

Пробуждение национального самосознания башкирского населения после долгих лет государственного подавления и унификации этнического сознания народов бывшего СССР началось в конце 80-х годов<sup>1</sup>. 20 октября 1990 г. XXXVII областная комсомольская конференция приняла решение о прекращении деятельности Башкирской организации ВЛКСМ и о её переименовании в Союз демократической молодёжи Башкирии (СДМБ)<sup>2</sup>, с этого момента начался создания новых национальных молодёжных организаций.

Говоря о тенденциях развития различных национальных молодёжных организаций, следует иметь ввиду наличие или отсутствие определённых факторов:

- объединяющей идеи;
- сильной команды лидеров;
- прослойки социальной базы из числа интеллектуальной молодёжи;
- материально-технической базы.

Молодёжные национальные организации в республике с начала их появления можно разделить на 3 группы:

1. Организации, базой которых являлась молодёжь трёх крупнейших национальных групп в республике Башкортостан – Союз башкирской молодёжи, Союз татарской молодёжи, Русский историко-патриотический собор;

2. Молодёжные организации - молодёжные филиалы национальных национальных групп – Союз чувашской молодёжи, Союз немецкой молодёжи. Они появились позже и названия стали выбирать уже по образу существующих;

3. Национально-культурные молодёжные объединения, национально-религиозные организации (Ассоциация башкирской творческой молодёжи «Айбар», Общество башкирских казаков «Северные Амуры», Союз мусульманской молодёжи)<sup>3</sup>.

В начале 90-х годов в методах и стиле работы молодёжных организаций ещё сохранялись элементы, заимствованные у комсомола. Да и все активисты, функционеры были вчерашними комсомольцами. Следует признать, что комсомольские организации крупных вузов, промышленных гигантов, районных комитетов в городах накопили богатый опыт организационной работы. Этот опыт был универсален и во многом использовался для мобилизации сил и средств, предназначенных для выполнения реальных задач практически во всех сферах – от организации культурных мероприятий до ударных строек. Существовала отлаженная система принятия решений и их выполнения<sup>4</sup>.

На сегодняшний день, можно без преувеличения сказать, что приоритет и инициатива в постановке национальных и межнациональных проблем принадлежит национально-культурным объединениям и другим организациям. Национальные объединения создаются для выполнения многих функций. Главной среди них является удовлетворение национально-культурных потребностей своего народа. А раз это так, то в центре внимания активистов национальных объединений должно быть удовлетворение национально-культурных потребностей своих народов, содействие решению их назревших национальных проблем. Национальные объединения играют и всё возрастающую роль в общественной жизни республики. Они многое делают для национального возрождения этносов, для решения назревших национальных проблем. Их деятельность всё более становится и фактором сближения наций, улучшения межнациональных отношений. Вместе с тем, в отдельных случаях деятельность некоторых лидеров национальных

объединений не способствует улучшению взаимопонимания между национальными объединениями, а в ряде случаев ведёт к обострению взаимоотношений между ними. Это может и отрицательно сказаться и на взаимопонимании между различными этносами<sup>5</sup>.

В ходе реализации суверенитета республики проделана значительная работа по воспитанию молодёжи на национальных традициях, вовлечению её в развитие культуры, языка, науки. В своё время в этом деле важнейшую организующую роль сыграл Союз башкирской молодёжи, его первые руководители.

Впервые башкирская молодёжь как самостоятельная общественная и политическая сила заявила о себе в 1990 году, когда в недрах исторического факультета Башгосуниверситета группа патриотически-настроенных башкирских студентов создала общественно-политическую организацию под названием «Союз башкирской молодёжи» (СБМ). 16 мая 1990 г. состоялось собрание членов данного Союза, которое явилось учредительным. 15 сентября того же года в русскоязычной молодёжной газете «Ленинец» было опубликовано «Заявление группы молодых башкирских националистов»<sup>6</sup>, членов Союза башкирской молодёжи, а 3 ноября был проведён его 1-й съезд – Ыйыйн (согласно первой редакции Устава). Председателем (раисом) Союза был избран молодой городской башкир Ринат Баймов, имевший определённый опыт работы в комсомоле.

Первоначальная цель СБМ - «защита экономических, политических, юридических, социальных и других прав и национальных интересов башкирского народа, прежде всего молодежи», говорится в Уставе этой организации<sup>7</sup>. За сравнительно короткий срок (2 года) СБМ сумел организовать выпуск двух периодических изданий, секцию по восточным единоборствам, провел мирную демонстрацию в защиту индивидуальных и коллективных прав человека.

СБМ приобрел известность такими акциями, как срыв нового трёхцветного флага РСФСР со здания Общественно-политического центра (г. Уфа, ул. Фрунзе, 40), где проходила сессия Верховного Совета БССР (выражая протест по поводу возвращения рооссийской имперской символики); массовые голодовки протеста и захват телерадиоцентра в Уфе (в знак протеста против перенесения выборов Президента БССР, произошедший 13 ноября 1991 г.); митинги в знак протеста против войны в Чечне (январь, ноябрь 1995г.); митинг, посвящённый вводу российского паспорта нового образца (ноябрь 1997 г.)<sup>8</sup>.

Политическая активность башкирской молодёжи наблюдалась и в 1998 г., когда СБМ поддержал выдвижение на второй срок Президента Республики Башкортостан М.Г. Рахимова и взял на себя основную часть агитационной кампании. Лидеры Союза башкирской молодёжи в кратчайшие сроки мобилизовали в свои ряды большое количество башкирских и даже небашкирских студентов для участия в регулярных политических акциях в преддверии выборов: разработана «Программа стратегии и тактики предвыборной кампании»; создан общественный штаб по поддержке М.Г. Рахимова, молодые агитаторы расклеивали листовки, участвовали в пикетах и др.

Со временем, на смену заидеологизированной больше воспитанной пионерией и комсомолом стала приходиться другая молодёжь, которая вскоре изменила характер самого национального молодёжного движения. Соответственно, политические акции типа голодовок, штурмов зданий, стали исчезать. Патриотические убеждения, полученные молодым поколением башкир в семье, через СМИ, а также частично в системе образования, проявлялись уже не в политической форме, а через посещение молодёжных башкирских культурных мероприятий (концерты, дискотеки, конкурсы красоты), посещение национально ориентированных спортивных секций, увлечения национальными музыкальными инструментами, литературой, музыкой, культурой в целом<sup>9</sup>.

Большой вклад в развитие неформального общения башкирской молодёжи в городах вносят такие культурные мероприятия, проводимые по инициативе Союза башкирской молодёжи в республиканском масштабе, как «Йешлек-шоу», «һылыукай», «Урал моно» (международный музыкальный конкурс-фестиваль тюркской молодёжи), Дни башкирской молодёжи<sup>10</sup>. Столичная же молодёжь, посещающая эти мероприятия, не только

удовлетворяет свои культурные потребности, но и «выходит в свет», поскольку там присутствуют представители различных башкирских молодёжных кругов: учащиеся башкирских лицеев, школ и гимназий, студенты, молодые музыканты, артисты, актёры, общественные деятели, молодые государственные служащие, предприниматели и другие. Закономерно то, что указанные мероприятия из года в год посещает примерно один и тот же состав людей, обновляющийся за счёт более юных представителей башкирской молодежи и, видимо, превращающийся в элитное общество представителей национальной интеллигенции.

## Литература

- <sup>1</sup> Сулейманов А. О работе региональных курултаев и башкирских общественных организаций в регионах РФ, дальнего и ближнего зарубежья // Ватандаш. 2005. №11. С.14.
- <sup>2</sup> Решение XXXVII областной комсомольской конференции о прекращении деятельности Башкирской организации ВЛКСМ // Молодёжное движение в Башкортостане. XX век. Уфа, 2005. С.353.
- <sup>3</sup> ЦГАОО РБ. Ф.10239. Оп.1. Д.10. Л.5.
- <sup>4</sup> Шакиров З. Обеспечение преемственности в работе с башкирской молодёжью // Ватандаш. 2005. №6. С.34.
- <sup>5</sup> Гилязитдинов Дж.М. О роли национальных движений и национально-культурных объединений в решении национальных и межнациональных проблем // Губогло М.Н. Этнопсихология Башкирии. ВЗГЗМ, 1992. С.26.
- <sup>6</sup> Союз башкирской молодёжи. Это что-то новенькое... (Заявление группы молодых башкирских националистов) // Ленинец. 1990. №110 (15.09.1990). С.1.
- <sup>7</sup> ЦГАОО РБ. Ф.10239. Оп.1. Д.7. Л.2.
- <sup>8</sup> ЦГАОО РБ. Ф.10239. Оп.1. Д.15. Л.5.
- <sup>9</sup> ЦГА ОО РБ. Ф.10239. Оп.1 Д.18. Л.1.
- <sup>10</sup> Мухтаров Т.Г. Современный город и башкирская молодёжь. Уфа: Гилем, 2004. С.125.
- <sup>11</sup> Ильясов Ю. Проблемы и перспективы развития башкирской молодёжи на современном этапе // Ватандаш. 2005. №6. С.32.
- <sup>12</sup> Сулейманов А. О работе региональных курултаев и башкирских общественных организаций в регионах РФ, дальнего и ближнего зарубежья // Ватандаш. 2005. №11. С.14.
- <sup>13</sup> Решение XXXVII областной комсомольской конференции о прекращении деятельности Башкирской организации ВЛКСМ // Молодёжное движение в Башкортостане. XX век. Уфа, 2005. С.353.
- <sup>14</sup> ЦГАОО РБ. Ф.10239. Оп.1. Д.10. Л.5.
- <sup>15</sup> Шакиров З. Обеспечение преемственности в работе с башкирской молодёжью // Ватандаш. 2005. №6. С.34.
- <sup>16</sup> Гилязитдинов Дж.М. О роли национальных движений и национально-культурных объединений в решении национальных и межнациональных проблем // Губогло М.Н. Этнопсихология Башкирии. ВЗГЗМ, 1992. С.26.
- <sup>17</sup> Союз башкирской молодёжи. Это что-то новенькое... (Заявление группы молодых башкирских националистов) // Ленинец. 1990. №110 (15.09.1990). С.1.
- <sup>18</sup> ЦГАОО РБ. Ф.10239. Оп.1. Д.7. Л.2.
- <sup>19</sup> ЦГАОО РБ. Ф.10239. Оп.1. Д.15. Л.5.
- <sup>20</sup> ЦГА ОО РБ. Ф.10239. Оп.1 Д.18. Л.1.
- <sup>21</sup> Мухтаров Т.Г. Современный город и башкирская молодёжь. Уфа: Гилем, 2004. С.125.
- <sup>22</sup> Ильясов Ю. Проблемы и перспективы развития башкирской молодёжи на современном этапе // Ватандаш. 2005. №6. С.32.

## ГЕНДЕРНЫЕ СТЕРЕОТИПЫ ЯКУТСКОЙ МОЛОДЕЖИ В КОНТЕКСТЕ КОНЦЕПЦИИ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМА

Стереотипы – это некие представления человека о мире, которые экономят его усилия при восприятии социальных объектов и защищают его ценности, позиции и права. К стереотипам относятся устойчивые, регулярно повторяющиеся формы поведения. Стереотипы восприятия людей и межличностных отношений, поведения и оценки с точки зрения принадлежности к определенному полу лежат в плоскости интересов гендерных исследований. «Гендерные стереотипы понимаются как устойчивые для данного общества в данный исторический период представления о различиях между мужчиной и женщиной»<sup>1</sup>. Эту точку зрения разделяет известный гендеролог Д. Майерс, говоря, что «среднестатистический мужчина и среднестатистическая женщина действительно в некоторой степени отличаются друг от друга по общительности, эмпатии, социальному влиянию, агрессивности (но не по уму!). Подобные стереотипы, по мнению отдельных психологов – эволюционистов, отражают реальные врожденные качества»<sup>2</sup>.

Как представляется, гендерные стереотипы усваиваются очень рано, и используются детьми еще до возникновения собственного мнения о тех группах, к которым они относятся<sup>3</sup>. В формировании гендерных стереотипов, следовательно, важнейшую роль играет общество, а в первую очередь – семья. Еще в 1891 году Джордж Бернард Шоу писал: «Если мы будем думать, что детская и кухня – естественное место пребывания женщины, то уподобимся английским детям, которые считают, что клетка – естественное место обитания попугая только потому, что они никогда не видели попугаев где-нибудь еще. У детей, встречавших женщин «где-нибудь еще», а именно, у детей работающих женщин – выявлены менее стереотипные взгляды на мужчин и женщин»<sup>4</sup>. Отметим безусловное влияние культуры и общества на возникновение тех или иных гендерных стереотипов<sup>5</sup>. Тем не менее, существует определенная согласованность гендерных стереотипов во многих культурах. Мужчины воспринимаются как агрессивные, авторитарные, дерзкие, доминирующие, изобретательные, сильные, независимые, грубые. Женщины – как эмоциональные, мечтательные, чувствительные, покорные и суеверные.

Одним из наиболее значимых гендерных стереотипов поведения является «материнство». Этот термин взят в кавычки, так как в данном случае материнство означает не деторождение, а (в социальном смысле) вскармливание и непосредственную заботу о детях. Женская психология отличается от мужской, потому что женщины больше, чем мужчины, склонны к «материнству». «Материнство» как поведенческий стереотип приобретает особое значение для традиционной культуры: биологическая функция деторождения являлась одной из основополагающих в браке. Любая девочка воспринималась как будущая мать, а у некоторых тюркских этносов традиционно приветствовалось рождение ребенка до брака, так как это являлось показателем способности женщины к деторождению.

Гендерный стереотип материнства ярко выражен в традиционных культурах тюрков, но, так или иначе, присутствует в любой культуре. Однако на формирование и развитие гендерных стереотипов оказывают влияние этнические стереотипы, где особое значение имеет фаворитизм, или предпочтение «своих». Фаворитизм приводит к тому, что самосознание человека относительно «своих» постепенно наполняется положительными оценками, тогда как недостатки проецируются на другие кланово-родовые группы и этносы. Таким образом, даже плохое, но «наше» - хорошо, а все «не наше» - плохо<sup>6</sup>.

В целом, несмотря на то, что гендерные стереотипы имеют некоторую этническую окрашенность, большее значение на их формирование оказывает то, в каком обществе (традиционном или современном) они возникают. В традиционном обществе определенные гендерные стереотипы закрепляли и регламентировали обязанности и стиль поведения женщин, в частности – в социальных ролях дочери, жены, матери.

Дочь воспитывалась изначально как будущая жена. Девочек с малых лет приучали к выполнению многочисленных домашних работ и воспитывали в них покорность воле старших, особенно отца. В сознание ребенка внедрялось представление, что судьба и назначение девушки быть послушной сначала в семье родителей, затем - в семье мужа, как человека более приспособленного к общественной жизни и к принятию оптимальных для семьи решений.

Круг интересов девушки ограничивался с детства рамками семьи, а ее сознание было заполнено представлениями о том, что окружающий мир населен злыми и добрыми духами, от воли которых зависит благополучие и судьба человека. К брачному возрасту девушка была обучена всем приемам работы в домашнем хозяйстве и подготовлена к положению, которое ожидало ее в семье мужа.

На женщину - жену ложились не только все работы по домашнему хозяйству, но ей же принадлежала основная роль в производстве материальных благ для поддержания жизни семьи. Наиболее трудоемкая работа в домашнем хозяйстве падала на ее плечи, а именно: уход за скотом и посевом, приготовление пищи, одежды, обуви, изготовление кожаной посуды, производство кошмы и выделка овчины, уход за детьми и прочий домашний труд, в то время как на мужчину падали такие виды работ, как, например, выбор места для пастбы скота и перекочевки, надзор за скотом, сезонная охота или промысел и круг работ в земледелии. Труд женщины носил чисто семейный, узко домашний характер. И, несмотря на то, что статус ее в приватной сфере дома был достаточно высок, в публичной сфере доминировал мужчина. И главой семьи тоже был мужчина.

В концепции социокультурного неотрадиционализма предполагается, что одной из существенных примет современного общества является повышенный интерес к наследию прошлого, к традиции. Такого рода интерес не только становится предметом целого ряда научных изысканий, но существует и в обыденном сознании. В современных локальных сообществах традиция становится средством для обоснования выбираемого будущего поведения через ссылку на авторитет прошлого. Разработка темы будущего базируется на осознанной фундаментальной ретроспекции, освоении исторического опыта, принадлежности к определенной системе традиций.

Суть социокультурного неотрадиционализма таким образом реализуется в приоритете разумного, рефлексивного сознания над ценностно-иррациональным. Данный феномен представляет собой совокупность явлений, характеризующих ситуацию, когда искаженная, либо вовсе утерянная традиция искусственно восстанавливается, при этом осуществляется подмена сакрального содержания традиции рациональным объяснением необходимости ее выполнения для того, чтобы ощущать себя включенным в локальное сообщество. Таким образом, традиция имеет потенциал изменчивости, адаптации к новым социальным, экономическим, политическим условиям. Не переставая быть традицией, она вместе с тем приобретает новые формы и способы существования, в известной мере меняется также ее содержание<sup>7</sup>. В данном контексте, как представляется, должна произойти и трансформация гендерных ролей, стереотипов и распределения обязанностей между мужчиной и женщиной.

В 2005-2007 году Сектором этносоциальных исследований Института философии и права СО РАН проводился опрос молодежи Республики Саха (Якутия) по анкете «Современная молодежь: Семья, образование, национальная культура». Было опрошено 1632 студента и школьника, среди которых 1145 якутов, 350 русских и 56 представителей коренных малочисленных народов Севера (далее КМНС). Интерпретация блока «Семья» была осуществлена с точки зрения концепции социокультурного неотрадиционализма.

Предполагается, что если возрождаются и актуализируются сами традиции, обряды, обычаи, то им должны соответствовать традиционные гендерные стереотипы в современных условиях. По результатам исследования в рамках блока «Семья» были получены следующие результаты.

Стереотип «материнства» является одним из определяющих, центральных гендерных стереотипов. Он, как видно из табл. 1, очень силен в его традиционной трактовке, и молодые люди, и девушки, вне зависимости от национальной принадлежности, в абсолютном большинстве считают, что воспитанием ребенка до 3 лет должны заниматься женщины (мама, бабушки, сестры, жены). Однако при этом заслуживает внимания, что довольно высок процент мнений, особенно среди молодых людей, о том, что воспитывать ребенка до 3 лет должны оба родителя в равной мере (среди русских парней этот показатель достигает почти 40%!).

**Таблица 1. Кто должен заботиться о ребенке до трех лет.**

	В основном это должны делать женщины (мама, бабушка, сестра, жена)			В основном это должны делать мужчины (папа, дедушка, братья, муж)			Нет жесткого распределения		
	якуты	Русские	КМНС	якуты	русские	КМНС	якуты	русские	КМНС
Считают девушки	76,6	75,4	91,7	1,9	2,8	0,0	21,5	21,8	8,3
Считают молодые люди	70,1	60,1	67,5	1,6	0,0	2,5	28,3	39,9	30,0

По достижении 3 лет ребенка в традиционном обществе воспитывают с учетом фактора пола: девочек начинают обучать домашним работам, воспитывать как будущих жен, мужчин обучают навыкам охоты, воспитывают как будущих мужей. По результатам опроса можно сделать вывод, что и в этом вопросе мнение респондентов остается традиционно ориентированным: около 80% респондентов, вне зависимости от этнической принадлежности и фактора пола считают, что воспитанием девочки должны заниматься женщины, а воспитанием мальчика – мужчины (см. табл. 2 и табл. 3). И опять же среди парней показатели мнений о воспитании мальчиков и девочек обоими родителями в равной мере в целом выше, чем среди девушек, и особенно высоки они у русских молодых людей.

**Таблица 2. Кто должен воспитывать девочку старше трех лет, обучать ее как будущую жену**

	В основном это должны делать женщины (мама, бабушка, сестра, жена)			В основном это должны делать мужчины (папа, дедушка, братья, муж)			Нет жесткого распределения		
	якуты	русские	КМНС	якуты	русские	КМНС	якуты	русские	КМНС
Считают девушки	82,7	83,8	83,3	4,7	7,3	8,3	12,6	8,9	8,3
Считают молодые люди	80,6	70,9	75,0	3,5	2,4	7,5	15,9	26,7	17,5

**Таблица 3. Кто должен воспитывать мальчика старше трех лет, обучать его как будущего мужа**

	В основном это должны делать женщины (мама, бабушка, сестра, жена)			В основном это должны делать мужчины (папа, дедушка, братья, муж)			Нет жесткого распределения		
	якуты	русски	КМНС	якуты	русские	КМНС	якуты	русские	КМНС
Считают девушки	7,2	7,3	0,0	78,3	83,2	91,7	14,5	9,5	8,3
Считают молодые люди	9,2	6,1	12,8	73,6	62,2	69,2	17,2	31,7	17,9

Как уже говорилось выше, в традиционном обществе весьма высок был статус женщины в приватной сфере, тогда как в публичной доминировал мужчина. Интересным в этом контексте представляется мнение респондентов о том, кто должен ходить в школу на родительские собрания, так как это как раз вариант смешения приватной и публичной сфер жизни. (См. табл. 4). Здесь довольно высоки показатели мнений об участии мужчин в этой сфере жизни (в том числе, например, более 40% девушек-представителей КМНС считают, что преимущественно мужчины должны ходить на родительские собрания).

**Таблица 4. Кто должен ходить в школу на родительские собрания.**

	В основном это должны делать женщины (мама, бабушка, сестра, жена)			В основном это должны делать мужчины (папа, дедушка, братья, муж)			Нет жесткого распределения		
	якуты	русски	КМНС	якуты	русские	КМНС	якуты	русские	КМНС
Считают девушки	51,6	47,8	41,7	21,7	35,6	41,7	26,8	16,7	16,7
Считают молодые люди	43,0	31,7	45,0	19,9	23,4	20,0	37,1	44,9	35,0

Так же весьма традиционными остаются представления молодежи о том, кто должен выполнять домашнюю работу (См. табл.5). При этом, что интересно, автостереотипные показатели у девушек по этому вопросу в целом выше, чем у молодых людей (почти 80% якутских и русских девушек, и более 90% девушек, представительниц КМНС, считают, что готовить пищу, стирать и наводить порядок в доме должны женщины!). Более того, ни одна девушка-представительница КМНС, не отметила, что в основном домашнюю работу должны выполнять мужчины.

**Таблица 5. Кто должен выполнять домашнюю работу (готовить пищу, стирать одежду, наводить порядок в доме).**

	В основном это должны делать женщины (мама, бабушка, сестра, жена)			В основном это должны делать мужчины (папа, дедушка, братья, муж)			Нет жесткого распределения		
	якуты	русски	КМНС	якуты	русские	КМНС	якуты	русские	КМНС
Считают девушки	78,2	74,9	91,7	2,5	8,4	0,0	19,2	16,8	8,3
Считают молодые люди	71,7	64,7	75,0	4,9	5,4	2,5	23,3	29,9	22,5

Однако есть и сугубо «мужская» обязанность в представлении представителей якутской молодежи, а именно – заниматься надворным хозяйством. Интересным показателем, как представляется, является то, что ни девушки, ни молодые люди-представители КМНС не считают возможным, чтобы этим занимались преимущественно женщины. Более того, все 100% девушек – респондентов из представителей КМНС отметили, что надворным хозяйством должны заниматься мужчины.

**Таблица 6. Кто должен заниматься надворным хозяйством**

	В основном это должны делать женщины (мама, бабушка, сестра, жена)			В основном это должны делать мужчины (папа, дедушка, братья, муж)			Нет жесткого распределения		
	якуты	русски	КМНС	якуты	русские	КМНС	якуты	русские	КМНС
Считают девушки	5,1	12,7	0,0	83,7	79,2	100,0	11,1	8,1	0,0
Считают молодые люди	1,8	5,8	0,0	89,3	75,5	89,5	8,9	18,7	10,5

Влияние феминизации общества проявляется в некотором смещении представлений о том, кто должен зарабатывать деньги. Так почти 40% якутский праней, почти половина русский и более половины молодых людей – представителей КМНС считают, что по этому вопросу не должно быть четкого распределения, то есть не важно, будут ли основными «добытчиками» мужчины или женщины. Однако о силе традиционных ориентаций позволяют говорить высокие показатели мнений, что это должны быть исключительно мужчины (лишь у парней-представителей КМНС этот показатель ниже 50%, а у девушек – это около 70%), а также очень низкие показатели мнений о том, что зарабатывать деньги должны преимущественно женщины (при этом автостереотипные показатели у девушек по этому вопросу ниже, чем гетеростереотипные у молодых людей).

**Таблица 7. Кто должен зарабатывать деньги**

	В основном это должны делать женщины (мама, бабушка, сестра, жена)	В основном это должны делать мужчины (папа, дедушка, братья, муж)	Нет жесткого распределения
--	--	---	----------------------------

якуты русски КМНС якуты русские КМНС якуты русские КМНС

Считают девушки	1,7	4,5	0,0	70,5	74,7	66,7	27,8	20,8	33,3
-----------------	-----	-----	-----	------	------	------	------	------	------

Считают молодые люди	3,0	1,2	10,0	57,8	51,2	35,0	39,3	47,6	55,0
----------------------	-----	-----	------	------	------	------	------	------	------

Несмотря на то, что формально походы по магазинам относятся к публичной сфере жизни, практики в нашем обществе таковы, что чаще в магазины ходят женщины, из чего следуют стереотипные представления о том, что поход по магазинам относится к «женским» обязанностям. Так считает более половины всех респондентов (за исключением русских парней, однако и показатель их аналогичного мнения достаточно высок – 42,4%). Любопытным фактом представляется, что почти треть русских девушек считает, что поход по магазинам – это всё-таки «мужская» обязанность (см. табл. 8).

**Таблица 8. Кто должен ходить в магазин**

	В основном это должны делать женщины (мама, бабушка, сестра, жена)	В основном это должны делать мужчины (папа, дедушка, братья, муж)	Нет жесткого распределения
--	--	---	----------------------------

якуты русски КМНС якуты русские КМНС якуты русские КМНС

Считают девушки	56,8	50,8	63,6	19,0	27,4	18,2	24,3	21,8	18,2
-----------------	------	------	------	------	------	------	------	------	------

Считают молодые люди	54,9	42,4	55,0	18,6	18,2	10,0	26,5	39,4	35,0
----------------------	------	------	------	------	------	------	------	------	------

В вопросе же о том, кто в семье должен принимать важные решения (в частности – решение о покупке дорогостоящих вещей) наиболее традиционалистски ориентированными оказываются девушки – представительницы КМНС (три четверти девушек оставляют это право за мужчинами). В целом около половины девушек-респондентов, вне зависимости от национальности, оставляют это право за мужчинами, тогда как около 50% молодых людей склонны к мнению, что такие решения должны приниматься совместно.

**Таблица 9. Кто должен принимать решение о покупке дорогостоящих вещей**

	В основном это должны делать женщины (мама, бабушка, сестра, жена)			В основном это должны делать мужчины (папа, дедушка, братья, муж)			Нет жесткого распределения		
	якуты	русски	КМНС	якуты	русские	КМНС	якуты	русские	КМНС

Считают девушки	18,6	19,6	8,3	46,2	51,4	75,0	35,2	29,1	16,7
Считают молодые люди	35,7	26,8	28,2	21,0	16,7	28,2	43,2	56,5	43,6

Итак, несмотря на влияние таких социокультурных факторов, как глобализация, феминизация общества и неотрадиционализм, гендерные стереотипы в семейных ролях остаются традиционными. И авто- и гетеростереотипные представления о том, кто должен выполнять домашнюю работу, а кто – заниматься надворным хозяйством, кто должен воспитывать грудных детей, а кто – зарабатывать деньги, кто должен ходить по магазинам, а кто – принимать важные решения, остаются такими же, как в традиционном обществе. Таким образом, гендерная и этническая принадлежность респондентов, как показали результаты исследования, оказывают незначительное влияние на представления о семейных ролях мужчины и женщины.

**УДК: 316.334.21(571.52)**

**А.В. Седен**  
(г. Кызыл, Республика Тува)

## **РЕГИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ТРУДОВОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ МОЛОДЕЖИ В РЕСПУБЛИКЕ ТЫВА**

Республика Тыва по сравнению с другими регионами России является молодой республикой, средний возраст населения – 27 лет. Состав молодых людей в возрасте 14-30 лет составляет 32 процента от общего числа жителей республики (311,5 тыс. человек) [1, с.8].

В Туве с начала 90-х годов прошлого столетия достаточно остро стоит проблема занятости: численность лиц, не имеющих работу, достигала в отдельные годы 30% от общей численности экономически активного населения.

В связи с сокращением производства, ликвидацией и остановкой предприятий крайне ограничены возможности трудоустройства. На учёте в центрах занятости населения в 2006 г. состояло 12,4 тыс. безработных. Уровень безработицы к экономически активному населению в 2006 г. составил 21,5% (1, С.28)

Причины низкой занятости связаны с последствиями общеэкономического кризиса. В результате снижения инвестиционной активности произошло сокращение числа занятых в строительстве и предприятиях промышленности стройматериалов. Прекратили существование домостроительный комбинат, кирпичные заводы, лесоперерабатывающие предприятия. Остановило работу градообразующее предприятие – комбинат «Тувакоальт». Распались многие сельскохозяйственные предприятия, что привело к высвобождению сельского населения.

Резкое падение и без того не больших объемов производства республики повлекло за собой сокращение рабочих мест, падение уровня жизни. Реформы особенно больно ударили по перспективам и уровню жизни сельской молодёжи. В связи с этим увеличился

отток населения из сельских местностей в городские поселения, особенно в столицу республики. В итоге каждый третий житель республики проживает в г. Кызыле.

Но город Кызыл не в состоянии обеспечить молодёжь работой и жильём. В г. Кызыле за 1998 год в службу занятости обратились 1648 человек, молодёжи - 746 человек, или 45 процентов от общего числа безработных. Работу же нашли только 155 человек [2]. В 2007 г., по данным службы государственной статистики по Республике Тыва, на учёте в службе занятости состояло уже 10 059 человек, из них 4 411 молодёжи, что составляет 43,8 процента от общего числа безработных [3].

За последние годы в республике снижен возраст вступления молодёжи в социально-экономические отношения. Экономически активными считаются лишь 3,1% молодёжи в возрасте 15-19 лет, 7% - 20-24 лет, 9,8% - 25-29 лет. Доля безработной молодёжи от 16 до 20 лет в республике составляет 36,8% от общего количества безработного населения [1].

Переход России к новой экономической формации в Республике Тыва, как в стране в целом ознаменовался формированием нового типа личности молодого человека. Это подтверждается результатами эмпирического исследования, проведенного автором в 2007-2008 гг. среди 200 человек молодёжи. Данные социологического исследования «Положение молодёжи Республики Тыва» обращают внимание на то, что в ближайшее время успех в жизни молодёжь связывает, прежде всего, с такими качествами личности, обеспечивающими её конкурентоспособность на рынке труда, как умение добиваться своего, напористость, предприимчивость, умение преодолевать трудности, устойчивость к стрессам.

Такие качества, как доброта, справедливость, плохо сочетаются с идеалами успеха современной молодёжи. Но, несмотря на это, молодёжь Тувы признаёт важность, прежде всего, базовых ценностей (семья, здоровье, материальный достаток, образование). В этом она близка к старшему поколению, что позволяет говорить о преемственности ценностных систем.

Нами проанализирована значимость труда для молодёжи, прослежена динамика мотивов трудовой деятельности, что позволяет определить роль труда в жизни молодого поколения. Труд рассматривается молодёжью как деятельность, основной целью которой является достижение экономического положения, социального статуса, удовлетворение потребительских нужд.

Необходимо отметить, что в трудовой социализации молодёжи существенные изменения: на первый план выходят ценности материального благополучия, сам труд утрачивает общественную и личностную значимость, работа в основном рассматривается как средство удовлетворения материальных потребностей, способ обеспечить себя.

Выбор профессии носит противоречивый характер и в первую очередь определяется критериями высокооплачиваемости, престижности и престижа. Происходит разрыв приоритетов образования и подготовки кадров с потребностями рынка труда. Молодёжь быстрее приспосабливается к изменениям, активна, более мобильна, предприимчива, легко вписывается в нынешние рыночные отношения, без особых усилий может перейти на новое место работы, где платят больше. При этом они опираются только на свои силы, помощь родственников, а не государство, которое призвано облегчить экономические риски и трудности вхождения молодёжи в рынок труда.

В целом рынок труда в республике нуждается в тщательном мониторинге. В отсутствие информации о вакантных местах, о количестве необходимых специалистов формирование предложения происходит стихийно. Дипломированные специалисты могут найти работу, либо их не устраивает заработная плата, и они работают по специальности. Так, большое количество лиц последней категории указывает на высокую случайность выбора профессии, что говорит о слабости профориентационной деятельности и недостаточной информированности о рынке труда.

Ведущее место в жизненных ориентациях и планах большинства молодых людей

занимает труд. Три четверти (76,3%) опрошенных определённо связывают с ним свою жизнь. Ценность труда как способа самоутверждения молодых людей (46,9%) довольно высока.

В то же время республике катастрофически не хватает квалифицированных специалистов во многих отраслях экономики. Поэтому, на наш взгляд, необходимо рассмотреть такие механизмы, как квотирование рабочих мест, заключение контрактов на подготовку специалистов и другие меры, предусмотренные законодательством. Пока же предпринимаемые государством меры по обеспечению занятости молодёжи недостаточно эффективны.

Однако отмеченные позитивные процессы происходят на фоне разрушения морально-этических норм в труде. Одни не хотят работать, даже если заставляет нужда. Лучше ничего не делать, чем работать за копейки. Другие, даже поступив в учебные заведения, не проявляют усердия, чтобы получить хорошие знания и квалификацию. Считают, что главное получить диплом. Так, среди опрошенных студентов 50,8% не намерены устраиваться на работу по своей специальности. Те же, кто будет работать по полученной специальности, не совсем уверены в том, что им удастся реализовать своё желание устроиться на работу (48,3%). Большинство опрошенных отметили отсутствие информации о вакантных местах и считают, что смогут трудоустроиться только с помощью родственников и знакомых (50,2%). Мало кто надеется на Государственную службу занятости (6,2%). Вместе с тем, каждый шестой имеет иную, не связанную с трудом, ориентацию. Среди них 9,2% однозначно не стали бы работать, если бы были материально обеспечены. По сравнению с общероссийскими данными (14,3%) это значительно меньше. Но всё же и в Туве есть группа молодых людей, равномерно представленная в распределении по полу, материальному положению и типу поселения, которая отличается тем, что для них труд не является способом жизненного самоопределения.

Оценка востребованности выпускников по каждой профессиональной группе по показателю спроса на специалистов этих групп профессий, сложившаяся на начало 2008 года на республиканском рынке труда, показывает, что уровень востребованности выпускников высших и средних профессиональных учебных заведений колеблется от 3,2% на экономистов до 50,7% на медицинских работников [1, с.14].

Кроме перепроизводства, есть и другие – многие выпускники не сориентированы в этом мире. Они находятся в состоянии «объективного бездействия», в ожидании помощи или хотя бы необходимой информации извне. Эта пассивная позиция части молодёжи, предполагающая опеку со стороны вуза и характерная для недавнего прошлого, никуда не исчезла и в наши дни и вряд ли исчезнет в будущем. Результатом низкого уровня профориентационной работы является то, что у многих учащихся выпускных классов отсутствует объективное представление о рынке труда, половина из них на момент окончания школы не знает, где можно получить выбранную профессию, а значительная часть вообще не осуществила свой выбор. Как следствие этого, низкая мотивация выпускников к работе по выбранной специальности.

Таким образом, можно выделить следующие причины невостребованности молодых специалистов:

- несоответствие профессиональной подготовки потребностям рынка. (сказывается непрофильное образование, недостаток практики, недостаточная квалификация);
- неподготовленность к новым экономическим отношениям. (отсутствие у молодёжи активности, цели и знания рынка);
- недостаточная мотивация к трудовой деятельности. (нежелание молодёжи работать по приобретённой специальности);
- завышенные требования (когда молодые люди ожидают такой же оплаты, как и опытные специалисты);
- неумение молодёжи презентовать себя;
- социальная нестабильность. (призыв в армию, декретный отпуск и т.д.)

- отсутствие кадровой политики предприятий в отношении молодёжи;
- недоверие работодателей к молодым специалистам (нередко сказывается предыдущий негативный опыт).

Анализ обширной базы социологических исследований позволяет сделать вывод о том, что сегодня молодежь Тувы нуждается в новой стратегии экономического развития, в проведении эффективной государственной и республиканской комплексной молодежной политики, направленной на совершенствование трудовой социализации молодого поколения, раскрытие ее трудового и творческого потенциала. Принципами реализации регулирующего действия всех институциональных механизмов молодежной политики, направленной на трудовую социализацию в новых условиях становятся научная обоснованность, оптимальность, комплексность, конкретность, законность, принцип свободного доступа к информации, учет потенциала молодежи, ее интересов.

Можно определить основные направления молодежной политики, направленные на оптимизацию трудовой социализации молодежи:

- решение проблем формирования, развития и укрепления правовых, экономических и организационных условий, совершенствование нормативно-правовой базы;
- создание условий для адаптации к трудовой деятельности и трудоустройства молодежи, впервые вступающей в трудовую жизнь;
- обеспечение координации деятельности государственных органов власти, высших учебных заведений, общественных и молодежных организаций, направленной на решение проблем занятости молодежи.

Крайне необходимо создание в республике комплекса социальных служб для молодежи: молодежных бирж, вузовских центров занятости, центров социально-психологической помощи, учреждений для социальной адаптации, центров юридической помощи, служб помощи молодой семье.

Формирование позитивных ценностных трудовых ориентаций молодежи предполагает поддержку государственными структурами по делам молодежи, молодежными общественными организациями и специализированными объединениями социально уязвимой части молодежи через организацию деятельности сети культурных учреждений и молодежных центров, позволяющих объединить все уровни и стороны наибольшего количества молодежи и окажет содействие в решении проблем молодых людей.

В области содействия занятости и повышения конкурентоспособности молодежи на рынке труда, на наш взгляд, важно совершенствование нормативно-правовой базы по вопросам занятости молодежи, установление льготного налогообложения, кредитования и иных форм содействия и стимулирование деятельности работодателей по обеспечению занятости молодежи, ликвидация дискриминации в оплате труда по возрастному признаку, обеспечение согласования запросов рынка труда и предложений рынка образовательных услуг, повышение адаптивности системы образования к новым социально-экономическим условиям.

Немаловажное значение имеет обеспечение всем молодым людям доступа к образованию и профессиональной подготовке, включая возможность сочетания работы с учебой, а также включение в учебные программы специальных курсов по профессиональной ориентации, а для студентов выпускных курсов – по адаптации к рынку труда, создание служб содействия трудоустройства в учебных заведениях, позволяющих проводить профилаттику безработицы среди молодежи.

Нарастание отрицательных тенденций в молодежной среде Сделало необходимым создание государственных органов для разработки и реализации молодежной политики. В Туве молодежной политикой занимались Министерство по делам молодёжи (до 1999 г.), Государственный комитет Республики Тыва по делам молодёжи (до 2003 г.), Министерство по развитию физической культуры, спорта и молодежной политике (до 2006 г.) и в настоящее время Министерство науки, образования и молодежной политики

Республики Тыва.

Государственная молодёжная политика Республики Тыва основной своей целью ставит содействие молодому поколению в осуществлении ими своих прав и свобод, жизненном самоопределении, самовыражении и самоорганизации.

Концепция государственной молодёжной политики решение проблем молодёжи видит в первую очередь в соблюдении прав и свобод молодого гражданина, а не в создании условий для успешного развития и деятельности молодого поколения. Такой подход объясняет в некоторой степени отсутствие указания реальных механизмов воздействия в сфере молодёжной политики, что и зафиксировано практически во всех документах и постановлениях о содержании молодёжной политики в Туве.

Концепция государственной молодёжной политики не разделяет приоритетных направлений по месту проживания молодёжи. Экономическая ситуация в республике весьма неравномерна. Положение кожуунов (сельских районов) значительно отличается от положения города. Соответственно материальное положение и духовное развитие молодёжи сельской местности и города разнятся. Денежные доходы населения в районах ниже на 32,1% доходов городского населения [5]. Если городская молодёжь готова принять участие в программах регионального и международного сотрудничества, поддержке как молодёжного предпринимательства, так и деятельности детских и молодёжных объединений, то для сельской молодёжи характерно развитие досуга, культуры и творчества. Экономический кризис привёл к разрушению досуговой инфраструктуры, в некоторых сёлах нет даже клубов. Информированность в таких кожуунах республики не только о деятельности комитета по делам молодёжи, но и о его существовании весьма низка.

Государственная целевая программа «Молодёжь Республики Тыва (2001-2003 гг.)» включает конкретные программы и механизмы их реализации, и определяет конечный «социальный эффект» [4], полученный при реализации программ. В целом программа в общих чертах повторяет по содержанию концепцию государственной молодёжной политики. Конкретные механизмы реализации той или иной акции или программы носят декларативный характер, что несопоставимо с чрезмерно оптимистичными конечными результатами.

Её продолжением стала республиканская целевая Программа «Молодёжь Республики Тыва (2004-2006 гг.)» В ней определены основные направления реализации молодёжной политики: совершенствование нормативной правовой базы государственной молодёжной политики, решение проблем занятости молодёжи и её адаптация к современным условиям рыночной экономики, поддержка деятельности молодёжных, студенческих и детских общественных объединений, гражданско-патриотическое воспитание подростков и молодёжи, профилактика наркомании и зависимости от психоактивных веществ, асоциальных явлений в молодёжной среде, поддержка и развитие творчества молодёжи, создание системы информационного обеспечения молодёжной политики. Реализация Программы осуществлялась согласно утверждённым мероприятиям на конкурсной основе. Государственный комитет Республики Тыва по делам молодёжи осуществлял организацию, координацию и контроль работы по реализации Программы, вносил предложения по уточнению мероприятий с учётом складывающейся социально-экономической ситуации, обеспечивал контроль за целевым использованием средств. В итоге реализации Программы ежегодно оказывалась государственная поддержка 20 молодёжным сельскохозяйственным бригадам с охватом около 250 человек, созданы отряды охраны общественного порядка, куда вошли более 100 человек, оказана поддержка в создании муниципальных служб для молодёжи («Телефон доверия», молодёжные центры), повышена квалификация 20 молодёжных лидеров из сельской местности, проведено более 100 фестивалей, конкурсов, профилактических акций, семинаров, форумов для молодёжи [5].

Несмотря на накопленный опыт, в республике ощущается острая необходимость в специалистах по социально-молодежной работе, в профессионалах, умеющих изучать и

анализировать проблемы молодежи и намечать пути их решения.

Практика реализации молодежной политики и её анализ показывают, что в республике наметились следующие противоречия между установками молодых и ситуациями в обществе. На фоне всеобщего кризиса в стране происходит резкое ухудшение жизни молодежи. В Туве отмечается самый низкий показатель брачности в Сибирском федеральном округе и, как следствие, – высокий уровень внебрачной рождаемости. Основной причиной отказа от брака в городе является отсутствие жилья. Если говорить о сельской местности, то здесь многие семьи не регистрируют брак для получения различных видов пособий одинокой матери и т.д. для пополнения семейного бюджета.

В то же время в молодежной среде формируется ориентация на приоритет материального благополучия и достатка перед духовными ценностями. Как и во всем обществе наблюдается усталость от обещаний, растут социальные ожидания и требования, в среде молодежи сильны иждивенческие настроения и аполитичность.

Вместе с тем, среди молодёжи престиж образования продолжает оставаться высоким. Количество студентов, обучающихся в высших и средних специальных заведениях, ежегодно растёт. Молодёжь обучается в государственном университете, десяти представительствах и филиалах государственных и негосударственных ВУЗов и ССУЗов городов России, семи средних специальных учебных заведениях. За пределами республики получают образование около 6 тыс. студентов.

Анализ показывает, что выпускники высших учебных заведений, в отличие от выпускников средне-специальных учебных заведений республики, не востребованы. Молодёжь, получившая профессиональное образование, оказывается «не у дел». Данное обстоятельство предопределяет широкое распространение в молодёжной среде стремлений строить свои жизненные планы без увязки с получаемым образованием, специальностью. Одним из самых сложных вопросов остаётся проблема трудоустройства сельской молодёжи. Низкая её конкурентоспособность, неразвитость рабочих мест на селе, сокращение объёмов работ и спада производства продукции ведут к снижению её роли на рынке труда.

Таким образом, следует вывод: государственная молодёжная политика по-прежнему остаётся периферийной и характеризуется противоречивыми тенденциями. Обозначенные в Программах и реализуемые на практике задачи не вполне соотносены с масштабностью этих проблем, достижение заметного прогресса в их решении при ограниченных ресурсах проблематично. При таких обстоятельствах в условиях ограниченных возможностей реализации молодежной политики со стороны государственных органов важно активное участие каждого молодого человека в решении его собственных проблем. Необходимо воспитывать в каждом чувство личной ответственности за свою судьбу, памятуя о том, что «под лежащий камень вода не течёт». И здесь возникает потребность в организующей роли молодежных движений и организаций. При этом является неоспоримым фактом невозможность быстрых изменений к лучшему.

Тем не менее, принятие республиканских целевых программ «Молодёжь Республики Тыва» (2001-2003, 2004-2006 г.г.) является положительным фактором. В них находят отражение реальные проблемы молодого поколения, в соответствии с которыми определяются приоритетные направления деятельности и конкретные меры.

Таким образом, проблемы реализации молодёжной политики в республике связаны как с особенностями социального статуса молодежи, так и с осложнением социально-экономической ситуации в России в целом и в Туве, в частности. Произошедшие в последние годы социальные перемены привели к изменению ценностных ориентаций молодёжи, что предопределило особенности трудовой социализации молодежи. От того, какие ценности и установки сформируются у сегодняшнего поколения молодых, во многом зависит будущее Тувы. Поэтому есть необходимость в обновлении законодательства в области молодежной политики в республике.

## **Литература**

Программа экономического и социального развития Республики Тыва на период до 2010 года. Одобрена постановлением Правительства Республики Тыва от 20 марта 2007 г. № 379.- 192 с.

2. Численность и состав безработных, зарегистрированных в службе занятости Республики Тыва за 1998 год. – Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Тыва. – Кызыл, 1998. .

3. Некоторые итоги социально-экономического развития Республики Тыва за январь-август 2007 года и исполнение прогноза на 2007 года. – Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Тыва. – Кызыл, 2007.

4. См. Республиканская целевая программа «Молодёжь Республики Тыва (2001-2003 гг)» - Кызыл, 2001.

5. См. Республиканская целевая программа «Молодёжь Республики Тыва (2004-2006 гг)» - Кызыл, 2004

**УДК:373.1.02.:372.8:82.08**

**Ф.Г.Демеева**

**(г.Семей, Республика Казахстан)**

## **ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ И ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ МОЛОДЕЖИ ЕВРАЗИИ**

Приобщение к этносоциальной культуре своего народа помогает воспитать национальную гордость в каждом человеке, в каждой отдельной личности, это неиссякаемый родник народной мудрости, народной мысли, нравственного здоровья, это истоки народа и его корни. Ш. Айтматов считал: «... человек без памяти прошлого, человек, лишенный исторического опыта своего народа и других народов, оказывается вне исторической перспективы и способен жить только сегодняшним днем». [1]

В настоящее время одной из важнейших проблем становится возрождение культурно – исторического наследия прошлого. Важным звеном в системе образования является Концепция этнокультурного образования Республике Казахстан. В контексте размышлений о тенденциях развития личности в современном мире и задачах отечественного образования заслуживает серьезного внимания «идея сохранения всего ценного в педагогике, реформирования ее в соответствии с этническими потребностями обучаемой аудитории...»

Концепция этнокультурного образования ориентирована на сохранение самобытности этноса и одновременно интеграции его в казахстанское, а затем и мировое сообщество. Этнокультурное образование направлено на удовлетворение запросов, на образование этносов, проживающих в нашем государстве, на приобщение к родному языку, культуре, традициям, обычаям с одновременным усвоением ценностей казахстанского общества и мировой культуры.

Формирование у учащихся первоначальных представлений о своей нации, национальных особенностях других народов, родине в целом через призму окружающей действительности, исходя из местных условий, требует от учебных организаций, в том числе и общеобразовательной школы, постоянного совершенствования своей работы.

На современном этапе развития общества Казахстан определил собственные пути приобщения к традиционным общечеловеческим ценностям.

Воспитание гражданственности и патриотизма, любви к своей Родине, приобщение к достижениям мировой и отечественной культуры; изучение истории, обычаев и традиций казахского и других народов республики являются основными задачами сегодняшнего дня.

В связи с обновлением и изменением целей и задач национальной школы четко прослеживается тенденция к формированию национального образования и воспитания путем реализации воспитательного и дидактического потенциала народной педагогики.

Разработка жизненно стойкой концепции национальной школы не может быть сегодня осуществлена до тех пор, пока не реализуется на практике весь арсенал народной мудрости.

«Традиции сильны глубокой психологической укоренённостью в народе. Вековой опыт показывает, что человек без родовых корней – манкурт, который продолжает быть живым существом, уже не может быть личностью» [2]

Проблема использование элементов народных традиций в учебном воспитательном процессе современной школой связана в первую очередь с возрождением национальной школы, принятием в национальной школе идеи этнокультурного образования, которое означает «создание национальной системы обучения и воспитания» [3]

Народ вкладывает в свое творчество сокровенные мысли о воспитании идеального человека, наделенного лучшими нравственными качествами. Одно это отвечает современным задачам воспитания нового человека. Народная педагогика стала неотъемлемой, полноправной составной частью современной педагогики, одной из отраслей историко – педагогических знаний.

Использование на уроках материала о традициях, обрядах, обычаях служит источником положительных эмоций, активизирует работу мысли, пробуждает у ребят интерес к казахскому языку, интерес к истории родного края, приучает школьников быстро реагировать на создавшиеся на уроке ситуации и при этом испытывать радость общения.

Учащихся надо подводить к мысли, что утрата национальных корней формирует безнравственность и даже антипатриотизм.

Образовательная политика как часть этносоциальной политики государства должна ориентировать на стратегические общенациональные цели, достижение которых требует значительного времени, и определяет будущее страны. В Казахстане главной целью такой политики, несомненно, является повышение качества потенциала, на сбалансированное повышение всех его компонентов, в том числе образовательного.

Значительную роль в повышении качества человеческого потенциала, социализации молодого поколения, выработке жизненных смыслов, установок самореализации играет учебное заведение.

В процессе внеклассной работы целесообразно привлекать учащихся к сбору и записи произведений устного народного творчества, проводить фольклорные праздники, конкурсы исполнителей песен, частушек, танцев. Проведение конкурса «Как встречают Наурыз в разных странах?» подводит ребят к пониманию общечеловеческого, интернационального и национального. Общечеловеческая ценность раскрывалась через его гуманный смысл, проявляющийся в пожеланиях людьми разных национальностей друг другу добра, счастья, удачи, здоровья.

Единство общечеловеческих ценностей раскрывается на вечерах «Легенды разных народов», через любовь к Родине, свободолюбие, силу связи с родной землей, готовность прийти на помощь слабому, желание быть всегда отважным, мужественным, справедливым.

При изучении темы «Киіз үй» учащиеся подходят к мысли, что шанырақ - это не просто потолочный круг юрты, что в это слово казахи вкладывали нечто большее, емкое. Шанырақ - это отчий дом, это очаг предков, который не должен угаснуть, и что, если юрта приходит в негодность, то шанырақ - остается и передается из поколения в поколение, т.к. считалось, что шанырақ передает силу, волю и мощь предков.

Казахстанское общество в последние 10-15 лет находится в стадии глубоких экономических и политических трансформаций, которые коренным образом изменяют уклад жизни и менталитет казахского населения.

Велика доля социального неблагополучия молодых людей, растет численность и зарождаются новые группы риска, все более заметна увеличение протестных настроений, экстремизма и радикализма, многообразными становятся межпоколенческие отношения.

Для массового сознания жителей Евразии в ситуации нестабильности, глубоких социальных перемен, характерно: глобальная ломка устоявшихся социальных стереотипов,

изменение системы ценностей и кризис идентичности. Исчезла самая крупная социальная категория, с которой, прежде всего, вольно или невольно идентифицировался человек, живущий в СССР, а именно - «советский народ».

Изменения в молодежной среде, произошедшие за последние пятнадцать лет, характеризуются такими тенденциями как отсутствие высоких нравственно-социальных идеалов, стремление к личному обогащению как жизненный идеал; снижение общей культуры молодежи; слабая подготовленность к труду и к семейным отношениям; ранние половые связи; широкое распространение наркомании, преступности среди молодежи и др. Одной из причин такой ситуации - социальный кризис 90-х гг., недофинансирование и низкая оплата педагогического труда. Школа в 90-е годы практически была не способна обеспечить успешный воспитательный процесс.

Изучая данную проблему, мы пришли к выводу:

- учащиеся обладают слабой этнической культурой; наблюдается падение роли общечеловеческих ценностей в жизни учащихся; проявляется недостаточность в удовлетворении потребностей самовыражения; - уменьшается количество учащихся с выраженными чертами национального менталитета.

Чтобы определить уровень сформированности этносоциальных ценностей учащихся было проведено социальное исследование. В анкетировании приняли участие 520 учащихся. На вопрос анкеты «Какой язык является для тебя родным?», - учащимся названо 10 языков. Из 400 учащихся, назвавших родным языком казахский, всего лишь 250 учащихся разговаривают на родном языке в семье. Среди учащихся других национальностей тоже идет снижение количества учащихся, разговаривающих на родном языке.

Анализ последних исследований, проведенных учеными Казахстана, показывает сложный процесс в социализации молодежи. Произошел некий «перепад» общечеловеческих ценностей у современной молодежи. Современные аксиологические приоритеты данной прослойки населения никак не совпадают с традиционными ценностями казахстанского общества старшего поколения. Причины такого явления заключается в том, что семья и ее уклад внутренних межличностных отношений развивается в условиях интенсивного развития современной социально - экономической ситуации страны по аналогу европейских и американских типов, которые никак не могут конкурировать с традициями, обычаями, культурой, образом жизни казахского общества. Из-за нередко крайне тяжелых экономических обстоятельств в семье происходят трансформации в области воспитания. Большое количество казахстанских семей ныне стараются использовать на практике формы и методы воспитания детей и подростков западных аналогов, что является отрицательным фактором в формировании культуры молодежи.

Мы поставили задачу отобрать ценности, которые молодые люди считают значимыми. В результате оказались такие как 1) создание собственности с высоким бизнесом; 2) стремление иметь высокооплачиваемую работу; 3) согласие в семье; 4) здоровье свое и близких родственников 5) независимость в работе и бизнесе; 6) получение образования; 8) карьерный рост; 9) благополучие, спокойная жизнь; 10) авторитет и уважение окружающих; 11) спокойная интересная жизнь, научная работа.

Опыт последних лет показывает, что значительная часть казахстанской молодежи оказалась способна быстро усваивать идеи, взгляды, ценности рыночной экономики, сумела адаптироваться к современным социально-экономическим и политическим реалиям, активно участвует в процессе построения нового общества. В этом плане молодежь является главным субъектом социальных перемещений экономической мобильности, но в то же время ей присуще неполное включение существующих социально-экономических отношений. Проведение реформ может быть эффективным и успешным лишь при активном участии молодежи в этом процессе, необходимо расширить социальную базу преобразования, не допустить отторжение значительной части молодых людей, раскрыть созидательный творческий потенциал молодежи; а ее социальный ресурс

считать одной из важнейших основ модернизации казахстанского общества.

«В нашем понимании проведение государственной молодежной политики в Казахстане необходимо. Но поддержка и развития молодежи не должны ограничиваться только осуществлением государственной молодежной политики. Социально-экономической политикой Правительства Казахстана на долгосрочную перспективу должна строиться в расчете на самореализацию каждого гражданина, что в итоге может привести к снижению социального неравенства, повышению уровня жизни населения, сохранению независимости и культурных ценностей Казахстана». [4]

В целом молодежь Казахстана высказывается в поддержку повышения социально-экономического благополучия страны, создание гражданского общества, строительство правового государства. По социально-политическим установкам и ценностным ориентациям молодежь в целом понимает и принимает идеи демократизации общества, свободу слова, свободу выбора своего пути. Основная масса молодежи признает свободу выражения своих политических взглядов, возможность идти не в разрез с совестью.

В молодежной среде ярко выражено понимание своей значимости в делах общества. Многие молодые люди стремятся сами решать свои вопросы и строить жизненную перспективу, у многих возросла тяга к образованию, получению востребованных профессий. Ценность образования, во многом утерявшая свое значение в начале 90-х годов, вновь заняло место среди ведущих жизненных ценностей молодежи.

Формирование новой системы казахстанских ценностей необходимо и правомерно. Эта задача может быть решена одновременно с формированием новой государственной идеологии Казахстана, полиэтничностью казахстанского общества, соединенностью народов Казахстана общей судьбой, уважением к традициям, обрядам, культуре всех народов, проживающих в Казахстане, любви к Отечеству, ответственности за судьбу Родины, осознания себя частью мирового сообщества.

Политическая социализация определяется как процесс усвоения казахстанским народом культурных ценностей и ориентиров, которые «ведут к формированию у него свойств и умений, позволяющих адаптироваться в конкретной политической системе и выполнять в ней определенные функции». [5]

### Литература

- Айтматов Ш.Т. Антология педагогической мысли Киргизской ССР. М., 1988, с. 7.
- Сим Ф., Терехов М. Традиционные ценности и современность. // Вестник высшей школы Казахстана. 1988, № 3, с. 37.
- Концепция этнокультурного образования Республики Казахстан // Учитель Казахстана, 1996, 14 августа.
- Колбаева А.Ж. Об аспектах молодежной политике в условиях политической модернизации общества // Материалы Республиканской научно-теоретической конференции - XXI век и духовное наследие Шакарима, с 201.
- Соловьев А.И. Политология. Политическая теория. Политические технологии. М., 2001, с387.

## ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ В ПРОФИЛАКТИКИ ВИЧ-ИНФИЦИРОВАНИЯ СРЕДИ МОЛОДЕЖИ (социологические исследования)

Социологическое исследование проведено Центром социального мониторинга и прогнозирования СГУ им. Шакарима совместно с Центром по профилактике и борьбе со СПИДом г.Семей в конце 2007г. – начале 2008г. Опрошено 494 молодых семейчанина. Подробные данные о них приведены в таблице 1.

**Таблица 1. Представительность социологического опроса.**

Всего опрошено		В том числе											
		Мужчины		Женщины		Студенты вузов		Работающие (17-22 года)		Безработные (17-22 года)		Работающие (23-29 лет)	
Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%
494	100,0	215	43,5	279	56,5	81	16,4	53	10,7	28	5,7	134	27,1

В том числе											
Безработные (23-29 лет)		Учащиеся школ		Студенты колледжей		Казахи		Русские		Другие нац-ти	
Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%
64	13,0	72	14,6	62	12,5	344	69,6	128	25,9	22	4,5

В том числе													
Учащиеся		Студенты		Рабочие		Служащие, гос. служащие		Руководители, бизнесмены		Педагоги, медики		Незанятые	
Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%
72	14,6	81	16,4	164	33,2	52	10,5	13	2,6	20	4,0	92	18,6

Как известно, СПИД называют чумой современности. Поскольку от нее ежегодно в мире погибают миллионы людей. Однако эффективных средств борьбы с ней еще не изобретено. Опасность СПИДа - в его со-циальной составляющей. То есть болезнь больше передается через социальные контакты, прежде всего – половые, а так же через зараженную кровь, инфицированные медицинские инструменты и др. Самой уязвимой для ВИЧ-инфицирования группой населения является молодежь – как в силу активной социальной коммуникабельности, так и недостатка опыта, знаний в профилактике заболевания СПИДом, да и не только этой болезнью. В связи с чем социологи решили изучить, как обстоят дела в профилактике ВИЧ-инфицирования среди молодежи города Семей, в частности:

- степень распространения болезни СПИД в регионе именно глазами молодых людей;
- отношение молодежи к болезни, степень осведомленности о ней и условиях заражения;
- вероятность вхождения части молодых людей в половые контакты с ВИЧ-инфицированными;
- общая культура среди молодежи, личная гигиена, здоровый образ жизни в профилактике ВИЧ-заражения;
- качество медобслуживания, вероятность повторения известных Шымкентских событий, связанных с забором и переливанием зараженной крови и др.

Прикладное значение социологических исследований заключается в том, что полученные знания о фактической ситуации с распространением и профилактикой заболевания СПИДом, полученные непосредственно от представителей самой уязвимой социальной среды города, окажутся дополнительным основанием для системной и

активной борьбы с этой опасной болезнью.

Исследования подтвердили достаточно высокую степень актуальности проблемы распространения СПИДа в нашем городе. Это сразу же обнаружилось по тому, какое место она занимает среди других общественно-значимых проблем, беспокоящих сегодня молодых людей. Некоторые данные по этому поводу отражены в таблице 2.

**Таблица 2. Проблемы ВИЧ/СПИД в рейтинге общественно- значимых проблем, в %:**

Наименования проблем	В том числе					
	Студенты вузов (17-22 года)	Работающие (23-29 лет)	Безработные (23-29 лет)	Учащиеся школ	Женщины	Мужчины
Рост цен	58,0	72,4	67,2	45,8	63,1	67,9
Преступность	32,1	28,4	26,6	73,6	38,0	39,1
Распространение ВИЧ/СПИД инфекции	29,6	17,9	21,9	50,0	30,1	31,6
Безработица	38,3	19,4	45,3	16,2	28,7	29,3
Экология	29,6	23,1	14,1	13,3	29,4	20,9
Состояние улиц и дорог	24,7	19,4	15,6	31,9	14,3	32,6
Платное образование	27,2	10,4	21,9	26,4	23,7	20,0
Наркомания	12,3	14,9	10,9	44,4	16,5	25,1
Слабое здоровье населения	17,3	12,7	18,9	9,7	21,1	12,6
Коррупция	30,9	17,9	15,6	9,7	17,2	16,7
Недостаток средств	20,9	17,2	15,6	4,2	25,1	5,1
Языковые проблемы	14,8	16,4	17,2	20,8	8,6	25,6
Распространение насилия и жестокости	16,0	15,7	10,9	25,0	15,1	16,7
Жилищные условия	7,4	18,7	21,9	5,6	17,2	12,6
Платное медобслуживание	12,3	17,2	12,5	8,3	10,8	19,1
Распространение алкоголизма	9,9	14,9	9,4	30,6	10,0	17,7
Качество образования	29,6	6,7	7,8	12,5	15,1	9,3
Общая культура населения	18,5	8,2	12,5	13,9	12,5	9,8
Задержки с выплатой з/платы	4,9	7,5	4,7	5,6	4,3	8,8
Запущенность с/хоз-ва	4,9	1,5	3,1	1,4	1,1	12,6
Недостаток молодежных организаций	9,9	2,2	1,6	12,5	4,7	5,6
Низкая гражд. активность населения,	8,6	3,7	1,6	1,4	3,6	5,1
Межнациональные отношения	6,2	2,9	0,3	5,6	1,1	7,0
Отток с/жителей в города	4,9	5,9	3,1	-	1,1	5,6
Развитие демократии	2,5	1,5	-	6,9	2,5	1,9
Отток населения за пределы республики	-	1,5	43	1,4	1,8	0,9

Опасность заболевания СПИДом, как видим, оказалась на третьем месте в рейтинге общественно-значимых проблем. Однако ее, как проблему, отметила только треть молодых людей. Что это означает? А это может означать, что для большинства молодого населения города данная болезнь пока -абстрактное явление. Так как еще не коснулась (слава Богу!) их своими опасными проявлениями. Однако, насколько они гарантированы от нее – сказать трудно, что и доказывается ниже.

Социологи систематизировали данные опроса по поводу информированности молодежи о болезни СПИД. Что из этого получилось, читатели могут проследить по данным таблицы 3.

Вопросы и ответы	По региону	В том числе						
		Студенты ВУЗов	Работающие (23-29 лет)	Неработающие (23-29 лет)	Учащиеся школ	Студенты колледжей	Женщины	Мужчины
Хорошо знают о болезни СПИД и, как она передается	94,1	97,6	97,1	98,4	88,9	82,2	96,1	91,7
Указали наличие ВИЧ-инфицированных в своей семье	0,4		0,7				0,7	
Среди родственников	0,6	1,2	0,7	-	-	-	1,1	-
Среди соседей	1,0	3,7	-	-	1,4	-	1,1	0,9
Среди коллег	0,2	-	-	-	-	-	0,4	-
Среди партнеров по половым контактам	0,9	1,2					0,7	1,2
Насколько респонденты уверены в том, что не имеют ВИЧ-заражения...								
Просто верят, что не имеют заражения	54,9	48,1	57,5	57,8	47,2	74,2	57,0	52,1
Проходили косвенные обследования	23,1	29,6	22,4	21,9	29,2	3,2	24,7	20,9
Проходили спец.обследования	16,6	13,6	14,2	17,2	18,1	21,0	13,6	20,5
Сомневаются, т.к. не обследовались	4,3	3,7	5,2	3,1	5,5	1,6	4,3	4,2
Хотели бы периодически проходить обследования на ВИЧ-инфекцию	63,2	61,8	65,0	65,7	63,8	59,7	60,6	66,5
Положительно относятся к принимаемым государством мерам по профилактике ВИЧ-инфицирования	78,8	72,9	82,8	82,8	84,7	80,7	82,1	74,4

Во-первых, респонденты достаточно хорошо осведомлены как о болезни СПИД, так и том, как она передается. По крайней мере так они сами считают.

Во-вторых, если верить опрошенным, то можно считать, что в нашем городе серьезно обостряется проблема ВИЧ-инфицирования. Во всяком случае уже не редкими становятся случаи, когда таковые наблюдаются повсюду, в том числе и среди родственников опрошенных.

В-третьих, ВИЧ-инфицированные названы и среди партнеров по половым контактам. Причем удельный вес таковых относительно высокий. Что не может не говорить о наличии здесь самой опасной сферы ВИЧ-риска.

В-четвертых, однако среди подавляющего большинства молодых людей пока не наблюдается серьезной озабоченности тем, чтобы регулярно быть в курсе о состоянии собственного здоровья. Не случайно, только 16,6 процента опрошенных проходили специальное обследование. Остальные - опираются "на авось" или на результаты косвенных обследований.

В-пятых, положительным можно считать то, что 63,2 процента молодых людей хотели бы периодически диагностироваться на предмет ВИЧ-инфицирования. Как видим, желающих регулярно обследоваться гораздо больше, чем тех, кто фактически это делает. Следовательно и здесь существует проблема. В чем? Прежде всего в организации этой работы. Поскольку речь идет уже о более значительной массе людей и возможностях ее охвата существующей системой ВИЧ-контроля. Справится ли она с этой задачей - вопрос остается открытым.

Социологические исследования однозначно свидетельствуют о том, что в нашем городе обостряется проблема ВИЧ-инфицирования. Это подтверждается как информированностью молодых людей о болезни СПИД, так и наличием относительно большим количеством носителей этой болезни в окружении некоторых респондентов, что еще пять лет назад не выявлялось социологами города.

Как известно, если болезнь прогрессирует, то с нею надо бороться. Чтобы бороться

- следует знать источники передачи болезни и, насколько они благоприятные для ВИЧ-инфицирования. Поэтому дальнейшие наши социологические выкладки посвящены именно этому – условиям распространения СПИДа.

В таблице 4 выделены результаты опроса о санитарно-гигиенических привычках наших респондентов – одной из элементарных основ предупреждения многих болезней.

**Таблица 4. Анализ санитарно-гигиенических привычек молодых людей, в %**

Привычки	По региону	В том числе						
		Студенты ВУЗов	Работающие (23-29 лет)	Не работающие (23-29 лет)	Учащиеся школ	Студенты колледжей	Женщины	Мужчины
Ежедневно принимают душ	56,1	61,7	56,7	53,1	56,9	43,5	59,5	51,6
Моют руки перед едой	97,8	98,8	98,5	96,9	98,6	100,0	97,5	96,5
Моют руки после поездки в общественно транспорте	92,7	92,6	92,5	95,3	94,4	87,1	94,3	90,7
Моют руки после контактов с денежными купюрами	66,0	53,1	67,9	73,4	69,4	71,0	73,1	56,7
Ежедневно меняют нижнее белье	83,0	86,4	82,8	87,5	79,2	80,6	93,2	69,8
Часто стирают и гладят верхнюю одежду	76,1	80,2	75,4	79,7	81,9	64,5	76,3	75,8
Чистят зубы по утрам	99,6	98,8	100,0	100,0	98,6	100,0	99,6	99,5

Если опять-таки верить опрошенным, то дела с личной гигиеной среди молодежи города в целом обстоят неплохо. Хотя в частности – этого не скажешь. Что заметно по динамике значений ответов и тому, какое внимание молодые люди придают тем контактам, которые входят в так называемую зону риска. К примеру, тем же денежным купюрам, которые, как известно, являются “собирающими” многих и многих заразных болезней. Не случайно, в конечном счете, как указано в следующей таблице (таблица 5), только 34,8 процента опрошенных не болели в 2007 году.

**Таблица 5. Оценки состояния собственного здоровья, в %**

Вопросы и ответы	По региону	В том числе					
		Студенты вузов	Работающие (23-29 лет)	Безработные (23-29 лет)	Учащиеся школ	Женщины	Мужчины
Не болели в 2007 году	34,8	35,8	45,5	45,3	20,8	26,5	45,6
Перенесли простудные заболевания	45,7	53,1	45,5	34,4	79,2	49,5	40,9
Другие заболевания	34,8	60,5	29,9	20,3	34,7	44,4	22,3

Разумеется, не все, кто болел могут связать это с несоблюдением личной гигиены. Тем не менее, факт остается фактом, многие болезни передаются через контакты. Поэтому нетрудно заключить, что значительная часть молодых людей еще не приучена к соблюдению тех мер предосторожности, которые могут усилить безопасность заражения болезнями. А если такого рода иммунитета нет, в принципе, то человеку становится проще оказаться и в зоне ВИЧ-риска.

В таблице 6 приведен выборочный анализ основных увлечений молодых людей, который дополняют картину социальной основы ВИЧ-риска. Дело в том, как свидетельствуют данные опроса, повышенный уровень социальной коммуникации – это нормальное для молодого возраста явление. Однако именно в этом явлении и содержатся условия для соответствующего уровня ВИЧ-риска. Речь идет прежде всего о тех случаях, которые связаны с многочисленными контактами – друзьями, коллегами, знакомыми. В том числе в кафе, ресторанах - интимной обстановке. То есть там, где чаще всего образуются случайные половые связи, в том числе на основе употребления алкоголя и наркотиков.

Не может нас удовлетворять дисбаланс форм увлечений респондентов, когда, скажем, сугубо отдыхающих случаев гораздо больше, нежели тех, где требуются напряжения сил,

воли и высокого интеллекта. К примеру, как это бывает при посещении спортивных секций, театров, музеев, выставок, концертов или творческих кружков (см. таблицу 6).

Таблица 6. Основные увлечения молодых людей, в %

Наименования (увлекаются “часто”, “регулярно”)	По региону	В том числе						
		Студенты вузов	Работающие (23-29 лет)	Безработные (23-29 лет)	Учащиеся школ	Студенты колледжей	Женщины	Мужчины
Прослушивание современной музыки, песен	83,0	91,3	76,9	76,6	88,8	83,9	80,3	86,6
Просмотр телепередач	79,2	69,2	76,9	84,4	87,0	87,1	76,0	83,3
Занятия по дому, хозяйству	69,6	79,0	56,7	53,1	88,9	85,5	82,1	53,6
Встречи с друзьями на дому, в др. местах	49,2	54,3	38,8	37,6	72,2	53,2	45,6	53,9
Прогулки с друзьями по городу	42,5	55,5	31,3	25,1	69,5	38,6	44,5	40,0
Встречи с друзьями в кафе, ресторанах	37,5	44,4	35,8	17,2	47,2	41,9	33,0	44,2
Выезды с друзьями на природу	34,6	27,1	32,8	31,3	54,1	29,2	29,4	41,3
Встречи с новыми друзьями, знакомыми	31,4	39,4	27,6	12,5	48,6	33,8	26,8	37,2
Встречи с другом, подругой в интимной обстановке	26,5	24,6	36,6	12,6	12,5	33,8	20,5	34,4
Занятия общественными делами	26,1	34,6	22,4	-	48,7	29,0	27,2	24,7
Посещения спортивных секций	23,7	23,4	18,6	4,6	40,3	40,2	15,0	34,9
Посещения театров, музеев, выставок, концертов	19,4	23,4	14,2	-	36,1	16,1	25,1	12,1
Курение	17,8	17,0	28,3	11,0	4,2	9,7	3,6	36,3
Посещения творческих кружков, секций	16,8	28,3	7,5	3,1	33,3	16,2	15,1	19,1
Употребление пива, вина	16,2	-	23,1	18,8	4,2	9,7	6,8	28,4
Употребление крепких спиртных напитков	4,2	-	8,2	3,1	1,4	8,1	1,1	8,4

Можно понять молодых людей, которые предпочитают “расслабиться” в кафе, ресторанах, на дому, однако вряд ли это заменит им спортивные, творческие секции, занятия общественной работой, то есть то, что дает больше шансов на развитие, приобщение к более высокому, значимому и полезному для жизни.

Исследуемая нами часть социума, как известно, находится в той стадии жизни, когда природа диктует необходимость активного воспроизводства жизни, когда молодой организм нуждается в репродуктивной разрядке. Это и обуславливает поиск партнеров для половых контактов. Однако именно половые связи, в большинстве случаев, становятся источниками ВИЧ-заражения. Как избежать такие случаи – актуальная проблема, не всегда решаемая без риска заражения не только СПИДом, но и массой других болезней. Как же решать данную проблему наши респонденты?

Во-первых, женятся, выходят замуж. В таблице 7 указан удельный вес такой части молодежи. Трудно спорить с тем фактом, что именно семья является наиболее надежной формой удовлетворения репродуктивных запросов. Однако воспользоваться ею многие молодые люди не торопятся и предпочитают половые контакты с партнерами, не связанными супружескими обязанностями.

Таблица 7. Анализ семейного положения молодежи г.Семей, в %

Наименования	По региону	В том числе				
		Студенты вузов (17-22 года)	Работающие (23-29 лет)	Безработные (23-29 лет)	Женщины	Мужчины
Женат, замужем (в официальном браке)	21,1	4,9	40,3	46,9	24,7	16,3
Женат, замужем (в гражданском браке)	5,7	2,5	11,2	6,2	5,4	6,0
Холост, не замужем	73,2	92,6	48,5	46,9	69,9	77,7

Во-вторых, данные опроса в таблице 8 позволяют оценить разницу в целом между теми, кто ведет половую жизнь и теми, кто это делает в рамках семьи. Как видим, последних (семейных) в три раза меньше. Кроме того более половины имевших половые контакты – полигамны.

**Таблица 8. Полигамность и моногамность в половых контактах респондентов, в %**

Вопросы и ответы	По региону	В том числе					
		Студенты Вузов (17-22 года)	Работающие (23-29 лет)	Безработные (23-29 лет)	Учащиеся школ	Женщины	Мужчины
Имели половые контакты	62,6	54,3	91,8	82,8	13,9	49,1	80,0
Половые контакты только с одним партнером	53,4	54,5	45,5	58,5	80,0	70,1	40,1
Половые контакты с двумя партнерами	11,0	6,9	11,4	9,4	20,0	14,6	8,1
С тремя партнерами	6,8	9,0	5,8	11,3	-	4,4	8,7
С четырьмя и более партнерами	26,5	22,7	34,1	20,8	-	8,8	40,7
Регулярно пользуются средствами безопасности (презервативы) при половых контактах	47,6	70,5	37,4	28,3	80,0	35,0	57,6
Вступали в половые контакты с другими партнерами, будучи в браке	12,3		11,6	5,9		2,4	37,5

А полигамность, как известно, усиливает ВИЧ-риск. Хотя бы потому, что здесь возрастает так называемый момент неизвестности по поводу того, насколько здоровым является партнер. Отсюда - две проблемы: а) стремление к контактам с одним партнером и б) обеспечение безопасности интимных связей.

Как решают эти проблемы наши респондент можно видеть выше в таблице 8, а также следующей таблице (см. таблицу 9): только 50 процентов опрошенных ведут половые контакты с одним партнером. Столько же пользуются средствами безопасности (презервативы). К сожалению, далеко не все молодые люди отрицательно относятся к супружеским изменам, половым контактам в состоянии алкогольного опьянения, “свободной любви” и т.д. То есть именно к тому, что больше всего создает угрозу ВИЧ-инфицирования.

**Таблица 9. Негативные отношения к некоторым деликатным явлениям, в %**

Наименования явлений (отнеслись негативно)	По региону	В том числе						
		Студенты вузов	Работающие (17-22 года)	Безработные (23-29 лет)	Учащиеся школ	Студенты колледжей	Женщины	Мужчины
Измены супруги, супруга	78,3	71,6	77,4	89,1	80,6	83,9	85,3	69,3
Половые контакты в состоянии алкогольного опьянения	76,3	79,0	77,4	75,0	84,7	85,5	84,2	66,0
Половые контакты “с кем пожелаешь”	61,9	63,0	62,3	67,2	62,5	79,0	76,0	43,7
Ранние половые контакты	57,9	61,7	52,7	61,0	66,6	59,7	71,0	40,9
Половые контакты вне официального брака	39,9	35,8	26,4	50,0	38,9	61,3	50,9	25,6
Гражданские браки	28,7	30,9	22,6	37,5	27,8	41,9	34,8	20,9
Просвещение безопасности половых контактов	10,5	11,1	13,2	11,0	13,9	11,3	12,5	7,9

В таблице 10 приведены данные еще об одной потенциальной составляющей ВИЧ-заражения – это инфицирование при оказании определенных медицинских услуг по причинам недостатка профессионализма, невнимательности персонала и “грязных” инструментов, оборудования и препаратов.

**Таблица 10. Респонденты о стерильности уколов, анализа и забора крови, в %**

Вопросы и ответы	По региону
Приходилось принимать уколы в медучреждениях	62,0
Сдавали кровь на анализ	77,5
Были донорами крови	7,5
Принимали уколы в домашних условиях	32,0
Обращали внимание на стерильность шприцов, других инструментов	58,1
Не обращают внимание на стерильность	41,9

Как видим, риск получить заражение крови в медучреждениях имеется. Большая часть молодых людей так или иначе, но вынуждена сдавать кровь на анализы (студенты, учащиеся, рабочие, молодые мамы и др.), многим приходится принимать уколы, причем в домашних условиях. К тому же более сорока процентов опрошенных не обращают внимания на то, насколько стерильными являются инструменты. Хотя не все молодые люди могут оценивать данную стерильность без соответствующих навыков и оборудования.

В заключение приводим перечень характерных замечаний и предложений, высказанных респондентами на страницах социологической анкеты, которые, хотя и несколько обобщено, но достаточно объективно дополняют проблемы ВИЧ-инфицирования, заболевания СПИДом и то, как их надо решать молодым людям:

- нужны самогигиена и стерильность;
- не общаться с наркоманами и сторонниками “свободной любви”;
- быть разборчивее при выборе партнера, остерегаться внебрачных связей;
- применять средства безопасности, использовать презервативы;
- регулярно проходить медосмотр;
- строгий учет всех ВИЧ-инфицированных;
- бороться с наркоманией, теми, кто употребляет и продает наркотики;
- строже следить за стерильностью медпрепаратов, инструментов;
- больше реальной информации о СПИДе, в том числе в СМИ;
- быть внимательным к окружающим людям;
- больше рекламы об опасности ВИЧ-инфицирования;
- обзаводиться семьей и жить нормальной жизнью;
- воспитание молодежи- борьба со СПИДом, больше профилактики;
- проблема заболеть СПИДом существует, не надо стесняться говорить о ней и создавать иллюзию благополучия;

болезнь СПИД разрастается с каждым годом поэтому нужно вести профилактическую работу сообразно угрозам, которые она несет за собою;

“Лично я серьезно задумался после событий в Шымкенте. Здоровье прежде всего. Желаю всем трезвости мысли”;

медработникам порой не достаёт компетентности, внимательности к своей работе, что создает дополнительную опасность заразиться там, где меньше всего ожидаешь;

“Наркоманам предоставлять бесплатные шприцы и презервативы, ведь среди них много инфицированных”;

государству ужесточить контроль за заразившимися СПИДом;

бороться с коррупцией в больницах;

воспитывать половую культуру среди подростков;

“Пусть девушки быстрее выходят замуж”;

“Холостяки, не бойтесь жениться”;

сделать обязательным сдачу анализов на выявление СПИДа;

“Жениться и создать семью – это большое счастье”;

в половом воспитании детей значительная роль - родителей;

“Не занижать искусственно процент инфицированных, от этого их меньше не станет...”;

“Не надо все перекладывать на государство, надо и самим о себе заботиться”;

проводить открытые уроки в школах, круглые столы, дискуссии;

иметь как можно меньше случайных связей. Береженного Бог бережет;

верность – залог счастья;

больше пропаганды о здоровом образе жизни, уделять внимание культурному досугу молодежи;

учить молодежь безопасным половым отношениям. Соблюдать здесь такт и терпение;

бесплатное медобслуживание молодежи – до 21 года;

государство должно ужесточить ответственность за умышленное заражение, вплоть до уголовного наказания;

больше развешивать плакаты и рисунки с надписями о последствиях ВИЧ/СПИДа, наркомании;

ужесточить контроль за деятельностью ВИЧ-диспансера и центра СПИД;

не вступать в половые контакты с неизвестными людьми, меньше употреблять спиртные напитки. Быть безопасными во всех отношениях!

## РОССИЙСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ КАЗАХОВ ТУРКЕСТАНА (СЕРЕДИНА XIX – НАЧАЛО XX ВВ.)

*Для правильного национального самопознания нам, русским, необходимо учитывать наличие в нас туранского элемента, необходимо изучать наших туранских братьев*

*Н.С. Трубецкой*

Изучение этнографии казахского этноса российскими исследователями восходит к давним традициям этнокультурных контактов славянских и тюркских племен.

В середине XIX в. Г.И. Данилевский в своей книге «Описание Хивинского ханства» дал характеристику хозяйства казахов, находившихся в подданстве данного ханства. Он писал: казахи: «находящиеся в управлении хивинского хана, делятся на несколько родов; главные *табынцы, адаевцы и чикинцы*». <sup>1</sup> В походе генерала В.А. Перовского на Ак-Мечеть в 1853 г. участвовал талантливый художник А.Н. Горонович (1818 – 1889) – ученик самого Карла Брюллова. По наброскам из похода он создал как официальные рисунки взятия Ак-Мечети, так и интересные с этнографической точки зрения акварели и рисунки «Сыр-Дарья» (1854), «Отдых бухарского каравана в киргизских степях» (1855) и многие другие, достаточно колоритно передающие быт казахов Туркестана. <sup>2</sup>

П.П. Семенов-Тяньшанский после своего очередного посещения Центральной Азии в 1856-1857 гг. воспроизвел в своей книге изображение казахского *дуана* (колдуна, прорицателя), который держал в своей руке посох, чрезвычайно напоминающий шаманский. Это лишний раз говорит о том, что в верованиях казахов причудливо переплетались собственно мусульманские представления с доисламскими, языческими, шаманскими. <sup>3</sup>

Казахи были не очень фанатичными и ревностными мусульманами, Некоторые из российских исследователей считали казахов не вполне мусульманами, а этносом, способным нарушить сплошное мусульманское единство от Волги и Урала до южных границ России. Так, Н.И. Ильминский писал в своей заметке «Несколько слов об образовании киргизов» в 1869 г.: «В интересе отечественном, в виду этой массы народа, который под видом особого племени киргизского занял огромную степь между казанскими татарами и Среднею Азиею», необходимо было принять соответствующие усилия, чтобы казахи «не сливались с магометанами в общую сплошную массу». <sup>4</sup>

В 1875 г. вышел интересный сборник рассказов Д. Львовича <sup>5</sup>, содержащий любопытный этнографический материал о жизни казахов в данный период. Например, кратко и прямо, «по-солдатски», рассказывается о том, как казахи ставят юрты: «Кибитки у них все на один манер сделаны. Она разбирается словно палатка какая. Киргиз так с собой её и возит на верблюде. Придет на место, где ему со скотиной остановиться нужно, он сейчас кибитку тут и ставит. В два часа у него и дом готов». <sup>6</sup>

В 1875 г. известный исследователь Н.А. Маев, изучавший этнический состав Восточной Бухары, отмечал наличие здесь казахов. Он писал, что казахи «начали переселяться в Гиссарский край из Нурагинского бекства только в последнее время. До того их знали здесь только по имени. Киргизы направляются к низовьям Вахша и Пянджа. До 300 кибиток киргизов остановились в горах между Кулябом и Курган-Тюбе, и столько

«...обыток видели на временной остановке у Гиссара».<sup>7</sup>

В 1877 г. был открыт Западно-Сибирский отдел Русского географического общества, внесший значительный вклад в изучение этнографии казахского народа. Его 40-летняя творческая деятельность связана с именами таких государственных, общественных и научных деятелей как А. Адрианов, П. Игнатов, Н. Казнаков, Г. Катанаев, Д. Клеменц, И. Козлов, П. Маковецкий, А. Новоселов, М. Певцов, Г. Потанин, И. Слопцов, С. Швецов, Н. Ядринцев и др. «Западно-Сибирский отдел под ближайшим руководством генерал-губернатора занимался изучением как Западной Сибири, так и сопредельных с ней стран Средней Азии и Западного Китая в отношении собственно географическом, естественноисторическом, этнографическом, статистическом и археологическом».<sup>8</sup>

В трудах российских исследователей периодически публиковались сведения о казахах, кочующих несколько вдали от основной этнической территории. Так, ряд интересных этнографических сведений о хивинских казахах есть в труде Н.И. Веселовского «Очерк историко-географических сведений о Хивинском ханстве от древнейших времен до настоящего»<sup>9</sup>.<sup>10</sup> Несколько позже российский военный топограф Н.Е. Косяков писал о казахах из Туркестанского уезда, кочующих в Кургантюбинском бекстве Бухарского эмирата.<sup>11</sup>

В 1887 г. опубликована интересная работа А.Н. Краснова «Очерк быта Семиреченских киргизов», которая содержит любопытнейшие зарисовки материальной культуры, поведения, характера и быта казахов Семиречья. Так, автор пишет: «Предоставляя образ жизни и занятия семиреченских киргиз во все четыре времени года нельзя не сознаться, что они скорее гиперборейцы (*северяне – Р.Н.*), нежели жители теплых стран. Зимой на своей зимовке, весной на степном ветре, летом на джайлау – постоянно приходится киргизу мерзнуть... Эти условия жизни не остались без влияния и на склад характера народа... Кочевая жизнь, постоянная борьба племён между собой, разнообразные картины природы – степной и горной, среди которой он находится, отразились на впечатлительной и живой его натуре. Он любознателен, охотник до новостей, готов на любые удобства путешествия, если только безопасность его гарантирована, он находчив и изобретателен».<sup>12</sup>

В 1889 г. вышла книга Н.И. Гродекова «Киргизы и каракиргизы Сырдарьинской области». Очень интересно замечание автора об историческом родстве казахов и узбеков («...имеются в виду *даштикипчацкие узбекские племена – Р.Н.*»). Гродеков пишет о том, что казахи Сыр-Дарьинской области считают себя принадлежащими к узбекским племенам, произошли от одних корней с узбеками. В книге Гродекова также дан целый ряд любопытных с точки зрения этнографии фактов, в частности – казахский обычай гостеприимства, когда для гостей специально забивается баран, соответствующим образом готовится, а затем наиболее наиболее уважаемому гостю подаётся *джамбас* – подвздошная кость с мясом.<sup>13</sup> Любопытно, что аналогичный обычай существует и у других народов Центральной Азии, в частности у киргизов и узбеков-барласов.<sup>14</sup>

Вызывает интерес, что ряд российских исследователей отмечал процесс постепенного оседания казахов Туркестана. Так, С. Шмидт писал: «Всюду, где есть возможность искусственного орошения, обедневшие киргизы устраивают свои поля и принимаются за земледельческую культуру».<sup>15</sup> Любопытно также, что казахи достаточно быстро осваивали культуру земледелия и получали урожаи даже в полтора-два раза выше, чем переселенцы из России.<sup>16</sup> Многие исследователи отмечали большую любовь казахов, как и других кочевых этносов, к лошади. Н.М. Ядринцев писал: «Лошадь в Средней Азии украшалась золотом роскошнее, чем сами владельцы».<sup>17</sup>

Российские исследователи наблюдали и изучали казахский этнос не только на территории Туркестана, но и на территориях, достаточно удаленных от него. Так, Н. Февралев в 1892-1893 гг. наблюдал около 800 казахских юрт родов *адай, алым, балыкчи, табын* в Бухарском эмирате, близ гор Бальджуана.<sup>18</sup>

Большинство российских исследователей с большой симпатией и интересом

относились к национальной культуре казахского народа. Г.Н. Потанин отмечал: «Долг русской интеллигенции - принять меры к защите инородцев от вымирания, сделать их способными к самосохранению... внушить веру в себя, заботу о своем будущем». <sup>19</sup>

Г.Н. Потанин много сделал для утверждения в российском обществе мнения о высокой и специфической культуре восточных народов. В своем фундаментальном труде «Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе» он отмечает, что историческими прототипами многих легендарных персонажей славянского, германского, романского эпосов являются реальные личности тибетского, монгольского, тюркского и т.д. происхождения. Г.Н. Потанин отмечает, что «расселение с востока на запад имело больше случаев, чем расселение с запада на восток». <sup>20</sup> Российский исследователь утверждал, что культурное значение «степных народов» было значительно выше, чем принято думать. Потанин полагал, что правильно оценить это мешают «наше арийское высокомерие», «ложная историческая перспектива», «несмелость мышления», «порабощённость рутинными взглядами и рутинными верованиями». <sup>21</sup>

В ответ на великодержавные высказывания ряда царских чиновников и офицеров о якобы «некультурности», «нецивилизованности» казахского народа В. Радлов писал: «Просто мы имеем дело со ступенью цивилизации, противоположной культуре эпохе оседлых народов, и нужно смотреть на их поступки и поведение с другой точки зрения. У них (*т.е. у казахов – Р.Н.*) господствует не анархия, а лишь своеобразные, отличающиеся от наших, но по своему вполне урегулированные культурные отношения». <sup>22</sup> В этом ракурсе лучше чем В. Радлов сказать трудно. Его мысли являются показателем подлинно научного, объективного подхода в этнологической науке.

Для значительной части казахов было характерно периодическое мигрирование не только в пределах традиционной территории, но и за ее пределами. Начальник Казалинского уезда Сырдарьинской области Туркестанского генерал-губернаторства обратился 11 ноября 1894 г. к руководителю Российского политического агентства в Бухаре с просьбой оказать содействие возвращению на прежнее местожительство четырех казахских семей из Актюбинской области, откочевавших в Кулябское бекство Бухарского эмирата. <sup>23</sup> Таким образом, можно увидеть, что казахи как откочевывали южнее территории Туркестана, так и периодически возвращались обратно.

Н.А. Аристов посвятил целый ряд своих научных работ вопросам этногенеза и этнической истории народов Центральной Азии в целом и казахов в частности. Например, он дал собственную трактовку известному и любопытному факту истории казахского этноса, как исчезновение из его состава племени *катаганов*. Он полагал, что это племя сложилось из осколков различных тюркских племен под патронажем кого-либо из катаганских беков, приняв имя последних. После распада союза и начала гонений со стороны сильных и влиятельных соседей (Ишим-хана и т.д.) *катаганы* частично вошли в состав других казахских племен, частично откочевали на территорию Мавераннахра, где вошли в состав узбекского этноса <sup>24</sup>.

1897 год характерен тем, что в этом году было открыто Туркестанское отделение РГО, одним из научных направлений которого было этнографическое. Члены этого Отделения внесли большой вклад в изучение казахского этноса, особенно его южных групп – от Каспия и Арала до Алтая.

В.В. Бартольд отмечал, что в собственно казахских национальных поговорках часто сопоставляются слова «*казак*» и «*сарт*» - первое в значении «кочевник», а второе – в значении «оседлый житель» вне зависимости от его этнической и языковой принадлежности. <sup>25</sup> Бартольд отмечает, что для казаха как для природного кочевника вольная степная жизнь была эталоном свободы, богатства, удовлетворения. Один из казахов в беседе с ним простодушно сказал о своем богатом соседе: «Мама-аке имеет столько скота, что может и кочевать». <sup>26</sup>

В 1899 г. И. Аничков издал книгу «Очерки жизни Северного Туркестана», в которой есть целый ряд статей, посвященных этнографии казахского народа. Это, в частности,

такие статьи, как «Оседание кочевников и наше законодательство», «Ещё о проекте новой губернии», «Забытый край» и т.д. Автор отмечал: «В настоящее время положение вещей таково: кочевое население переживает переходный момент от кочевого образа жизни к полукочевому и полужемледельческому или же исключительно земледельческому». <sup>27</sup>

Очень часто бывала путаница в названиях, особенно между понятиями «казах» и «киргиз». «Ошибки наблюдались и в научной литературе; например, на казахов, вопреки их давнему и устойчивому самоназванию «казахи», распространялся этноним другого тюркоязычного народа Средней Азии – «киргизы». <sup>28</sup>

Ряд российских исследователей уже тогда обращал внимание на то, что следует различать между собой понятия «казах» и «киргиз». Так, В. фон Герн писал ещё на рубеже XIX – XX вв.: «Кочевые степняки, составляющие главную массу населения Степного края, называют себя не киргизами, как мы их называем, а казаками. Названием же «киргиз» они отличают отдельную отрасль своих горных родовичей, носящих официальное и принятое у нас название «каракиргизов». <sup>29</sup>

Центром изучения казахов Туркестана были научные учреждения Ташкента, где научной деятельностью занимались народники П. И. Пашино, Г. С. Загрязский, Д. Иванов, Г. Усов, И. Гейер, Е. Смирнов и др. В тесной связи с ними были местные краеведы. В «Материалах для статистики Туркестанского края», «Сборнике материалов для статистики Сырдарьинской области», «Туркестанских ведомостях» увидело свет множество исследований народнического направления. В Семиречье, Верном научной деятельностью занимались Г. С. Загрязский, Р. И. Метелицын, В. А. Монастырский, А. Флеров, К. Вернер, С. М. Дудин и др.

В 1901 г. И.И. Гейер издал известный «Путеводитель по Туркестану». В нем даны интересные этнографические сведения о казахах: «Все обширное пространство от г. Омска до долины Аму-Дарьи и от Уральских гор до Алтая вдоль и поперек изрезано тропами, по которым два раза в год перекочевывают киргизы, называющие себя «казаками». В этнографическом отношении народ этот принадлежит к тюрко-татарской отрасли монгольской расы и делится на три отделения или орды». <sup>30</sup> Гейер приводит большое количество терминов и народных названий из многих областей жизни казахского этноса. Он характеризует казахскую национальную одежду (калпак, туппе, байтаба, джавлык, саукеле), национальную пищу (айран, курт, иримчик, кужа, баурсаки), национальное жилище (кереге, уук, чангарак, табалдырык) и т.д. <sup>31</sup>

Говоря об этническом происхождении казахов, Гейер приводит очень странные данные: «Киргизы (казаки) считают себя узбеками, но вместе с тем совершенно чуждыми каракиргизам, происхождение которых они ведут от калмыков...; каракиргизы (т.е. собственно киргизы – Р.Н.) же, наоборот, признают киргизов (казаков) своими братьями, отрицают калмыцкое происхождение и причисляют себя также к узбекам». <sup>32</sup> При этом, Гейер, приводя эти якобы имеющиеся в среде казахов и киргизов представления о своем этническом происхождении и родстве, сам не дает им никаких пояснений и никаких серьёзных комментариев.

В 1905 г. был опубликован интересный очерк О.А. Шкапского «Киргизы – крестьяне (Из жизни Семиречья)». <sup>33</sup> В данном очерке автор описывает очень интересную с этнографической точки зрения группу населения - казахов, занимающихся земледелием. Шкапский пишет: «Киргизы-крестьяне! – Такое понятие кажется совершенно несвойственным общему представлению о киргизской народности, представлению, доходящему до того, что о киргизах говорят как о номадах... При наличности такого представления о киргизах вообще, нет места понятию о киргизах-крестьянах, а между тем те оседлые туземцы, например, Ташкентского уезда, 80% которых принадлежат, несомненно к киргизской народности. Возможность существования киргиз-крестьян станет понятна, если принять во внимание, что огромная территория, занятая киргизами, представляет многочисленные разнообразия естественно - исторических условий и что сами киргизы переживают ту эволюцию, которая привела человечество от жизни бродячих

племен к современной цивилизации».<sup>34</sup>

В начале XX века, как и в более ранние периоды, казахские роды кочевали не только по территории современного Казахстана, но также и на значительном удалении от неё - на восток (Алтай, Китай, Монголия) и запад (Поволжье), север (Сибирь) и юг (Средняя Азия). Так, П. Гаевский описал наличие в Бухарском эмирате, в районе Кургантюбе (юг современного Таджикистана!) в 1910-11 гг. 180 казахских кибиток.<sup>35</sup>

В 1913 г. вышла интересная книга Логофета Д.Н. «В горах и равнинах Бухары (Очерки Средней Азии)», в которой также есть достаточно интересные сведения о казахах, проживавших на территории Бухарского эмирата. Автора, в частности несколько удивило, что казахские женщины не закрывают лиц, и посторонний мужчина может не только посмотреть, как они работают, но и даже заговорить с ними.<sup>36</sup> В свою очередь, казахские женщины, с которыми общался автор, удивились, что у него только одна жена.<sup>37</sup> В процессе общения с казахами – мужчинами и женщинами - автор сделал для себя целый ряд неожиданных открытий: «Вообще во многом оказалось, что наше мнение о положении женщины совершенно не соответствует действительности, и что у женщин есть большие права, ограждающие по закону их супружескую жизнь».<sup>38</sup>

В статье А. Микина «Туркестан» приводятся интересные сведения о казахах: «Киргизы – отважные кочевники, живущие в степях между северными пределами Туркестана и центральной Сибирью. Они одной расы с узбеками и сами называют себя киргиз-кайсаками. Живут в переносных палатках, располагаясь лагерем, который обносят земляным валом для защиты от диких животных. Все их достояние заключается в верблюдах, лошадях и рогатом скоте. Главную пищу составляют кумыс и конина».<sup>39</sup>

В 1916 г. вышла книга известного исследователя Н.С. Лыкошина «Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения», в которой излагаются любопытные с этнографической точки зрения заметки о казахах. В частности, он отмечает особое гостеприимство казахов: «Сама жизнь способствует сохранению обычая гостеприимства в его чистоте и неприкосновенности. Внутренняя жизнь степного аула и теперь такая же, как была тысячу лет тому назад. Не изменились ни родовые отношения близкого круга одноаульцев, ни причины, вызвавшие когда-то у кочевников сознание необходимости и обязательности гостеприимства. В степи нет газет, сведенные судьбой в одно общежитие родственники-одноаульцы успели надоесть друг другу, а желание узнать что-нибудь новое, поделиться своими мыслями со свежим человеком присуще всякому. Поэтому гость – радостное событие для всего населения аула».<sup>40</sup> М. Достоевский писал в 1917 г. «У киргиз сильно развито влечение к музыке и поэзии, он хорошо знает свою родословную и очень гордится количеством предков, которых он может упомянуть при случайном разговоре».<sup>41</sup>

## Литература

- <sup>1</sup> Данилевский Г.И. Описание Хивинского ханства// Записки ИРГО. Кн.5. СПб, 1851. С. 93
- <sup>2</sup> Чабров Г. Художники России в Туркестане // Звезда Востока. 1954. № 5. С. 116-118
- <sup>3</sup> Семенов-Тяньшанский П.П. Путешествие в Тянь-Шань в 1856-1857 гг. М., 1948. С. 192-193
- <sup>4</sup> Цит. по: Косач Г.Г. Ибрагим Алтынсарин: человек в потоке времени// Вестник Евразии. 1998. № 1-2 (4-5). С. 123-124
- <sup>5</sup> Львович Д. Солдатские рассказы о Туркестанском крае. СПб, 1875
- <sup>6</sup> Львович Д. Указ. соч. С. 33
- <sup>7</sup> Маев Н.А. Очерки Гиссарского бекства // МСТК. Вып. 5. 1879
- <sup>8</sup> Справочник к обзору деятельности Западно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества за 1877-1910 гг. Омск, 1911. С. 1
- <sup>9</sup> Веселовский Н.И. Очерк историко-географических сведений о Хивинском ханстве от древнейших времен до настоящего. СПб, 1877. С. 90-96
- <sup>10</sup> Косяков Н.Е. Путевые заметки военного топографа Косякова по Каратегину и Дарвазу в 1882 году // ИРГО. Т. XX. Вып. 6 . 1884. С. 602

- <sup>11</sup> Краснов А.Н. Очерк быта Семиреченских киргизов. СПб, 1887. С. 19-20
- <sup>12</sup> Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сырдарьинской области. Ч. 1. Т., 1889. С. 8
- <sup>13</sup> Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. М.: Наука, 1976. С. 182-183
- <sup>14</sup> Шмидт С. Очерк киргизской степи к югу от Арало-Иртышского водораздела и Акмолинской области (1888-1889). СПб, 1889. С. 25
- <sup>15</sup> Там же. С. 127
- <sup>16</sup> Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб, 1891. С. 251
- <sup>17</sup> Февралев Н. Правобережная полоса Пянджа и Аму-Дарьи от Калы-Ванч до Керки // Военный сборник. 1895. № 10. С. 427
- <sup>18</sup> Потанин Г.Н. Отчёт Западно-Сибирского отдела РГО // Сибирская жизнь. 1914. № 35
- <sup>19</sup> Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899. С. 849
- <sup>20</sup> Там же. С. 856
- <sup>21</sup> Радлов В. Из Сибири. Лейпциг, 1893. С. 249
- <sup>22</sup> Центральный государственный архив Республики Узбекистан. Ф. 3. Оп. 1. Д. 131. ЛЛ. 54-60
- <sup>23</sup> Аристов Н.А. Опыт выяснения этнического состава киргиз-казаков Большой орды и каракиргизов на основании родословных сказаний и сведений о существующих родовых делениях и о родовых тамгах, а также исторических данных и начинающихся антропологических исследований // Живая старина. Вып 3 и 4. 1894. С. 405
- <sup>24</sup> Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии// Соч. Т. 5. М., 1968. С. 189
- <sup>25</sup> Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана// Соч. Т. 2. Ч. 1. М., 1963. С. 295
- <sup>26</sup> Аничков И. Очерки жизни Северного Туркестана. Т., 1899. С. 32
- <sup>27</sup> Современные этнические процессы в СССР. М.: Наука, 1975. С. 40
- <sup>28</sup> Герн В. фон. Характер и нравы казахов (этнографические заметки). Караганда: Номад и К°, 1995. С. 6
- <sup>29</sup> Гейер И.И. Путеводитель по Туркестану. Т., 1901. С. 30
- <sup>30</sup> Гейер И.И. Указ.соч. . С. 31-34.
- <sup>31</sup> Гейер И.И. Указ.соч. . С. 36
- <sup>32</sup> Шкапский О.А. Киргизы – крестьяне (Из жизни Семиречья)// Известия ИРГО. Т. 11. СПб, 1905. Вып. 1. С. 765 - 778
- <sup>33</sup> Там же. С. 765
- <sup>34</sup> Гаевский П. Кургантюбинское бекство // Известия РГО. Т. 55. Вып. 2. 1924
- <sup>35</sup> Логофет Д.Н. В горах и равнинах Бухары (Очерки Средней Азии). СПб, 1913. С. 449-450
- <sup>36</sup> Там же. С. 451-452
- <sup>37</sup> Там же. С. 452-453
- <sup>38</sup> Микин А. Туркестан// Народы мира в нравах и обычаях. СПб, 1916. С. 481-482
- <sup>39</sup> Лыкошин Н.С. Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения. Петроград, 1916. С. 383
- <sup>40</sup> Достоевский М. Старина и быт Средней Азии. М., 1917. С. 9

## **Г.Н.ПОТАНИН-ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ТАРИХШЫСЫ** (Қазақстанның шығыс өңірі деректерінен)

XIX ғасыр көлеміндегі қазақ халқына жанашыр бола білген, оның өткенін зерттеп, болашағын болжаған орыс зерттеушілерінің қатарына Г.Н.Потанинды жатқызуға болады.

Оны сол дәуірдегі бодандықтың барша қасіретін басынан кешірген халқымыздың қамқоршысына, тарихының білгіріне айналды деп толық айтуға болады. Қазақ жерінде туып, өскен, білім алған, Шоқан Уәлихановтың досы болған Г.Н.Потанинның ғылыми зерттеулерінің, шығармаларының түгелге жуығы жергілікті қазақ халқына арналған.

Г.Н.Потанин осы жердің табиғаты, халықтың шаруашылық ерекшеліктеріне, мәдениеті мен салт-дәстүрлеріне айырықша назар аударды. Сонымен қатар ғалым Шоқан Уәлиханов қайтыс болғаннан кейін оның еңбектерін жариялауға, оған ескерткіш орнатуға ерекше үлес қосты.

Г.Н.Потанин негізінен Батыс Сібір өлкесі, Алтай, Тарбағатай өңірлері, Ертіс өзені мен Зайсан, Марқакөл көлдері маңайы қазақтарының шаруашылық түрлерін, әлеуметтік жағдайын кеңінен зерттеді. Олармен бірге болып, тұрмыстарымен танысты. Халық ауыз әдебиеті шығармаларын жинады. Г.Н.Потанин шығармаларының маңыздылығы сонда, ол өз зерттеулерінде ру атаулары, жекелеген қазақтардың есімдерін де келтіреді.

Атап айтқанда Г.Н.Потанин XIX ғасырдың 60-жылдарында аталған Зайсан, Марқакөл, Ертіс өңірлеріне екі рет саяхат жасап, осы аймақтың табиғатымен танысты. Жергілікті қазақтар өмірімен, шаруашылығымен танысты. Олармен тығыз араласты. Мысалы оның “Путешествие на озеро Зайсан и в речную область Черного Иртыша до озера Маркаколь и горы Сарытау летом 1863 года Карла Струве и Г.Потанина (Записи ИРГО по общей географии, Т-1, Спб., 1867.)” деген жазбасында сапар барысындағы өзі танысқан қазақтардың жағдайларын толық жазған. “Балық аулауға шыға отыра,-деп көрсетеді зерттеуші осы тұрғыда,- казактар (Орыс казактары,-Ғ.Қ.) өздерімен бірге Көкпекті дүкендерінен көптеген тауарлар алып, оларды қырғыздарға балыққа, мал, тіпті астық өнімдеріне ауыстырады. Осылай олардың Баклан мүйісіндегі орындары жәрмеңкеге ұқсайды.

... Осындағы қырғыздардың тәжірибелерінің аздығы мен орыс тауарларымен таныс еместігінен ұсақ сауда алдау әрекеттерінен де қаймықпайтын казактарға үлкен кіріс әкеледі. Ескі ауды олар (Зайсан көліндегі қазіргі баға 2 рубль 20 копеектен тұратын) 2,1,2 пүд әртүрлі балықтарға айырбастайды. Бұл баға Көкпектідегі жаңа аудың бағасынан да жоғары, себебі шаруалар казактарға оны 1 рубль, 40 копеектен сатады.

... Шойын шәйнек мұнда 2,1,2 пүд ақ балыққа тең немесе 1 рубль 50 копеек, Жерге тіреп қоятын қазықтары бар қазанның бағасы 3 қой тұрады. Тесе (темір балта) үш жақсы мал терісіне айырбасталады.

Мұндай алыпсатарлық тек қырғыз тілін жақсы білгенде,...ғана іске асады. Мен бір казактың ескі аудың жыртығын шеберлікпен жасырып, бүтін ау ретінде сатып жібергенінің куәсі болдым.

Мыс ақшаны сынаппен, амальгамен, неопальитан мазымен тазалап, күміс ақша ретінде өткізетін ... алдаулар да кездеседі.

Сауданың бұл түрі егер ... осы өңірмен қатынас жақсарған жағдайда дами түсер еді. Шындығында да Өскеменнен көлге дейін Ертіс арқылы қыста өте жақсы жол қалыптасады, алайда Красный Яр станицасынан көлге дейін, сонымен қатар Өскемен мен Бұқтарманың аралығында көлге балық аулауға келетін шаруалар жылынатын аялдама үйлері мен аттарына сұлы таба алмайды.

... егер қырғыздар өздерінің сулары, шабындықтары мен егістіктерінен пайда алғарға жолын ұққанда бұл ерекше маңызға ие болар еді. Олар ау тоқи алмағандықтан көптеген пығынға батады. Зайсандағы жалғыз қырғыз Данияр Меңдібайұлы ғана ау тоқи біледі. Әсіресе қырғыздардың ықыласының аздығынан емес, қоғамдық жағдайларға байланысты, егін шаруашылығының дамуы да нашар дәрежеде, ..." [1]

Яғни оның саралаған жазбалары арқылы жергілікті тұрғындардың аңғалдығын, оларды орыс-казактарының үнемі алдап келгендігін шындықпен көрсеткен.

Зайсан көлі маңайындағы жер атауларына талдау жасаған. Оның жазуынша: "Шөпсуат"- шөпті суаратын орын.

Қызыл жыңғыл- (қызыл ... ағаш, орысшасы –Вольчий)

Жылы –бұлақ-(теплый ключ)

Тұғыл- орысшасы Тополевый.

Зайсанның солтүстік жағалауында:

Қоржын-түбек-орысша Голодаевский.

Қарағанды түбек-орысшасы Вершинин.

Жалаңаш түбек- (голый)-орысша Бархот.[2]

" Мұз жардың арасында тағыда бір қырғыз балықшысының көшін көрдік. Балықшының есімі Байжұман, руы Керей, алайда Ақнаймандар арасында туып, тәрбиеленген. Жас жігіт. Тұрмыс жағдайы аса ауыр; жүктері мүлдемге жоқ. Астау мен ағаш ожаудан басқа ешқандай да үй мүлкі жоқ. Отынға арналған қамысты Байжұманға туыстары солтүстік жағалаудағы Баклан мүйісінен әкеліп береді, отыны азайып қалғандықтан Байжұман оны аса керек жағдайда жағып, бізге шайға су қайнатуға жетпеді.

Біз оған шай беріп, едәуір көлемде сыйлық жасадық,[3]-деп қазақтар арасындағы балық аулау кәсібіне тоқтаған. Зерттеушінің осы сипаттамасынан XIX ғасырдың 60 – жылдарындағы қарапайым қазақтардың ауыр тұрмыстарын білуге болады.

Г.Н.Потанин аталған сапарында Зайсан көлі маңы қазақтарының суармалы егіншілікпен де айналысқандығына ерекше назар аударып, тоғамдардың атаулары, оның иелерін көрсеткен. Оның жазуынша,"... Найман биі Сабаздың 9 тоғамы бар:

1. Стабан Қожамбеттерге тиесілі.

2. Қарабас,  
Сарыбаласы,  
Шомат,  
Тайсары,  
Қойсары,  
Байсары,-Ақ-Наймандардікі,  
Нұралы-сұлтан,  
Жанделі-Өтейлердікі.

Әрбір тоғамның суы екінші дәрежедегі каналдар-10-15 арыққа жетеді: әр арықтың өзінің иесі бар. Тиісінше күршімде егіншілікпен тиісінше 112 егіншіге дейін айналысады" [4].

Зерттеуші жергілікті халықтың егісінің көлеміне де тоқтаған. Олардың кәсібін, күнделікті тұрмыстарын саралаған. Оның көрсетуінше:"... Көкпекті өзені мен оның сағасы Шігілек аңғарында Көкпекті станицасының егістіктері орналасқан. Станица басқармасының мәліметтері бойынша 1861 жылы мұнда себіліп, жиналған астық көлемі:

	Егілгені	Жиналғаны
Ярицы	85 бөлік	170 бөлік
Бидай	411	822
Тары	1	2
Сұлы	396	793
Арпа	37	75
Картофель	27	54
Бұршақ	13	27

Картофель мен зығырды есептемегенде барлығы 943 бөлік егіліп, 1889 бөлік жиналды.” [4]

Аталған шығармасында өлке танушы одан ары егіншілікпен айналысатын қазақтар арасындағы әлеуметтік қатынас, күнделікті тұрмыс түрлерін де кеңінен баяндаған. Қазақтар арасындағы теңсіздік жағдайларынан мәліметтер берген. Оның жазуынша: “... Қырғыздар бидай, арпа, тары, қонақ, және бұршақ егеді. Бидайдың екі түрі ерекшеленеді: біріншісі-тоқал, келесісі, неғұрлым бағалысы үш түрлі аталады: тікенек, аққұт және сан (татарлар шан деп атайды, мүмкін Сириядан тараған болар). ... астық дәнін негізінен әйелдер қырғызша келі деп аталатын ағаш астауларда ұнға айналдырады, талқандалған дәннен көже қайнатады. Тарыны қабығынан айыру үшін суға аздап қайнатады да одан кейін қазанға салып отқа кептіреді, сонан кейін ғана барып түйеді. Осындай жолмен дайындалған тарыны тамақ ретінде жейді. Сонымен қатар бидайдың дәнін майға, ал балықшылар стерляж майына қуырады, бұл ас құрмаш деп аталады.

Астықтың бір бөлегін ұнға айналдырады. Бұл іс үшін Қарабұғаға құятын Ақсуат өзеніне татарлар қарапайым су диірменін орнатқан; мұндай диірмендердің саны 8. Олар күніне үш қаптан немесе мешоктан артық емес, яғни 15 пұд ұн тартады, сонымен бірге барлығы бір жапырақ кигізбен ғана жабылатын бір қап қана тартатын кішкене аппарат та бар.

...Егіншілікпен жеке меншік иесі құқында емес, жалдамалы, ұрпақтарымен ең кедей қырғыз топтары ғана айналысады; өз күштерімен тоғам жасайды, егістікті жыртады, ...

Егер егінші басқа руға қарайтын болса егістікті жалға алады, егер өз руы болатын болса, бай мал иелерімен одақтасып, қай жағдайда болмасын олар соңғыларының жұмысшылары болып қала береді, жалданған жерден алынған табыс ру мүшелерінің арасында тең бөлінбей, рудың беделді адамдарында қалады. мысалы Күршім тоғандарының сұлтандардың, тағы да басқа құрметті адамдардың есімдерімен аталуының өзі де соңғыларының бұл тоғандарға өздерінің меншіктері ретінде қарайтындықтарын айқындап, қалаулары бойынша егіншілерден ешқандай да ережені керек етпей алым жинайтындықтарын дәлелдей түскендей болады.

Даладағы кедей жеке меншік иелеріне деген сыйлаушылықтың болмауы қандай дәрежеде орын алып отырғандығына келесі дәлелдерді келтіре кетсек: далада земстволық міндеттілік ретіндегі жиі орын алатын түйелермен кеітірілген нан тасуға төленетін ақы оның иелеріне (кедей түйе иелеріне, -Ф.Қ.) жетпей, жетекшілердің қолында қалады. Бастықтарды тасуға бөлінген аттар старшындардың қарамағына беріліп, егер шенеунік осы атты қинаса, ақшасын да старшын алады. Сондықтан да ат айдаушылардың мұндай аттарға деген ешқандай да жанашырлығы болмайды; әсіресе земстволық пошта станцияларына (мысалы Көкпекті округінде) берілетін аттардың жағдайлары тіптен ауыр, осындай станцияларға белгіленген әрбір ат аяқ астынан және жылдам өледі.

Көрсетілген тәртіптен кейін егін шаруашылығынан түсетін пайданың едәуір бөлегі заңсыз түрде бай мал иелерінің қолына өтеді.

Сондықтан да егіншілердің малшылардың пайдасы үшін ауыр еңбек етуден басқа өз тұрмыстарын жақсарту мен еңбек құралдарын жетілдіру туралы ойлаулары да мүмкін емес, жер өндеуді жақсартуға олардың көшпелі өмірі де бөгет жасайды; егер отырықшылыққа көшсе егінші көп ұтар еді, ...

Егінші –жалға алушы (мүмкін егіншілердің ішіндегі ең байлары) өздерінің кәсіптеріне орай көшпелі халық, олар келесі жылы қай жерді жыртатындықтарын білмейді: жартылай егіншілер жартылай малшы болғандықтан өздерінің малшыларымен бірге көшіп жүреді, себебі олардың жазғы еңбектері қыстық шығынды ақтамайды, сондықтан да өздері де аш қалмас үшін мал иесіне астығының жартысын бере отыра олар осы малшыға қыс уақытына бақташылыққа немесе қызметкерлікке жалданады.

Осы көшпенділік оған біріншіден, ... егін шаруашылығына қажетті құрал алуларына, (сонымен қатар арзан саздан жасалған ыдыстың орнына әрқашан егіншінің үйіндегі ең

қымбат саналатын, бір сарынды тамағын дайындауға, тасуға да қолайлы сынбайтын шойын қазанға ие болуларына да) мүмкіндік бермейді. Екіншіден, ол (көшпелі өмір-салты, -Ғ.Қ.) өзінің астығын жинауға ауырлық келтіреді; егіншінің өз астығын қыстауға апаруға да мүмкіндігі жоқ, сондықтан да артығын кейін өзінің қорын жеп болғаннан кейін одан да қымбатқа қайтадан сататын үн тартушыға, шалақазақтарға сатуға мәжбүр болады.[5]

Зерттеуші Қазақстанның шығыс өңіріндегі егін шаруашылығының тарихынан, қазақ-жоңғар қатынастарынан, жоңғарлардың осы өңірдегі істерінен де хабар береді.

“... Егін шаруашылығының дамуына,- деп жазады Г.Н.Потанин,- үлкен бөгет жасаған жабайы көршілер, Қырғыздар, мүмкін Ұрынхайлықтар да болар, шабуылдары 1740 жылғы жоңғарлардың қырғыз сұлтаны Абылайға қарсы жеңісті жорықтары негізінде тоқтатылып, одан кейін ол Жоңғарияның бүкіл солтүстік-батыс шекарасындағы қарауылдарға шабуылдар жасауға батпады; осы арқылы жоңғар үкіметі өз егіншілеріне шаруашылықтарымен алаңсыз айналысуды қамтамасыз етті. Өткен жүз жылдықтағы (XVIII ғасырдағы,-Ғ.Қ.) Жоңғарияның жағдайын білуге жіберілген орыс адамдарының есептерінде “Жоңғар жерінде тыныштық орнаған, егіншілікпен бұрынғыдан да кеңінен айналысады,”- деген анықтамалар жиі кездеседі.

Нойондар өз жерлеріне Шығыс Түркістандық бұқаралықтарды шақырып, тастан қаланған құрылыстар салды, Байковтың айтуынша Абылай Дескэ (Дебіске) өзенінің жағасына құрылысшылар арқылы Қытайдан алдырылған тегіс қиылған тастардан екі тасты құрылыс салдырған.

Цеван Арбдань Кобок Зауыр аңғарында қала немесе егіншілік қонысын негіздеді. (Сауыр жоталарының оңтүстік етегінде) (Фишердің “Сибирский источникінде” жазылғанындай) ол Сібірден шошқалар мен индуктер әкелген.

Галдан Церен Қытай мен Ресейден кен іздеушілер мен шеберлерді жинап, алтын, күміс, мыс кендерін іздестіру, оларды балқыту жұмыстарымен айналысты. Полтава түбінде тұтқынға түскен швед Аренат оған зеңбіректер құйды. Алайда Галдан өлгеннен кейін бүкіл мәдени дамудың бастамаларына тоқтау салынды.

Қырғыздар мен Урунхайлықтар өздерінің шабуылдарын қайтадан бастады, қалмақ тұрғындары қыс бойы ғана осы жерлерде қалып, жазда үлкен топтарға бірігіп, қытай әскерлерімен кездесуден сескеніп, ұзақ асулардан асты. Егін шаруашылығы мүлдемге тоқтан қалды. Ақыр соңында қалмақтардың табанды қарсылығына ызаланған қытай генералдары өздерінің алыптығы мен қуаттылығына сүйене отыра шара қолдануға, атап айтқанда олар жоңғар халқының еркіндігін жоюға, оны толық талқандауға шешім қабылдап, Риттердің айтуынша Дэрбэт руына ғана тиіспеген. Қалғандарының барлығы ешқандай қарсылық көрсетпесе де қырғынға ұшыратылып, әйелдері мен балалары тұтқынға алынды. Тарбағатайға көшіп, аман қалғандар Ертіске қашты, одан ары Еділ жағалауына қоныстандырылды. Батыстан қырғыздар келіп орналасқанша Зайсан маңайы босап қалды.

Мүмкін содан кейінгі жарты жүз жылдықтан кейін ғана жоңғар қырғыны кезінде тоқтап қалған бұл өңірдегі егін шаруашылығын өркендетуге әрекет жасалған болар”[6].

Г.Н.Потанин одан ары Зайсан көлі аңғарында егіншіліктің дамуына талдау жасап, бұл істің маңызын көрсеткен. “Қазір Зайсан жазығында көшпелі мал шаруашылығынан,- деп жазады зерттеуші,- егіншілікке өту кезеңі басталғандай; жаздық көш көлемі бұрынғыға қарағанда азайтылып, көпсанды егіншілер қалыптасты, тұрақты негізделген қыстаулар пайда болды және ақыр соңында едәуір беделді қырғыздар егіншілерден отырықшы деревнялар негіздеуге әрекет жасауда.

Азия құрлығындағы мәдениеттің көнелілігі Зайсан жазығында қалмақтарға дейін де егін шаруашылығының дамығанына жорамал жасауы да дәлел бола алады, мүмкін оның дамуы бұл өңірді Қытай мен Ресей өздеріне қаратқанға дейін Азиядағы тұрақсыз саяси жағдайға орай ұзақ уақыттарға тоқтап қалған болар. Енді Зайсанның егін шаруашылығында жаңа кезең басталды, бұрын оның тағдыры даладағы тұрақсыздыққа

байланысты болып келсе, енді Орта Азиялық басқаның еңбегін пайдаланғысы келетіндерге тиым салынуына орай далалық тұрғындарға бейбіт өмірдің шарттарын орындауға мүмкіндік туатын шығар” [7].

Г.Н.Потанин аталған сапарында Зайсан көліндегі балық аулау ерекшеліктерін, сол кездегі сирек кездесетін балық түрлерін саралаған. Оларға сипаттама жасаған. ... Ұрық шашу кезеңі Қара Ертісте мұз көшкеннен кейін басталып, Петров күніне (29 маусым) оның көтерілуі тоқтайды; күзде ол шұғаға 17 күн қалғанша төмендейді.

Қырғыздар бұл уақытта таяз жерлерде балықты таяқпен соғып аулайды.

...Зайсан көлінде болған кезімде мен жұмбақ (Сол кездегі сирек кездесетін балықтар,- F.Қ.) стерлядтарды, головашектерді, зайсанкаларды көре алмадым. Даниярдың айтуынша зайсанкалар уылдырығымен де сүтімен де ешқашан кездеспейді, жергілікті балықшылардың жалпы мойындауынша зайсанкалар өздерінің сыртқы түрі жағынан осетра мен стерлядқа ұқсас, осы айтылғандар оны “бастырды”деп есептеуге болады. “Головашек” деп аталатын балық түрі бас жағы ерекше дамыған кәдімгі стерляд болуы мүмкін.

...Қара Ертістің сол жағындағы Сауыр, Маңырақ және Күзуін-делен аралығында жері тұзды топырақ пен батпақтан тұратын Шілікті жазығы орналасқан, жазықтың артықшылығы сол, онда жаз және күз бойы қырғыз рулары көшіп жүреді, ал қыста мұнда Күзуін-деген тауынан жазыққа қарай қарды алып кететін қырғыздар арасында Ибынын –жел деп аталатын күшті желдің соғуынан сиырлар жайылады,”- [8]деп зерттеуші Зайсан аңғарының табиғи ерекшеліктеріне де сипаттама берген.

Г.Н.Потанин жергілікті халықтың шаруашылығы мен тұрмысын ғана зерттеп қоймай, оның ауыз әдебиетіне, өнері мен жырына да ерекше назар аударған. Оған оңды баға берген. Қазақ халқының өнерге деген бейімділігін жазған. “Бізге белгілі бұл халықтың жалпы дүниетанымы,-деп көрсетеді ол,- өте игілікті, сондықтан да халық санасын бұзатын мұсылмандық-клерикалдық бағыт пен парсылық тағылым олардың күнделікті өмірлеріне сай келеді деп есептеуге болмайды.

...Қазақ халқы игі ойлы, өмірге күштар, тың ойлы, олар көңіл көтергенді жақсы көреді. Киімде ашық түсті, өмірде мейрамдарды ұнатады.Бұл халықта қайтыс болғандарды еске алу кең көлемдегі ұзаққа созылатын ойындармен, бәйге, жырмен, ұлттық өзара жарыспен, өлең айту, т.б. өнер сайыстарымен жалғастырылады.

Өнердегі өзара жарыс пен дәстүр қырғыздарды басқаға ұқсамайтын озық ғұрыптарға тәрбиелеген болар, сондықтан да аталған тұрғыдағы осындай ерекшеліктері оларды француздарға ұқсас етеді. Афиндықтар сияқты қазақтар жаңалық (хабар) естуді ерекше жақсы көреді, бұл әдет жастар арасында “құмарлықпен” ауыстырылады” [9].

Зерттеуші халық арасындағы кеңінен тараған жырларға сипаттама жасаған. Соның ішінде махаббат тақырыбындағы шығармаларға ерекше тоқталған, оның маңызын айқындаған.

Оның көрсетуіне:“Қырғыздардың күнделікті өмірі адамгершілік, сүйіспеншілікті дәріптеу тұрғысындағы жырлардан тұрады. Орынбордан Зайсанға дейінгі барша дала білетін қырғыздардың ең белгілі сүйікті жырлары кедей малшы Қозы Көрпешті жақсы көрін, сүйіктісінің өліміне шыдамай өзін де құрбан етіп, бір молада жерленген, олар өлгеннен кейін де өзара сүйіспеншіліктің дәлеліндей аталған молада бір-бірімен сабақтарымен жалғасқан екі ағаш өсіп, ортасынан олар өлгенде де қосылуына мүмкіндік бермей тұрғандай әсер қалдыратын тікенекті қараған шыққан Баян сұлудың тарихы.

Жырдың аталғандай мазмұны басқаларда да бар, алайда бірде-бір халық оны қырғыздар сияқты аса шексіз беріліп, асқақтата насихаттамайды. Осы тұрғыдағы қазақтардың тағы да басқа аңыздарының мазмұны жан тербетерлік және адамгершілікті жырлайды. Қырғыздар сондай аңыздардың біреуінің “Атасу”(Слезы отқа) аталуының себебі төмендегідей мазмұнда баяндалады. “... Қыз малшы жігітті жақсы көреді, алайда оның бай әкесі өзінің қызын кедей жалшысына бергісі келмейді. Бұған келіспеген жастар

қашып кетеді. Әкесі оларды ұстап, жазалау үшін қуғын ұйымдастырады. Ғапылға жақындай бергенде садағына жебесін салып, атуға дайындалады. Мұны байқап ғалға қыз өзінің сүйіктісіне қауіп төнгенін біліп, оны өзінің денесімен жабуға ұмтылып, садағы оғы осылай қызға тиеді. Әкесі оқ тиіп құлаған қызының жансыз денесін құшақтап, қайғыдан көз жасы өзен болып ағып, ол өзен “Атасу” деп аталған екен.

Осы мазмұндағы екі жас арасындағы махабаттың мысалдары ... далада қазіргі күні де кездеседі. Алпысыншы жылдары (XIX ғасырдың,-Ф.Қ.) даладағы Гутковскийдің басқаруы кезінде сонау Зайсан көлі аймағынан орыс билігінен пана табу мақсатында Омбыға қашып келген қос ғашықтың тарихы белгілі болатын”[10].

Г.Н.Потанин осындай бай өнері бар халықтың болашағын айқындаған. “Өмірді жақсы көретін, оны өзінің өнері мен әрлей білетін, алайда осы кедей халықтың молланың өзін дүмшелікке итермелеуіне қарсылық көрсетпеуі мүмкін емес. Өз өлеңінде жаратушының құдіретін жырлайтын халықтың кедейшілікте өмір сүруге қақысы жоқ.

Оның жерлеу және неке тойына арналған дәстүрлі салттарында, құқықтық-соттық ережелерінде көптеген ерекшеліктері бар шығыс халықтарының ауыр да күрделі өмір тарихы баяндалады, аңыздары, жырлары мен халықтық дүниетанымында көптеген бағалы өзіндік ерекшеліктері бар., ғалымдардың зерттеу жұмыстарына бағалы мәліметтер беретін осы шексіз тарихи бай мұрасы арқылы қазақтар өмірі болашақта дамудың игі бағытына түседі,-[11]деген тұжырым жасаған зерттеуші.

Қорыта айтқанда, өлке танушы қалдырған осындай нақты мәліметтер арқылы халқымыздың шындық тұрғысындағы өткен тарихын білуге болады. Оның бұл еңбектері бүгінгі күні де ешқандай да маңызын жоймаған. Алайда өкінішке орай Г.Н.Потанинның шығармаларын қазіргі ұрпаққа таныстыру ісі қанағаттанғысыз. Оның туындыларының негізі қазақ тіліне аударылмаған, қайтадан басылып шықпаған. Сондықтан да мектептерде, жоғары оқу орындарында “Потанин оқуларын” өткізу, арнайы бұрыштар ашу, өлке тану мұражайларында, кітапханаларда ғылыми шығармаларына арналған көрмелер өткізу қажет деп есептейміз.

Осындай нақты істер атқарылғанда ғана көпұлтты отанымыздың қазіргі ұрпақтарының тарихымызға,оның белгілі тұлғаларына деген мақтаныш сезімі оянады. Халықтар арасындағы түсіністік пен бірлік нығая түсетіндігі анық.

## ӘДЕБИЕТТЕР

- Записи ИРГО по общей географии,Т-1, Спб., 1867, 434-435 бб.
- Аталған жинақ, 438-439 бб.
- Аталған жинақ, 442 б.
- Аталған жинақ, 444 б.
- Аталған жинақ, 445-448 бб.
- Аталған жинақ, 449-450 бб.
- Аталған жинақ, 450-451 бб.
- Аталған жинақ, 453,455 бб.
- Валиханов Ч.Ч.Соб.соч. Т-ІҮ,Алматы., 1968, 298 б.
- Аталған кітаптан, 298-299 бб.
- Аталған кітаптан, 301 б.

## ИЗ ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ УЧЕНЫХ-ВОСТОКОВЕДОВ Ч. Валиханова и Г. Потанина.

В 2005 году исполнилось 170 лет со дня рождения Григория Николаевича Потанина, известного ученого и демократа. Торжества, посвященные этому событию состоялись и в Казахстане. Наиболее широко они отмечались в Павлодарской области, так как Григорий Николаевич родился в селе Ямышево Павлодарской области. Поэтому пылкий ученый и неутомимый путешественник занимает достойное место в числе знаменитых уроженцев Павлодарского Прииртышья.

К большому сожалению, общественность Казахстана и России в полной мере до сих пор не дала справедливую оценку его деятельности. Это связано, прежде всего, с замалчиванием имени Потанина в советское время. Известно, что Григорий Николаевич не принял большевистскую власть, а тихая реабилитация его прошла на волне хрущевской оттепели. Г.Н. Потанин – крупнейший общественный и политический деятель дореволюционной России, идеолог и один из руководителей сибирского областничества. Его идеи о демократическом обустройстве Сибири не потеряли своей актуальности до наших дней. В этом смысле он был истинным патриотом Сибири, и совершенно справедливо звание, данное ему, - Гражданин Сибири.

Однако для нас Потанин представляет больший интерес как крупнейший ученый, представитель и фактически глава передовой демократической интеллигенции азиатской части Российской империи. Учитывая разносторонний универсальный характер научных интересов Г.Н. Потанина, справедливо будет представить его многогранно.

Во-первых, Потанин – путешественник, географ, этнограф, исследователь стран и народов Центральной Азии, Сибири, Казахстана. В этом плане огромен вклад Потанина в исследование Монголии, Западного Китая, Тибета, что дало справедливый повод академику В.А. Обручеву включить его в число великих первооткрывателей мира: «Открытием Центральной Азии для мировой науки мы обязаны трем великим П – Пржевальскому, Певцову, Потанину».

Во-вторых, Потанин – исследователь фольклора, духовной культуры и истории тюрко-монгольских народов. Неценимо наследие ученого в сборе, систематизации и публикации образцов устной литературы казахского народа. Уникальны и важны для науки исследования Потанина по сравнительному анализу эпосов, мифов, легенд и преданий народов Евразии. Выводы, сделанные ученым, будоражат умы научных работников наших дней, так как несут в себе идею евразийства.

И в-третьих, Потанин – просветитель, гуманист, демократ, публицист, литератор, общественник. Он внес больше, чем кто-либо до него, в дело просвещения и приобщения народов Сибири, Казахстана и Монголии к передовой мировой культуре. То, с каким уважением и трепетом он относился к традициям и обычаям, богатой культуре казахского, монгольского, бурятского и других народов, заставляет нас благодарно произносить его имя. С любовью и уважением, с каким он изучал казахский народ, его быт, искусство, литературу и этнографию, пожалуй, из русских востоковедов никто не может сравниться. Григорий Николаевич Потанин в этом деле имел свой особый подход. Видимо, это связано с тем, что он с детства впитал в себя культуру казахского народа. Ведь он родился на казахской земле, а одним из близких и любимых его друзей был казах Шокан.

Чокан Валиханов (1835 - 1865) казахский просветитель – демократ, путешественник, этнограф, фольклорист, исследователь истории и культуры народов средней Азии и

Казахстана и Западного Китая («Киргизы», 1858; «Очерки Джунгарии», 1861) (1). Выдающегося ученого и замечательного путешественника Ч. Валиханова казахский народ считает своим первым ученым. Его сочинения сыграли огромную роль в общественной жизни Казахстана. Сейчас существует пятитомное собрание сочинений Ч. Валиханова, прекрасно прокомментированное.

Осенью 1847 года отец Чингиз Валиев привез 12-летнего Чокана в Омск и устроил его в Сибирский кадетский корпус, считавшийся тогда лучшим учебным заведением в Сибири. Обучение было восьмилетнее и имело широкий общеобразовательный профиль. Кроме того, в корпусе был особый класс восточных языков. Здесь преподавали тюркский, монгольский, арабский и персидский языки (2).

Питомцами Омского кадетского корпуса было близкий друг Чокана Г.Н. Потанин, впоследствии выдающийся путешественник и исследователь Сибири, Казахстана, Монголии и центральной Азии, а также его друзья Н.М. Ядринцев, один из ярких представителей передовой русской общественной мысли XIX века, исследователя истории народов Сибири и Казахстана, и Н.Ф. Анненский, впоследствии известный ученый – статистик и публицист.

Воспитанники Сибирского кадетского корпуса делились на две касты-ротные и эскадронные. В роту направляли сыновей пехотных офицеров и чиновников. В эскадрон – сыновей казачьих офицеров. Несмотря на знатных предков и на майорский чин отца, Чокана определили в эскадрон. Потанин написал в своих воспоминаниях, что жизнь в плебейской среде «не осталась без влияния на образование демократических мыслей казахского аристократа», и казака пошло на пользу постоянное общение с казахом, приучил эскадронных кадетов к расотерпимости.

«Развивался Чокан быстро, - вспоминает Г.Н. Потанин, - опережая своих русских товарищей... Им интересовались многие, он такой способный, уже рисует прежде, чем вступил в заведение» (3). Быстрому развитию Чокана, как отмечал Потанин, способствовали его собственные большие дарования и исключительное внимание к нему, как единственному тогда в кадетском корпусе представителю казахского народа. Чоканом интересовались не только преподаватели корпуса, но и некоторые видные представители интеллигенции Омска.

В кадетском корпусе оказались недоступной для некоторых воспитанников основательная библиотека бывшего войскового училища. Г.Н. Потанин вспоминает: «Для меня было большим счастьем, когда начальство разрешило Чокану брать книги из фундаментальной библиотеки. Это в нашем развитии была эпоха, когда Чокан принес из недоступного книгохранилища «Путешествие Палласа» и «Дневные записки Рычкова». После прочитанного в более раннем детстве «Робинзона Крузо» ни одна книга не оставила во мне такого впечатления, как это путешествия прошлого века. С увлечением читали мы книгу Палласа, особенно те ее страницы, в которых описывались родные для нас мест или ближайшие к ним» (4).

В конце 50-х годов XIX века произошел заметный сдвиг в мировоззрении Ч. Валиханова. Г.Н. Потанин, возвратившийся в 1858 г. в Омск с места своей службы на Алтае, с. Кольвано - Воскресенской линии, из станицы Чарышской, что южнее Барнаула, не узнал друга. Он указывал, что Чокан настойчиво боролся с его политической индифферентностью и что эту борьбу успешно довершил буквально за один день знакомства с петрашевцем С.Ф. Дуровым – председателем революционно-настроенной части русской интеллигенции. «Чокан, - писал Г.Н. Потанин, - постепенно усваивал новые идеи, приносимые книжками журналов, и, когда вернулся в Омск, - это был преобразованный человек, а я остался при тех взглядах, с какими вышел из кадетского корпуса» (5).

Друзья снова говорили о науке, которой они хотели посвятить жизнь. Потанин показывал Чокану гербарий растений горного Алтая, собранный в долине Чарыша, коллекцию шкур птиц Джунгарского Алатау, разные редкости, привезенные из Верного

и Кульджи. Григорий читал Чокану воспоминания о своем отце, хорунжем Николае Потанине, о его подходах.

Потанин с большим интересом слушал рассказы Чокана о Гумбольдте и Семенове. Ведь они давным-давно читали вслух гумбольдтовскую «Центральную Азию» и очерки его путешествия по степям.

Для нас особый интерес представляет Петербургский период встречи Потанина с Валихановым. В конце 50-х годов хорунжий Григорий Потанин, получив отставку уехал учиться в Петербург. Здесь он примкнул в общество «Сибирские областники», Председателям буржуазного и мелкобуржуазного общественно-политического течения 2-й половины 19 – начала 20 веков, то есть сторонникам автономии Сибири (6).

Пять вопросов считались у сибиряков заглавными:

Борьба против использования Сибири как места ссылки социальных отбросов европейской России.

Ликвидация подчиненных сибирской экономики интересам центрального мануфактурного района.

Забота о просвещении Сибири, создании местной интеллигенции, организации учебных заведений.

Улучшение положения сибирских инородцев.

Переселенческий вопрос – в 1860 году он еще только возникал и не был четко определен (7).

Заветнейшей мечтой Потанина стало возвращение всех членов кружка в Сибирь. Там они вступят в борьбу, победят и поведут Сибирь путем просвещения и прогресса.

Бывая на собраниях кружка или принимая сибиряков у себя, Чокан участвовал в обсуждении экономического положения Сибири. Благовейное отношение Потанина и других сибиряков к крестьянской общине и вера Чернышевского в то, что русская крестьянская община должна быть сохранена как средство перехода от современной общественной формы к новой ступени развития, находили отклик в душе Чокана. И в казахской патриархальной родовой общине ему виделись уцелевшие демократические основы (8).

Жизнь Потанина напрямую была связана с нашим городом, да и не только его жизнь. Именно у нас в Семипалатинске пересеклись судьбы трех выдающихся людей века XIX – Ф. Достоевского, Ч. Валиханова и Г. Потанина.

Достоевский, Валиханов, Потанин. Наверное, неслучайно сближение этих выдающихся людей, начавшееся на берегах Иртыша, продолжавшееся всю их жизнь. Люди такого масштаба неизбежно тянулись друг к другу, как тянутся по закону всемирного притяжения друг к другу большие планеты.

### Литература

Советский энциклопедический словарь / гл.ред. А.М. Прохоров. – 3-е изд. – М.: Сов. энциклопедия, 1985, стр. 160

Усов Ф.Н. Очерки по истории Сибирского казачьего войска. Омск, 1984, с 44-45.

Потанин Г.Н. Биографические сведения о Чокане Валиханове. В кн.: «Сочинения Ч.Ч. Валиханова», изд. под ред. Н.И. Веселовского ЗРГООЭ, 1904, т. XXIX, Сп.б., с. XII.

Там же, с. XVI.

Валиханов Ч.Ч. Собр. соч., т. 4, с. 550

Советский энциклопедический словарь, М., 1985, с. 1197.

Стрелкова И.И., Валиханов. – М.: Мол. гвардия, 1983, (жизнь замечат. людей. Сер.биогр. Вып. 6 (635)), с.212.

См. там же с. 213.

## ПОПРАВКИ Г.А. КОЛПАКОВСКОГО К ПРОЕКТУ ПОЛОЖЕНИЯ О СТЕПНОМ ГЕНЕРАЛ-ГУБЕРНАТОРСТВЕ 1891 Г.

В данной статье нами будет рассмотрен документ, содержащий в себе замечания Степного генерал-губернатора Г.А. Колпаковского на проект положения о Степном генерал-губернаторстве. Мы не имеем целью подробное рассмотрение всех административно-территориальных реформ. Нами лишь будут перечислены разработанные положения, вошедшие в действие в 1867-1868 гг., 1886 г. и 1891 г. Во второй половине XIX в. система управления степью требовала качественных изменений, определенной модернизации. Напомним, что в 1882 г. было образовано Степное генерал-губернаторство, в состав которого вошли Акмолинская, Семипалатинская, Семиреченская, Уральская и Тургайская области. Образование новой административной единицы требовало разработки соответствующего законодательства. В данном случае наиболее интересным представляется проект положения о Степном генерал-губернаторстве 1891 г., в связи с чем будут проанализированы замечания Степного генерал-губернатора Г.А. Колпаковского на проект этого «Положения». В замечаниях затрагиваются моменты, касающиеся изменения административного деления, меры по дальнейшему, более расширенному усвоению русского языка местным населением, также проблема изменения судебного устройства, введения земских сборов и в связи с этим просьб об увеличении жалования служащим канцелярии Степного генерал-губернатора. Статьи «Положения» 1891 г. во многом схожи с «Положением об управлении Туркестанским генерал-губернаторством 1886 г.». Но в отличие от «Временного положения» 1886 г. местное управление подразделялось на управление в городах, кочевое население, русские поселения, поселения дунган и уйгур. Управление сельского русского населения исполнялось согласно статьям общих губернских учреждений империи. Управление нерусского кочевого и оседлого населения по-прежнему осуществлялось волостными управителями и аульными старшинами, избираемыми на три года.

Также необходимо отметить, что в «Положении» 1891 г. были затронуты вопросы, касающиеся деятельности всех волостных и аульных чиновников из казахов. Кроме того, изменениям подверглись и статьи о налогообложении, которое было унифицировано на большей части территории Казахстана. Необходимость в расширении штатов требовала проведения мер по увеличению полицейских урядников, приставов, военных команд [2; с. 169].

По реформе 1891 г. во всех областях были созданы учреждения Министерства государственных имуществ, которые имели двойное подчинение – министерству и военному губернатору области.

Положением 1891 г. в Степном генерал-губернаторстве были учреждены податная инспекция, горное управление, созданы таможенная и акцизные части [3; с. 453].

Итак, перейдем к рассмотрению замечаний Г.А. Колпаковского, имеющих отношение к изменению административного устройства Степного и Туркестанского края. Одной из задач на пути модернизации системы управления являлась сокращение расходов на содержание края, в связи с чем выдвигались предложения о сокращении числа уездов в областях, об упразднении целых областей. По этому поводу Степной генерал-губернатор внес предложение о выделении из состава Сыр-Дарьинской области Перовского и Казалинского уездов и присоединением к ней если не всей Тургайской области, то по крайней мере, южных уездов – Иргизского и Тургайского. Кроме того, Г.А. Колпаковским

было представлено мнение в Государственный Совет об учреждении Казалинской области, взамен Сыр-Дарьинской, либо упразднении Самаркандской области и оставлением вместо нее Сыр-Дарьинской. Для уменьшения же ее состава было предложено выделить из нее степные «некультурные» уезды и включить их в состав проектируемой Казалинской области.

Раскритиковав позицию Комиссии, предположившей образовать Казалинскую область, взамен Тургайской, и оставить Сыр-Дарьинскую и Самаркандскую, Степной генерал-губернатор считал нужным произвести изменения в составе всех областей Туркестанского края и Степного генерал-губернаторства так, чтобы с упразднением Тургайской области не было потребности в учреждении новой. Цель изменений в административном делении Туркестанского края и Степных областей Колпаковский видел в ограничении числа уже существующих тогда областей. Но с заключением комиссии о присоединении Илецкого и Николаевского уездов Тургайской области к Оренбургской губернии он согласился, предлагая, взамен присоединенных выделить из состава Сыр-Дарьинской области два уезда Аулиеатинский и Ташкентский и присоединить их к соседним областям.

Ташкентский уезд должен был быть присоединен к Самаркандской области, взамен Ходженского, который следовало присоединить к Ферганской области, так как он по своему экономическому и географическому положению более тяготел к Фергане, чем к Зеравшану: «Ходжент отстоит от Самарканда далее, чем от Кокана и Нового Маргелана (от Ходжента до Самарканда 335 верст, а до Кокана всего 120 верст, до Нового Маргелана 208 верст), и Хадженский уезд составляет естественное продолжение Коканского уезда Ферганской области. Ходжент и Кокан имеют связь естественную, историческую и экономическую» [1; л. 2]. Аулиеатинский уезд предполагалось присоединить к Семиреченской области, с которою у него не было, по словам Герасима Алексеевича, даже естественной границы в отличие от Сыр-Дарьинской и Ферганской областей, от которых он был отделен горами.

С выделением Ташкентского и Аулиеатинский уездов из Сыр-Дарьинской области и с присоединением взамен их уездов Иргизского и Тургайского была бы решена задача с уменьшением численности населения этой области. Управление Сыр-Дарьинской областью планировалось перенести в г. Казалинск, «как самый центральный пункт». Выделять эту область из состава Туркестанского генерал-губернаторства не считалось нужным. Центр управления Туркестанским краем оставался в городе Ташкенте.

С целью достижения баланса между пространством и населенностью областей Степного генерал-губернаторства, измененных с присоединением к Семиреченской области Аулиеатинского уезда предполагалось присоединить к Акмолинской области Павлодарский уезд Семипалатинской области, а к сей последней Сергиопольский (Лепсинский) уезд Семиреченской области.

Вследствие введения новых комбинаций в административное деление Туркестанского и Степного края возникал вопрос о состоянии войск, находящихся там. Чтобы не ослаблять численности Семиреченского казачьего войска, в Сергиопольском уезде предполагалось оставить только Сергиопольскую и Урджарскую станицы и зачислить их в состав третьего отдела Сибирского казачьего войска. Остальные казачьи селения Сергиопольского уезда (станция Лепсинская, выселок Топольный, станция Сарканская и выселок Баскансий), крестьянскую Герасимовскую волость и три киргизских волости: Маканчи-Садыровскую, Кыскачь-Садыровскую и Баскан-Сарканскую, по замечаниям, следовало присоединить к Копальскому уезду.

Г.А. Колпаковский считал логичным взамен подлежащих отчислению от Семиреченского казачьего войска станиц Сергиопольской и Урджарской образовать два казачьих поселения на границе Семиреченской области с Илийской провинцией западного Китая, по правому берегу пограничной реки Хоргос, на уступленной Китаем территории. Как писал Герасим Алексеевич: «По военно-политическим соображениям, я полагал необходимым образовать казачьи поселения в упомянутой местности еще в 1882 г., поэтому

распорядился составлением всех необходимых предположений и съемкою на план земли, подлежащей в надел проектируемым селениям, первого мая 1887 г. я вошел с ходатайством о законодательном утверждении моих предположений, причем представил данные, из коих видно, что земли в селеной на плане местности 27312 десятин, что земля эта весьма плодородна и что при наделе 21 десятин на душу (15 десятин юртового надела и 5 десятин запасного), может поселить в упомянутой местности 1365 д. м. п.» [1; л. 2 об.]. По свидетельству Г. Колпаковского, среди казаков Сибирского казачьего войска было много желающих переселиться в Семиреченскую область, так как она была более привлекательна в отношении плодородия почвы, чем Акмолинская и Семипалатинская области. В Семиреченской области находилось переселившихся из первого отдела Сибирского казачьего войска и ожидающих разрешения на причисление к Семиреченскому 265 семейств. В том числе на Хоргосе расположилось 75 семейств. В результате формирования казачьих поселений на границе Семиреченской области с Илийскою провинциею западного Китая были достигнуты следующие цели: «граница, охраняемая строевыми частями, выкомандировываемыми из Джаркента, была заселена дисциплинарным, вооруженным и боевым населением и состав Семиреченского казачьего войска несколько усилился, несмотря на зачисление Сергиопольской и Урджарской станиц в состав Сибирского казачьего войска, к коему они должны принадлежать по отдаленности своей от города Верного (Сергиополь 714 верст, Урджар 877 верст)» [1; л. 3].

В замечаниях к проекту положения о Степном крае также была затронута проблема размещения уездных установлений Сергиопольского уезда в укреплении Бахтинском. Такая мера объяснялась большим стратегическим значением укрепления. Во-первых, Бахты являлись пограничным пунктом, расположенным в 17 верстах от китайского города Чугучака, где находилось русское консульство. Во-вторых, взаимодействие консулов по пограничным делам и уездных властей и частые столкновения между казахами, находящимися на территории Российской империи с одной стороны и казахами, проживающими на территории Китая – с другой, требовали решения вопроса о налаживании системы контроля этих явлений как можно скорее. Выработка тактики в этом направлении привела к заключению о необходимости учреждения в Бахтах особой административно-полицейской власти в лице участкового начальника, подчиненного Сергиопольскому уездному начальнику. Еще одним аргументом в пользу учреждения уездных установлений в Бахтах было то, что с возвращением китайцам уступленного России на 10 лет Барлыкского района, затруднения возросли бы еще сильнее. С передачею Барлыка китайцам, полицейский надзор на границе легче было бы осуществить с размещением уездных установлений именно в Бахтах. Кроме того, на себя все больше внимания обращало возрастающее торговое значение этого укрепления, вследствие чего предполагалось принять меры к усилению этого направления, делая Бахты конкурентом города Чугучака. Данным действиям русских властей благоприятствовало наметившееся проведение телеграфной линии Сергиополь – Бахты [1; л. 3 об.].

Далее Колпаковским были подробно рассмотрены такие статьи Степного положения 1891 г., как: 60, 62, 185, 256. Так, в статье 60-ой о правах казахов на избрание в должности волостного управителя и аульного старшины выдвигается требование о знании русского языка. Но, в примечании к этой статье написано, что «В течение первых двух избирательных периодов в должности волостного управителя могут быть утверждаемы и лица, не владеющие русским языком» [1; л. 4]. Что касается мнения комиссии по данному пункту, то оно было следующим: «При свойственном характеру киргизского народа честолюбивом стремлении к почетным должностям, мера эта может послужить одним из действительных способов к возбуждению между инородцами желания учиться русскому языку, а через то и к сближению их с русскими и к усвоению ими гражданственности». Постепенное и плавное решение данного вопроса было бы более плодотворным, в то время как стремительные меры привели бы к устранению от общественной службы почетных лиц, в большинстве своем незнакомых с русским языком. Данное положение

дел было связано с незначительным количеством русских школ в степи и чрезвычайно слабым распространением русского языка в местностях, удаленных от русских поселений. Таким образом, в заключении комиссии было признано необходимым сделать оговорку о том, что лица, не владеющие русским языком, «могли бы быть утверждаемы в должностях в течении первых двух избирательных периодов по объявлении проектированного Положения» [1; л. 4]. Для приведения в действие положений статьи 60-ой Г.А. Колпаковским были приняты эффективные и действенные меры, состоящие в образовании в Степном крае 15 сельскохозяйственных школ для казахских мальчиков, обучавшихся там простейшим методам ведения земледельческого хозяйства и русскому языку. Кроме того, Степной генерал-губернатор образовал несколько стипендий для казахов в Омском Техническом училище, в центральной фельдшерской школе, в учительской семинарии и в мужской гимназии. Мера, предпринятую Степной комиссией по введению требования о владении русским языком лицами, выдвигаемыми на должности волостного управителя и аульного старшины, Герасим Алексеевич считал преждевременной, так как, по его мнению, «она несомненно создаст администрации серьезные затруднения при выборах на должности волостных управителей, ибо честолюбцы воспользуются, действительно этим законом, но не в пользу, а во вред делу общественного управления киргизов: молодые люди, неопытные и ничем не доказавшие своих достоинств, преградят путь к выборам людям пожилым и почетным, для которых, очевидно, ушло уже время садиться за азбуку» [1; л. 5]. В связи с этим, Г.А. Колпаковский делает вывод о необходимости исключить из ст. 60 требование о знании русского языка и сделать лишь примечание о допустимости предпочтения на выборах в должности волостного управителя лицам, свободно объясняющимся на русском языке только по истечении пяти избирательных периодов. Изложенные замечания также были актуальны для выборов на должности народных судей.

Далее перейдем к статье 62-й, в которой указано: «Выборы представителей на волостной съезд производятся на аульных съездах, состоящих из всех кибитковладельцев, в присутствии аульного старшины, простым большинством голосов, при условии, чтобы на аульных съездах участвовало не менее половины всех кибитковладельцев общества» [1; л. 5 об.].

Согласно этой статье, комиссия установила новый порядок избрания волостных выборных, где каждый выборный являлся представителем всего аульного общества, а не отдельной группы 50-ти кибитковладельцев, как было установлено Временным положением 1886 г. Избрание волостных выборных было самым важным моментом в общественной жизни казахов. В связи с этим ответственность по наблюдению за правильностью этих выборов, по мнению Герасима Алексеевича, должна была возлагаться на уездных начальников, а не на аульных старшин. Уверенность в успехе осуществления предлагаемой Г.А. Колпаковским меры была основана на предшествующем опыте ее применения на практике во вверенном ему крае. Необходимо было только позаботиться о выборах заблаговременно.

Не менее спорной показалась Г. Колпаковскому и статья 185-ая, в которой было зафиксировано положение о судебных инстанциях, касающихся гражданской части. Так, лицам, не принадлежащим к инородческому населению, по исковым делам с инородцами, а так же инородцам, имеющим различные народные суды, по делам между собою, предоставлялось право обращаться к народному суду. В таком случае истец лишался права предоставления иска по этому же делу у мирового судьи или в областном суде [1; л. 6].

Данную меру Степной генерал-губернатор признает крайне нежелательной, объясняя свою позицию несправедливыми действиями народных судов по отношению к простым казахам. Как пишет Герасим Алексеевич, многочисленные ростовщики и кулаки в степи обременили казахов разного рода обязательствами, взимая с них большие проценты. Уездные судьи относительно добросовестно боролись с этим злом, чего нельзя сказать о народном суде, нравственно разлагающемся и продажном, помогающим ростовщикам разорять казахов. В конечном итоге Г.А. Колпаковский предлагал статью 185 вообще убрать

из Степного положения.

Что касается статьи 256, то в ней затронут пункт о введении земских сборов и определен круг земских повинностей: «На земские повинности областей относятся все потребности, удовлетворяемые из этого источника на основании Устава о земских повинностях (изд. 1857 г. с продолжениями), и, сверх того, предметы, указанные в статьях 257 и 258 сего Положения» [1; л. 6].

С целью ограничения расходных смет и сохранения платежных сил населения было признано необходимым на первые шесть лет по издании Степного Положения определить постоянный размер взимаемого земского сбора по примеру Положения об управлении Туркестанским краем 1886 г. Таким образом, с кочевого населения взималось бы по 1 руб. 50 коп. с кибитки, а с остального населения «по 30% с платимых им казенных податей».

Тщательно изучив статью 256, Г.А. Колпаковский, принимая во внимание тяжелые условия, в которые была поставлена администрация Степного генерал-губернаторства (включающих отдаленность края, прерывающееся весной и осенью почтовое сообщение, также недостаточность земского сбора и др.), убедился в необходимости предоставления последней права на покрытие «недостатков в кредитах, ассигнованных по утвержденным областным сметам, сбережениями от расходов из других кредитов, ассигнованных по тем же сметам», а так же увеличения «размера запасного земского фонда, т. е. кредита на непредвиденные надобности до 10% общего сметного ассигнования» [1; л. 6 об.].

Условия, при которых осуществлялось управление краем, свидетельствовали о необходимости наделения властных органов края особыми полномочиями и, объективно – большим доверием со стороны центрального правительства. Для более конкретной подотчетности Колпаковский считал возможным учредить Совецательный Комитет по земским делам, или Совет генерал-губернатора, по примеру учрежденного в Туркестанском крае Совета.

Далее в своих замечаниях Г.А. Колпаковский затрагивает проблему увеличения жалования штата служащих в Степном генерал-губернаторстве, по крайней мере, уравнения такового с жалованием коллег из Туркестанского генерал-губернаторства. В первую очередь, здесь указаны должности старших делопроизводителей канцелярии Степного генерал-губернатора, уездных начальников и начальников отделений областных правлений, чиновника особых поручений по горной части и др. Кроме того Степной генерал-губернатор обнаруживает потребность в изменении штата его канцелярии. В связи с чем ходатайствует об упразднении должности переводчика китайского и маньчжурского языков и младшего переводчика казахского языка. Ссылаясь на введение земского сбора и увеличение связанных с этим обязанностей, Г.А. Колпаковский просит усилить состав канцелярии на одного младшего делопроизводителя, одного канцелярского чиновника и чиновника особых поручений по дорожной и строительной частям. Покрытие расходов на содержание этих лиц Г.А. Колпаковский видит в том же земском сборе.

Следует отметить, что замечания Г.А. Колпаковского по многим пунктам были внимательно рассмотрены Государственным Советом и подготовлены к их дальнейшей реализации. Как человек, знающий все особенности рассматриваемой административной единицы, Г.А. Колпаковский выдвигал конкретные, основанные на практике предложения.

В заключение хотелось бы сказать, что политика Российской империи в Казахстане, в том числе и во второй половине XIX в., объективно носила колониальный характер. Но, рассматривая правительственные действия в этом направлении, необходимо учитывать историческую закономерность развития любого государства в определенный период времени. Поэтому, несмотря на частую критику политических деяний России в Казахстане, нужно признать и роль прогрессивных начал, заложенных в развитие казахского общества. Причем, нельзя забывать о том, что хотя это и был процесс колонизации, но этот процесс носил в основном мирный характер. Среди многочисленных целей, связанных с освоением Казахстана присутствовали и те, которые были направлены на обеспечение стабильного функционирования всех инстанций модернизированной администрации. Лица,

ответственные за управление отдельных губернаторств, областей, уездов стремились к созданию более эффективной системы местного самоуправления, распространению общеимперского гражданского и уголовного законодательства.

### Литература

ЦГА РК Ф. 825. Оп. 1. Д. 49.

Джампеисова Ж. Казахское общество и право в пореформенной степи. Астана, 2006.

История Казахстана. Алматы: Гылым, 2000. Т.3.

УДК: 957.4

О.С Султанов, М.М. Калдыбаев  
(г.Семей, Республика Казахстан)

## Н.А.АБРАМОВ КАК ЭТНОЛЕТОПИСЕЦ СИБИРИ И КАЗАХСТАНА

Сергей Николаевич Марков, известный писатель и ученый, в своих произведениях рассказывает о жизни и деятельности выдающихся ученых – путешественников, исследователей Сибири, Дальнего Востока, Восточного Тибета, Африки, Северо-востока Азии, Камчатки XVII – XIX веков. Среди его героев Н. Миклуха –Маклай, Семен Дежнев, Афанасий Никитин, Александр Баранов, Николай Северцов и многие другие (1).

Во втором томе в очерке «Народы вечности» он рассказывает об интересном человеке Николае Алексеевиче Абрамове (жил в Семипалатинске с середины XIX века), называя его «неутомимым летописцем Сибири и Казахстана, географом, бытописателем северных и степных народов» (2). О нем говорится и в книге краеведа Н.П. Ивлева, и в книге «Семипалатинск», вышедшей в серии «История городов Казахстана» (3).

Н.А. Абрамов родился в 1812 году в городе Кургане Тобольской губернии. Его отец, священник, был одновременно учителем татарского языка. Будущий историк обучался в Тобольской семинарии. Закончив ее, сам стал преподавать татарский язык сибирским бурсакам.

В 1836 – 1842 годах он преподавал в Тобольском народном уездном училище и занимался в архивах бывшей сибирской столицы, просматривая скопившиеся там сокровища.

Однажды Н.Абрамов обнаружил редкостное сочинение под названием «Книга записная», из которого явствовало, что этот труд содержит подробнейший перечень имен сибирских воевод, дьяков, подъячих. В книге говорилось также о поездке сибирских послов в восточные страны, отправлении караванов из Тобольска в Киргизскую степь, о торговле с джунгарами и бухарцами на Ямышевском озере.

В 1841 году в «Журнале Министерства народного просвещения» напечатана одна из первых печатных работ Н.Абрамова «Догадки о значении имен некоторых мест Тобольской губернии». В этой статье исследователь разъяснял происхождение названий рек Иртыша, Тура, Тобол. Истоки слова «Сибирь» историк предполагал искать в языках тюркских народов. В 1851-1853 годах Н.Абрамов служил в Тюмени, в должности смотрителя уездного училища, а затем переехал в Омск.

Когда была образована Семипалатинская область, генерал-губернатор Западной Сибири Г.Х. Гасфорд назначил его советником нового областного правления, и в 1854 году он переселился в Семипалатинск. Именно здесь Н.Абрамов показал свои недюжинные способности как следопыта и исследователя края и стал собирать данные по истории Семипалатинска.

Труд Н.Абрамова о Семипалатинске вызвал большой интерес и пользовался

большим успехом. Уже в 1862 году он был перепечатан в Лондоне в «Журнале Королевского географического общества». Исследования историка получают широкое признание за пределами края, и его избирают членом Русского географического общества. В «Записках» этого общества в 1861 году публикуется большой очерк «Областной город Семипалатинск». В нем он рассматривает исторический период, главные события, предшествующие тому времени, когда В. Чередов основал Семипалатинскую крепость на берегу Иртыша (4).

Судя по его более поздним печатным работам, тобольский историк побывал за Или и до 1867 года осмотрел укрепление Верный и его окрестности (5).

Н.А. Абрамов скончался в 1870 году в Семипалатинске, оставив десятки трудов, посвященных истории народов Сибири и Казахстана.

### Литература

Марков С.Н. Избранные произведения в 2-х томах. - Том 2 Вечные следы: Книга о землепроходцах и мореходах. –М.: Худож. лит., 1990г. – 559с.

См. там же с.357

И оживают биографии: Записки краеведа. –Алматы: Казахстан, 1983г. – 204с.

Абрамов Н. Областной город Семипалатинск. – Записки ИРГО, 1861, кн. 1, с. 132;

Абрамов Н. Алматы, или укрепление Верное, с его окрестностями. – Записки ИРГО. 1868, т 1, с. 255 – 268.

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	4
<b><u>Раздел 1. Цивилизационный контекст этносоциальных процессов</u></b>	
<b>Бузаубагарова К.С.</b> (г.Семей, Республика Казахстан) Казахский эпос в диалоге культур и цивилизаций.....	5
<b>Штанько М.А.</b> (г.Томск, Российская Федерация) Теоретико-методологические проблемы исследования этносоциальных процессов.....	10
<b>Лекерова А.Ж., Мукатаева А.А.</b> (г.Семей, Республика Казахстан) Взаимодействие народов – движущая сила цивилизации.....	14
<b>Ганбат Ичинноров</b> (г.Хобд, Монголия) Концепция С.Хантингтона о цивилизации.....	16
<b>Бояринов С.Ю.</b> (г.Семей, Республика Казахстан) Этнофилософские особенности новоевропейской философии.....	19
<b>Галицкий С.В.</b> (г.Семей, Республика Казахстан) Интернациональное в общественной жизни человека (в свете философии религии С.Франка).....	25
<b>Ерохина Е.А.</b> (г. Новосибирск, Российская Федерация) «Сибирское» измерение образа России.....	27
<b>Гузарова Н.И.</b> (г.Томск, Российская Федерация) К вопросу о месте и роли России в евразийском образовательном пространстве.....	36
<b>Баркова Э.В.</b> (Московская область, Российская Федерация) Межкультурные коммуникации в формировании гуманистической направленности этносоциальных процессов.....	40
<b>Бузский М.П.</b> (Московская область, Российская Федерация) Диалог как форма духовного производства.....	46
<b>Гончаров П.А.</b> (г.Ставрополь, Российская Федерация) Проблемы на пути межэтнического и межконфессионального диалога.....	50
<b>Мендикулова Г.М.</b> (г.Алматы, Республика Казахстан) Проблемы этничности и полиэтничности: теоретико-методологические основы для формирования национальной идеи Республики Казахстан.....	53
<b>Айдарбаева Р.К.</b> (г.Усть-Каменогорск, Республика Казахстан) Казахское население Алтайского края в 20-30 X годах XX века.....	56
<b>Струк Е.Н.</b> (г.Иркутск, Российская Федерация) Социальные пределы этнических изменений в глобальном инновационном обществе.....	61
<b>Санкайбаева П.С., Оразымбетова Р.Ж.</b> (г.Семей, Республика Казахстан) Халық арасында бүгінгі күнге дейінге сақталған сенімдер мен салтдәстүрлер және оның тәрбиелік мәні.....	66
<b>Рыкова В.В.</b> (г.Новосибирск, Российская Федерация) Перспективы создания Интернет-ориентированных ресурсов как информационной основы исследований этносоциальных процессов в Сибири, на Дальнем Востоке и Севере.....	69
<b>Юров О.В.</b> (г.Уральск, Республика Казахстан) Проблема первичности экономической или политической интеграции Евразии.....	72

## Раздел 2. Аксиологическое измерение цивилизационного пространства Внутренней Евразии

<b>Попков Ю.В.</b> (г.Новосибирск, Российская Федерация). Базисные ценности народов Евразии как основа их цивилизационной общности.....	79
<b>Гончарова Г.С.</b> (г.Новосибирск, Российская Федерация) Ценности семейно-брачных отношений у народов Казахстана и России.....	89
<b>Грошев И.Л., Грошева И.А.</b> (г.Тюмень, Российская Федерация) Этносоциальные ценности народов Западной Сибири.....	95
<b>Коновалов А.П.</b> (г.Семей, Республика Казахстан) Жизненные ценности современных казахстанцев (социологические исследования в Восточном регионе).....	102
<b>Коновалов С.А.</b> (г.Астана, Республика Казахстан) Преимущества и резервы развития Казахстана, с точки зрения общественной психологии.....	125
<b>Артына С.Б.</b> (г.Кызыл, Республика Тыва) Некоторые аспекты формирования этносоциальных ценностей в культуре тувинцев (на примере детской игры “Сайзанак”).....	129
<b>Гололобова В.Н.</b> (г.Новосибирск, Российская Федерация) Отношение к здоровью в этнокультурном контексте.....	133
<b>Мигранова Э.В.</b> (г.Уфа, Башкортостан) Традиционная мясная кухня башкир (к вопросу о сходстве с другими скотоводческими народами).....	139
<b>Абдуллина Г.К.</b> (г.Семей, Республика Казахстан) Заң психологиясын оқытудағы куқықтық сана мәселесі.....	145
<b>Байзакова Г.К.</b> (г.Астана, Республика Казахстан) Диалог русской и казахской ментальности в культуре.....	148
<b>Меняев Б.В.</b> (г.Элиста, Республика Калмыкия) Поучительные притчи из Сказания нектарного учения.....	152
<b>Тюгашев Е.А.</b> (г.Новосибирск, Российская Федерация) Архетипы мировосприятия в этномифологии чувашей: системно-генетический анализ.....	154
<b>Абдикакимов М.Т.</b> (г.Семей, Республика Казахстан) Ұлттық мемлекеттің дамуындағы этноэлеуметтік құндылықтар мен әлемдік жаландану мәселелері.....	161

## Раздел 3. Этническая самоидентификация в межэтнических взаимодействиях

<b>Абылкалыкова Р.Н.</b> (г.Семей, Республика Казахстан) Проблемы определения цивилизационной идентичности в современном мире.....	163
<b>Косов А.В.</b> (г.Калуга, Российская Федерация) Мифосознание и самоопределение человека в этнокультуре.....	167
<b>Чернякова Н.С.</b> (г.Санкт-Петербург, РФ) Ценностные основания этнокультурной идентичности.....	173
<b>Салихов Г.Г.</b> (г.Уфа, Башкортостан) Этническая идентификация человека: ценности, ориентации, установки.....	179
<b>Салихова Э.А.</b> (г.Уфа, Башкортостан) Особенности этнической самоидентификации в ассоциативном поведении носителей разных языков.....	186

<b>Минулина Н.А.</b> (г.Новосибирск, Российская Федерация) Этническая самоидентификация детей раннего возраста и толерантное коммуникативное производство.....	192
<b>Хамутаев В.А.</b> (г.Улан-Удэ, Республика Бурятия) Национальное возрождение в Бурятии и ее итоги (1980-2000-е гг.).....	197
<b>Иванова С.Ю.</b> (г.Ставрополь, Российская Федерация) Новая российская идентичность в глобализирующем мире.....	201
<b>Путилов С.В., Путилова И.В.</b> (г.Чита, Российская Федерация) Русские в России: основы негативации этнонационального самосознания и самоидентификации.....	207
<b>Бекетов Н.В.</b> (г.Улан-Удэ, Российская Федерация) Региональная идентичность в российском полиэтническом и этносоциальном пространстве.....	214
<b>Жигунова М.А.</b> (г.Омск, Российская Федерация) Этническая самоидентификация и межэтнические взаимодействия русского населения Западной Сибири и Северного Казахстана.....	221
<b>Ушаков Д.В.</b> (г.Новосибирск, Российская Федерация) Казахи Республики Алтай: особенности воспроизводства этничности в современных условиях.....	227
<b>Махмутов З.А.</b> (г.Казань, Татарстан) Этническая самоидентификация и некоторые аспекты межэтнического взаимодействия татарского населения Северо-Казахстанской области.....	233
<b>Содномпилова М.М.</b> (г.Улан-Удэ, Российская Федерация) Родовая земля и родовое сообщество как ресурс этнической идентичности бурят.....	236
<b>Нанзатов Б.З.</b> (г.Улан-Удэ, Российская Федерация) Западнобурятская субэтническая идентичность в республике Бурятии.....	240
<b>Скрынникова Т.Д.</b> (г.Улан-Удэ, Российская Федерация) Образ Чингиз-Хана в конструировании этнической идентичности.....	246
<b>Цихоцкий А.В.</b> (г.Новосибирск, Российская Федерация) Национальная идентификация евреев и миф об избранности народа.....	252

#### **Раздел 4. Этносоциальные портреты**

<b>Дашибалов Б.Б.</b> (г.Улан-Удэ, Российская Федерация) Значение хунну в евразийской истории .....	259
<b>Бакаева Э.П.</b> (г.Элиста, Республика Калмыкия) Наследие “лесного” народа – ойратов (к проблеме этнической преемственности культуры).....	264
<b>Клещев М.-В. А.</b> (г.Горно-Алтайск, Республика Алтай) Кош-агачские казахи как социокультурный феномен.....	268
<b>Маннапов М.М.</b> (г.Уфа, Башкортостан) К вопросу о межэтнических взаимодействиях башкир с казахами в Степном Заволжье (XVIII – сер. XIX вв.).....	275
<b>Хасанова З.Ф.</b> (г.Уфа, Башкортостан) Русские крепостные крестьяне на заводах И.Б.Твердышева и И.С.Мясникова в 40-х-90-х гг. XVIII в.....	282
<b>Ахатов А.Т.</b> (г.Уфа, Башкортостан) Социально-экономические отношения русского и башкирского народов на Юго-Западной территории Курганской области в XVIII начале XX в.....	288

<b>Ахмадиева Н.В.</b> (г.Уфа, Башкортостан) Некоторые аспекты этносоциальной дифференциации населения Башкортостана в 1970-1989 годы.....	294
<b>Рыкова Н.В.</b> (г.Семей, Республика Казахстан) Пожарные команды в этносоциальной истории г.Семипалатинска.....	299
<b>Аблажей А.М.</b> (г.Новосибирск, Российская Федерация) Ученая карьера как социальный лифт: специфика воспроизводства национальной интеллигенции в республиках Юга Сибири.....	305
<b>Кривоногов В.П.</b> (г.Красноярск, Российская Федерация) К вопросу о перспективе этнического развития народов Сибири.....	310
<b>Тадина Н.А.</b> (г.Горно-Алтайск, Республика Алтай) “Моя родина Калмакстан”: новый образ как результат взаимовлияния алтайцев и казахов Горного Алтая.....	316
<b>Бичеев Б.А.</b> (г.Элиста, Республика Калмыкия) “Мифическая биография” как этнокультурная константа.....	323

## **Раздел 5. Этнодемографические процессы во Внутренней Евразии**

<b>Ташак В. И.</b> (г.Улан-Удэ, Российская Федерация) К вопросу о миграциях в начале верхнего палеолита Евразии.....	327
<b>Оконова Л.В.</b> (г.Элиста, Республика Калмыкия) К вопросу изучения миграционного аспекта в демографической истории расселения калмыков....	330
<b>Абсаямова Ю.А.</b> (г.Уфа, Башкортостан) Численность башкир Восточного Оренбуржья в конце XVIII-XX в.....	337
<b>Анисимова И.В.</b> (г.Барнаул, Российская Федерация) К характеристике миграционного движения казахов в сопредельных районах России, Казахстана и Цинской империи (60-70 гг. XIX в.).....	344
<b>Субботина А.М.</b> (г.Ижевск, Российская Федерация) Влияние земской медицины на демографические характеристики полиэтнического населения России во второй половине XIX – начале XX в. (по материалам Удмуртии).....	348
<b>Мамырбеков А.М., Ахметова Р.Д.</b> (г.Семей, Республика Казахстан) Немецкое население Восточного Казахстана в 20-е годы XX века.....	353
<b>Аубакирова Ж.С.</b> (г.Усть-Каменогорск, Республика Казахстан) Некоторые демографические характеристики узбекского, уйгурского и азербайджанского этносов в Казахстане.....	357
<b>Фурсова Е.Ф.</b> (г.Новосибирск, РФ) Межэтнические контакты и взаимодействия в среде близкородственных славянских народов Западной Сибири в XX в.....	366
<b>Ешаманова Е.Ж., Кумысбекова Д.А.</b> (г.Шымкент, Республика Казахстан) Трудовая миграция в Казахстане и России: тенденции, проблемы и пути сотрудничества.....	371
<b>Садовская Е.Ю.</b> (г.Алматы, Республика Казахстан) Китайская миграция в Казахстане: современные тенденции, проблемы и перспективы.....	377
<b>Осипов К.И.</b> (г.Кемерово, Российская Федерация) К социально-культурным аспектам современных процессов развития семьи у резидентных сельских групп шорцев.....	382
<b>Доржу З.С.</b> (г.Кызыл, Республика Тува) Рождаемость в Туве: настоящее и будущее.....	384
<b>Тугужекова В.Н.</b> (г.Абакан, Российская Федерация) Хакассия постсоветская: этнические и миграционные процессы.....	387

<b>Логинов В.Г.</b> (г.Екатеринбург, Российская Федерация)	
Особенности воспроизводства коренных малочисленных народов Севера (региональный аспект).....	392
<b>Соболева С.В., Смирнова Н.Е.</b> (г.Новосибирск, Российская Федерация)	
Этническая компонента в формировании человеческого потенциала Сибири .....	401

## **Раздел 6. Диаспоры в межэтнических региональных сообществах**

<b>Кобландин К.И.</b> (г.Алматы, Республика Казахстан)	
Современное положение казахов в Узбекистане: проблемы и перспективы.....	412
<b>Атантаева Б.Ж.</b> (г.Семей, Республика Казахстан)	
Проблемы правовой и социальной адаптации репатриантов в Республике Казахстан.....	416
<b>Мархинин В.В., Удалова И.В.</b> (г.Сургут, Российская Федерация)	
Казахская диаспора в городах Ханты-Мансийского автономного округа (Югры): социальные проблемы и межэтнические отношения.....	420
<b>Ракачев В.Н., Ракачева Я.В.</b> (г.Краснодар, Российская Федерация)	
Новые диаспоры в Краснодаре: проблемы адаптации и взаимоотношения с местным населением.....	426
<b>Бухаева А.А.</b> (г.Семей, Республика Казахстан)	
Особенности национальной идентичности оралманов.....	431
<b>Самаев А.К.</b> (г.Семей, Республика Казахстан)	
Или – Казахская автономная область КНР: состояние и перспективы развития.....	435
<b>Баймухаметова Г.Р.</b> (г.Уфа, Башкортостан)	
Этническая мозаичность населения Республики Башкортостан на фоне регионов России.....	441
<b>Выдрина Г.А.</b> (г.Ханты-Мансийск, Российская Федерация)	
Формирование этнокультурного диалога в полиэтничном регионе Югры.....	447
<b>Уранхаева Г.Т.</b> (г.Семей, Республика Казахстан)	
Ассамблея народов Казахстана и реализация этнической политики в Казахстане.....	453
<b>Панин М.С.</b> (г.Семей, Республика Казахстан)	
Деятельность Ассамблеи народа Казахстана и развитие национально-культурных отношений.....	456

## **Раздел 7 Этнополитические реалии Внутренней Евразии**

<b>Голубев А.В.</b> (г.Уральск, Республика Казахстан)	
Основные тенденции этнополитического развития Евразии.....	464
<b>Шарипов Р.Г.</b> (г.Уфа, Башкортостан)	
Центральная Азия и Россия: этнополитические реалии современности.....	568
<b>Аракелян Э.А.</b> (г.Ставрополь, Российская Федерация)	
Тенденции формирования этнополитических элит в современной России.....	471
<b>Азаматова Г.Б.</b> (г.Уфа, Башкортостан)	
Интеграция национальной элиты в российское общество, на примере дворян Тевкелевых.....	476
<b>Шерстова Л.И.</b> (г.Томск, Российская Федерация)	
Улус-Волость – административная единица евразийской цивилизации (на примере Сибирских материалов XVIII – начала XX вв.).....	482
<b>Ховалыг С.С.</b> (г.Кызыл, Республика Тыва)	
Национальная система управления Тувой в период российского протектората (1914-1919 г.г.).....	489
<b>Казанчиев А.Д.</b> (г.Уфа, Башкортостан)	
Башкирское национальное движение в период Гражданской войны и другие антибольшевистские силы.....	495

<b>Тохметова Г.М.</b> (г.Павлодар, Республика Казахстан) Организационно-техническая подготовка к депортации репрессированных народов в Павлодарскую область.....	500
<b>Игалиев М.Н.</b> (г.Астана, Республика Казахстан) Современное состояние и перспективы развития транспортной политики Евразийского экономического сообщества.....	503
<b>Искакова Г.К.</b> (г.Семей, Республика Казахстан) Этносоциальный контекст политик прав человека.....	509
<b>Эшматова Г.Б.</b> (г.Горно-Алтайск, Республика Алтай) Проблемы национальной безопасности в представлениях населения Республики Алтай.....	514
<b>Варнавский П.К.</b> (г. Улан-Удэ, Российская Федерация) Этнополитический дискурс в постсоветской Бурятии: от мобилизации к деполитизации этничности.....	520
<b>Амонголонова Д.Д.</b> (г.Улан-Удэ, Российская Федерация) Современная бурятская национальная идеология в условиях деполитизации этничности.....	525
<b>Матаева М.Х.</b> (г.Семей, Республика Казахстан) Образование и права человека – приоритетные инициативы Европейского Союза в Центральной Азии.....	532

## **Раздел 8. Этноязыковые процессы**

<b>Кучуков Р.Р.</b> (г.Уфа, Башкортостан) Национальный язык – хранилище духовной культуры этноса.....	537
<b>Бауэр М.М.</b> (г.Тюмень, Российская Федерация) К вопросу о статусе языков в полиэтничном пространстве региона.....	539
<b>Сарсамбекова А.С.</b> (г.Кокшетау, Республика Казахстан) Языковые процессы у казахов Западной Сибири и Северного Казахстана.....	545
<b>Садуақасов А.Қ.</b> (г.Астана, Республика Казахстан) Әзбекстан Республикасындағы әлепбі реформасы (саяси-лингвистикалық талдау).....	550
<b>Исмагилова Н.В.</b> (г.Уфа, Башкортостан) Языковые контакты в многонациональном уральском городе (на примере г.Уфы).....	554
<b>Донгак В.С.</b> (г.Кызыл, Республика Тува) Языковая ситуация в Республике Тува.....	560
<b>Сентова Ш.Б.</b> (г.Семей, Республика Казахстан) Этнолингвистические аспекты устойчивого словосочетания этномистических знаков.....	565

## **Раздел 9. Религия в этносоциальных процессах**

<b>Королева Л.А., Королев А.А.</b> (г.Пенза, Российская Федерация) Православие и ислам в России/СССР: из опыта сосуществования.....	570
<b>Сидорова Г.С.</b> (г.Новосибирск, Российская Федерация) Некоторые общие социально-экономические представления православия и ислама.....	574
<b>Панковская Г.И.</b> (г.Усть-Каменогорск, Республика Казахстан) Профессиональный состав населения Семипалатинской области на рубеже XIX – XX веков.....	580
<b>Дыбенко Ю.А.</b> (г.Барнаул, Российская Федерация) Деятельность Туркестанского епархиального комитета по устройству народного быта переселенцев (по материалам Семиреченской области).....	583
<b>Береза Н.М.</b> (г.Горно-Алтайск, Российская Федерация) Священные места в традиционной культуре алтайцев.....	590

<b>Андрюченко С.Е.</b> (г.Семей, Республика Казахстан)	
Семипалатинский Свято-Воскресенский собор в развитии православной духовности.....	592
<b>Абытов Б.К.</b> (г. Ош, Кыргызская республика)	
Религиозные конфессии суверенного Кыргызстана.....	597
<b>Габдрахманова Г.Ф., Уразманова Р.К.</b> (г.Казань, Татарстан)	
Ислам в социально-экономических процессах:	
Халыль – как альтернативная модель современности.....	605
<b>Уразманова Р.К.</b> (г.Казань, Татарстан)	
“Мусульманские” обряды в бытовой культуре татар.....	609
<b>Илимбетова А.Ф.</b> (г.Уфа, Башкортостан)	
Об истоках обрядового состязания “Кук буре” у башкир.....	618
<b>Курманова С.Р.</b> (г.Омск, Российская Федерация)	
Пища в зимне-весенней обрядности немцев Западной Сибири.....	624
<b>Сосковец Л.И.</b> (г.Томск, Российская Федерация)	
Общины верующих мусульман Западной Сибири в советский период (на материалах 1940-1970 г.г.).....	630
<b>Ямаева Л.А.</b> (г.Уфа, Башкортостан)	
Суфийское братство Накшбандийя – муджаддидийя на Южном Урале.....	635
<b>Екеев Н.В.</b> (г.Горно-Алтайск, Республика Алтай)	
Религиозность коренного населения Республики Алтай (Традиционные и новые факторы).....	641
<b>Торушев Э.Г.</b> (г.Горно-Алтайск, Республика Алтай)	
Что привлекает алтайцев в протестантизме?.....	647
<b>Головнева Е.В.</b> (г.Екатеринбург, Российская Федерация)	
Религиозное самосознание и феномен “сакрального места” (на примере нетрадиционных религиозных групп Западной Сибири).....	652
<b>Анжиганова Л.В.</b> (г.Абакан, Республика Хакассия)	
Межконфессиональные отношения в Республике Хакассия в начале XX-XXI вв.....	656
<b>Жуков А.В.</b> (г.Чита, Российская Федерация)	
Взаимодействие русского и православия: “народной” религии автономного населения Байкальского региона.....	662
<b>Наваанзоч Х.Цэдэв, И.Бурен-Улзий, Л.Нямсүрэн, Г.Баяртунгалаг</b> (г.Хобд, Монголия)	
Закон Монголии об отношениях между государством и религией и его исполнение.....	668
<b>Манзанов Г.Е.</b> (г.Улан-Удэ, Российская Федерация)	
Религия в этнокультурных процессах Республики Бурятия.....	670
<b>Кудратова С.А.</b> (г.Семей, Республика Казахстан)	
О проблемах взаимоотношения новых религий.....	675

## **Раздел 10. Молодая Евразия**

<b>Наваанзоч Х.Цэдэв</b> (г.Хобд, Монголия)	
Базисные ценности монгольской молодежи.....	680
<b>Абрамова М.А.</b> (г.Новосибирск, Российская Федерация)	
Жизненные приоритеты молодежи Казахстана и России.....	682
<b>Верпагова О.Ю.</b> (г.Тверь, Российская Федерация)	
Опыт прикладного социологического исследования этнических автостереотипов современной российской молодежи (на примере школьников и студентов г.Твери).....	690
<b>Тохметова Г.М.</b> (г.Семей, Республика Казахстан)	
Гражданское и правовое образование в школе: этнокультурный аспект.....	695

<b>Тесленко А.Н.</b> (г.Астана, Республика Казахстан)	
Этнокультурная социализация молодежи в Казахстане: полюса разлома.....	698
<b>Уранхаева Г.Т., Акшеккина А.М.</b> (г.Семей, Республика Казахстан)	
Особенности формирования этнического самосознания современной Казахстанской молодежи.....	705
<b>Лиджиев А.Б.</b> (г.Элиста, Республика Калмыкия)	
Неформальные подростково-молодежные сообщества в контексте современности (на примере Калмыкии).....	707
<b>Тукаев Р.Р.</b> (г.Уфа, Башкортостан)	
Союз башкирской молодежи и этнокультурное развитие Башкортостана в 1990-2000 гг.....	712
<b>Мадюкова С.А.</b> (г.Новосибирск, Российская Федерация)	
Гендерные стереотипы якутской молодежи в контексте концепции социокультурного неотрадиционализма.....	715
<b>Седен А.В.</b> (г.Кызыл, Республика Тува)	
Региональные особенности трудовой социализации молодежи в Республике Тува.....	721
<b>Демеуова Ф.Г.</b> (г.Семей, Республика Казахстан)	
Этносоциальные процессы и ценностные ориентации молодежи Евразии.....	727
<b>Киреенко М.Ю., Коновалов А.П., Умержанова Р.Д.</b> (г.Семей, Республика Казахстан)	
Этносоциальные проблемы в профилактике ВИЧ-инфицирования среди молодежи города Семей (социологические исследования).....	731

#### **Раздел 11. Из истории исследований Внутренней Евразии**

<b>Назаров Р.Р.</b> (г.Москва, Российская Федерация)	
Российские исследования казахов Туркестана (середина XIX – начало XX вв).....	738
<b>Карасаев Г.М.</b> (г.Усть-Каменогорск, Республика Казахстан)	
Г.Н.Потанин – қазақ халқының тарихшысы (қазақстанның шығыс өңірі деректерінің).....	744
<b>Султанов О.С., Султанов К.О.</b> (г.Семей, Республика Казахстан)	
Из истории взаимоотношений ученых-востоковедов Ч.Валиханова и Г.Потанина.....	750
<b>Тумайкина В.В.</b> (г.Барнаул, Российская Федерация)	
Поправки Г.А.Колпаковского к проекту положения о Степном Генерал Губернаторстве 1891 г.....	753
<b>Султанов О.С., М.М.Калдыбаев</b> (г.Семей, Республика Казахстан)	
Н.А.Абрамов как этнолетописец Сибири и Казахстана.....	758

Ғылыми басылым

**Ішкі Евразияның ЭТНОәлеуметтік  
үдерісі**

Тақырыптық жинақ  
9 шығарылым

Жауапты редакторлар:

*Ю.В.Попков*  
*А.П.Коновалов*

Корректор: С.Е.Халитова

Басуға жіберілді 08.05.08. Формат 70x100 1/16. Көлем 48 п.л.  
Тираж 200 дана. Тапсырыс 250-7

ШӘКӘРІМ АТЫНДАҒЫ СЕМЕЙ МЕМЛЕКЕТТІК УНИВЕРСИТЕТІНІҢ  
ғылыми-баспа орталығында басылып шықты  
071412, Семей қ, Глинка к., 20 А

Научное издание

**ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ  
ВО ВНУТРЕННЕЙ ЕВРАЗИИ**

Тематический сборник  
Выпуск 9

Ответственные редакторы:

*Ю.В.Попков*  
*А.П.Коновалов*

Корректор: С.Е.Халитова

Подписано в печать 08.05.08. Формат 70x100 1/16. Объем 48 п.л.  
Тираж 200 экз. Заказ 250-7

Отпечатано в научно-издательском центре Семипалатинского государственного  
университета имени Шакарима.  
071412, г.Семей, Глинка, 20 А